

Capítulo 12

La excepción y la regla

Monstruosidades y anomalías en los comienzos de la Modernidad*

Silvia Manzo

Introducción

La concepción según la cual la naturaleza es un todo ordenado donde prevalece la regularidad en las propiedades y procesos que caracterizan a las distintas especies recorre el pensamiento occidental desde la filosofía antigua griega hasta nuestros días. Diferentes teorías científicas sobre innumerables aspectos y objetos de la naturaleza elaboradas a lo largo de los siglos, e incluso teorías contrapuestas entre sí, asumieron el orden y la regularidad del mundo como un supuesto innombrado, como un *a priori* histórico sobre el cual se sustentaron. Existen varias vías posibles de examinar históricamente la construcción y la evolución de una concepción tan vasta y duradera. La que aquí propongo consiste en estudiar la concepción del orden a partir de analizar la excepción y la anomalía que lo alteran o subvierten. En este

* Versiones parciales y preliminares de este texto fueron publicadas en Manzo (2006 y 2007). Todas las traducciones en este trabajo son mías.

caso me dedicaré a estudiar las perspectivas aristotélicas, tardo-escolásticas y baconianas sobre los monstruos, también conocidos como “fenómenos preternaturales”.

La reflexión filosófica sobre los monstruos forma parte de una tradición muy antigua que se expandió a través de ámbitos muy diversos de la cultura europea y mantuvo su relevancia a lo largo de la Edad Media. Hubo distintas fuentes de inspiración y diferentes formas de abordaje de la existencia de los monstruos, seres de cuya existencia raramente se dudaba. Por un lado, encontramos la tradición que ubica los monstruos en los confines del mundo conocido, particularmente en Egipto e India. La *Historia natural* de Plinio es la fuente más célebre de esta forma de concepción donde lo monstruoso es entendido de alguna manera como “lo otro” de la cultura europea. Otra fuente del imaginario de lo monstruoso comienza con Aristóteles e intenta dar una explicación de estos seres en términos puramente naturales dentro del marco de la biología. Por último, una línea relevante en la interpretación de los monstruos aparece en la obra de Agustín de Hipona, quien interpreta esos seres extraños como signos, prodigios a través de los cuales Dios quiere transmitir mensajes a los hombres para la salvación de sus almas.

La explicación de la causa de los monstruos adquirió en los comienzos de la Modernidad un lugar destacado tanto en la cultura letrada como en la cultura popular, y dio lugar a una profusa literatura que tuvo su auge en el siglo XVII, comenzando su declive en la segunda mitad de este siglo. En una escena intelectual sacudida, entre otros sucesos, por las novedades provenientes del Nuevo Mundo, el descubrimiento de lo “raro” y lo “distinto” significaba un cuestionamiento más a las clasificaciones de la naturaleza establecidas en la Antigüedad, que estaban sufriendo una profunda crisis. Por ello, los autores que en los siglos XVI y XVII

siguieron en términos generales la interpretación medieval de Aristóteles pensaron a los monstruos desde una tensión teórica entre la novedad y la tradición (Céard, 1996; Daston y Park, 1998). Las imágenes modernas de lo monstruoso son resultado de la intersección de valoraciones sociales, políticas, estéticas, epistemológicas y metafísicas.

En la Antigüedad fue Aristóteles quien sistematizó más sólidamente una concepción del mundo natural como dominado por el orden, en el que ocurren cosas siempre de la misma manera o en la mayor parte de los casos. Asimismo, Aristóteles también notó la existencia de excepciones a ese orden y las introdujo bajo la figura de los monstruos. En lo que sigue haré un repaso de las perspectivas sobre los monstruos desarrolladas por Aristóteles, para pasar luego a su reelaboración por parte de los comentarios y exposiciones de la obra de Aristóteles compuestos por autores de la Escolástica tardía, tanto católicos como protestantes, entre las últimas décadas del siglo XVI y los albores del siglo XVII, que fueron sumamente influyentes en las universidades europeas y también en las colonias americanas hasta entrado el siglo XVIII. Finalmente, compararé sus ideas con la perspectiva sobre lo preternatural desarrollada por Francis Bacon, cuyo pensamiento constituye una transición del Renacimiento hacia la Modernidad que, si bien se propone enfrentarse a muchos aspectos de esa tradición, en verdad permanece muy moldeado por la misma.

1. Breve presentación de los monstruos según Aristóteles

Las ideas de Aristóteles sobre los monstruos están expuestas en dos de sus obras: *Física* y *De generatione animalium*.¹

1 Cfr. Mansion (1945), Wieland (1962), Gotthelf (1987) y Ross (1998: 35-56, 517-518).

En la primera de ellas se refiere a los monstruos al desarrollar sus argumentos en defensa de la existencia de fines en la naturaleza. En particular procura refutar a Empédocles, quien sostiene que la existencia de los monstruos es una prueba de que no hay fines sino azar en las acciones de la naturaleza. Aristóteles responde partiendo de su habitual comparación entre el arte y la naturaleza: todos los productos del arte tienen una finalidad y muchas veces ocurren errores en el proceso que lleva a alcanzarla. Dado que el arte imita la naturaleza, indudablemente debe haber errores también en la naturaleza. Los monstruos son, entonces, errores de la naturaleza en la consecución de su fin (Aristóteles, 1993: II, 8, 199b4). De este modo, los animales monstruosos referidos por Empédocles no son otra cosa que el resultado de una falla en el proceso de generación animal. Precisamente porque no sigue el proceso habitual y constante que es evidencia de la finalidad, el monstruo aparece como una excepción.

En *De generatione animalium*, la atención de Aristóteles sobre los monstruos se inscribe en su teoría de la herencia biológica de padres a hijos. Para entender la peculiaridad de los monstruos tal como está planteada aquí será conveniente presentar una distinción que Aristóteles aplica profusamente en sus textos biológicos: la distinción entre necesidad hipotética y necesidad absoluta (2000: II 9, 199 b33). La primera es la necesidad de un medio para alcanzar un fin determinado. Las cosas necesarias hipotéticamente no son parte del fin sino condiciones *sine qua non* para su realización. La materia es sede de la necesidad hipotética y por tanto esta necesidad es material y está supeditada a las condiciones que tiene la necesidad absoluta de la materia. La necesidad absoluta (también conocida como “necesidad material”) es la consecuencia que se sigue de la presencia de una cosa material y del hecho de que su naturaleza sea lo que es,

así como también de la naturaleza del movimiento ejercido por un agente (Cooper, 1987, Peck en Aristóteles, 2000; *cfr.* Sorabji, 1980).

Según la clasificación de la herencia biológica presentada por Aristóteles, los monstruos pertenecen a la clase de hijos que no se parecen a sus padres, sino más bien a individuos de otra especie animal. Por naturaleza, todo individuo busca una descendencia que le sea semejante. Pero no siempre se cumple esa finalidad. El primero de los desvíos con respecto al fin particular perseguido por los padres se produce en la generación de las hembras, que va en contra de la tendencia del macho que provee la virtud activa para la generación a producir un ser semejante a sí mismo. A pesar de que la concepción de hembras es contraria a aquel fin particular, responde al fin universal de la naturaleza que procura la supervivencia de la especie. Dado este fin universal, la existencia de hembras tiene una necesidad hipotética. Cuando por diversas condiciones materiales el macho no puede alcanzar el dominio total en el proceso de generación, por necesidad, esta vez por una necesidad absoluta (o material), se genera una hembra.

Los monstruos son otro tipo de desvíos en cuya generación, a diferencia de aquella de las hembras, no hay una necesidad hipotética derivada del fin universal, sino que su necesidad es accidental y se deriva de causas puramente materiales (Aristóteles, 2000: IV 3, 767b11-16). Aristóteles ofrece una serie de explicaciones del origen de los monstruos que se limitan exclusivamente a causas materiales y eficientes, dentro de su esquema causal. Entre ellas enumera las siguientes causas: los movimientos que provienen del macho no llegan a ser dominantes; el espacio disponible en el útero es escaso; la materia aportada por la madre es defectuosa; etcétera (2000: IV 3-4, 769 b10-770b27).

En el contexto biológico de *De generatione animalium*, Aristóteles establece claramente que los monstruos son seres contrarios a la naturaleza (*pará physin; praeter naturam*). Sin embargo, también deja en claro que son contrarios solo a la naturaleza en la generalidad de los casos, puesto que, con respecto a la naturaleza que es siempre y por necesidad, nada ocurre contrario a ella. Dicho en otras palabras, los monstruos ocurren solo entre las cosas que ocurren en la mayoría de los casos, pero que pueden ocurrir de otra manera (Aristóteles, 2000: IV 4, 770b10-18).

2. La recepción en la tardo-escolástica de los siglos XVI y XVII

Si dirigimos nuestra mirada al tratamiento de los monstruos en los comentarios a la obra de Aristóteles producidos entre los siglos XVI y XVII, salta a la vista una serie de rasgos compartidos por todos ellos que exhiben interesantes contrastes con respecto a la presentación de la fuente aristotélica (Manzo, 2019). En primer lugar, se destaca que el espacio dedicado a la discusión física del tema es mucho mayor que el que le dedicara Aristóteles en la *Física*, al menos en los comentarios tardo-escolásticos más extensos. Esta diferencia con respecto al Aristóteles de la Antigüedad parece ser una consecuencia de la creciente importancia que el fenómeno de lo monstruoso fue adquiriendo a partir del Renacimiento. La mayoría de los comentaristas modernos profundizaron lo que en Aristóteles parecía estar meramente sugerido, adaptándolo a una imagen de la naturaleza donde la relación entre las causas segundas y la causa primera, es decir, Dios, ocupa un lugar central.

Otro rasgo llamativo en comparación con la fuente aristotélica es la inclusión de los monstruos entre los efectos

causados por *casus*, palabra latina que traduciré como “azar”. El hecho de que Aristóteles señalara que los monstruos son causados accidentalmente abría la posibilidad de considerarlos como azarosos.² Aristóteles entiende a τύχη como algo propio de los agentes que tienen la capacidad de elegir, a diferencia de αὐτόματον, que pertenece a los seres que no pueden hacer elecciones. Según Aristóteles, τύχη es una causa accidental que tiene como efecto un fin no buscado por el agente. Según la interpretación que seguimos, de un modo contingente ocurre un proceso que, en la medida en que lleva a un fin, aun cuando la acción se hizo sin buscarlo, es un proceso accidentalmente teleológico.³ Por lo general, los comentaristas a los que nos referiremos utilizaron la palabra *casus* para referirse a las acciones de los sujetos que no pueden elegir y *fortuna* para aquellos que sí pueden hacerlo, aunque por lo general, para tratar la cuestión de los monstruos, simplemente se preguntaron si estos ocurren por *casus* (azar) (Velcurio, 1558: 85; Toledo, 1580: 64r-66r; Case, 1600: 50-53; Eustaquio, 1660: 164; Conimbricenses, 1596: 164). Veremos que, aun cuando los tardo-escolásticos señalan que el *casus* o la *fortuna* son causas de los monstruos, en última instancia sostienen que nada escapa al designio providencial divino, razón por la cual nada es realmente azaroso o fortuito en el mundo.

La referencia al azar y a la fortuna en la reflexión sobre los monstruos, que en Aristóteles es más bien marginal, es un

2 De hecho, Aristóteles habla algo confusamente de la relación de los monstruos con el azar (1993: VIII 199b 14-30). Entre los estudiosos contemporáneos, Mansion es partidario de esta vinculación de las monstruosidades con el azar. Para una interpretación contraria *cf.* el comentario de Boeri en Aristóteles (1993: 203).

3 Sigo la interpretación del concepto de azar de Lennox (1984), sostenida también por Boeri en Aristóteles (1993: 213-217). Para una interpretación diferente según la cual el azar es contrario a la teleología, *cf.* Mansion (1945: 292-314). Para un estudio general sobre el azar en Aristóteles *cf.* Rossi (2011).

paso casi obligado en sus comentaristas y seguidores renacentistas y modernos. Esta diferencia refleja hasta qué punto la reflexión postaristotélica estuvo marcada por la tensión que el Estagirita estableció entre los monstruos y la finalidad en la naturaleza. En torno a ella se formularon varias preguntas sobre la apropiación del concepto aristotélico: si los monstruos son errores de la naturaleza en la consecución de su fin, ¿el monstruo no es fin de ningún agente? ¿Es posible que en la naturaleza ocurra algo sin una finalidad? ¿Los monstruos son productos del azar (*casus*)? Veremos las respuestas a estas preguntas en algunos de los comentaristas tardo-escolásticos más influyentes entre los siglos XVI y XVII.

2.1. Errores excepcionales y azarosos

Si bien circulan varias definiciones de los monstruos en la literatura aristotélica de los siglos XVI y XVII, la definición más comúnmente adoptada sostiene que un monstruo es un efecto natural que degenera de la disposición recta y habitual de una especie (Toledo, 1580: 76r; Conimbrincenses, 1596: 339; Keckerman, 1623: 595; Burgerdisc, 1637:180; Eustaquio, 1660: 147). Como es habitual en la estructura de los comentarios, los distintos autores explican las partes de la definición. Así, por ejemplo, el comentario conimbricense a la *Física*, uno de los textos jesuitas más leídos en la época, nos dice que los monstruos son efectos naturales porque no son producidos ni por el hombre ni por Dios. Si bien también se llama “monstruos” a los efectos producidos por el hombre que se separan de la regla de un arte determinado, esta denominación tiene lugar solo por analogía con la naturaleza. Se deja en claro que no hay intervención directa de Dios en la producción de monstruos. Su causa no es sobrenatural y, por lo tanto, no deben ser confundidos con los milagros divinos.

El monstruo es un error, un “desvío de un orden y una ley determinados que el fin prescribe a las operaciones de la naturaleza y por el cual la naturaleza misma opera” (“*deflexio aliqua ab ordine ac lege, quam naturae operibus praescribit finis, propter quem natura ipsa operatur*”) (Conimbricenses, 1596: 497-498). Así pues, el monstruo es algo poco habitual, una excepción en la cual la naturaleza no sigue su curso ordinario. Aquí se presenta una aclaración importante en la perspectiva de varios comentaristas: los monstruos son casos excepcionales dentro de una especie pero no constituyen una especie por sí misma. Cada especie tiene una disposición y una estructura de sus miembros. Cuando nacen individuos que no siguen esa regla, se trata entonces de monstruos. La degeneración puede producirse en las partes, como en una oveja con cabeza de vaca o como los seres descritos por Plinio que tienen un solo ojo en su frente (Aristóteles, 2000: IV 3, 769b15; *cfr.* Plinio, 1938-62: VII, 4). Por eso, los pigmeos no son monstruos, pues lejos de ser excepciones constituyen un grupo de casos que definen una especie propia.

Otro elemento importante de la definición de los monstruos tiene que ver con su carácter preternatural y la relación con los fines que esto supone. La asociación de los monstruos con lo “preternatural” se deriva del *De generatione animalium*, donde Aristóteles presenta a los monstruos como individuos *pará physin*, expresión griega que en latín fue traducida como *praeter naturam*. Así, el comentarista protestante Bartholomeus Keckermann nos dice que los monstruos son “una afección preternatural en aquellas cosas que se comportan por lo general de la misma manera” (“*esse laesionem quandam rei praeter naturam in iis, quae ut plurimum agunt eodem modo*”) (Keckermann, 1623: 595). Algunos autores conectaron expresamente lo preternatural con la actividad de la materia. Tal es el caso de John Case,

autor de un manual protestante, quien presenta tres clases de actos que se corresponden con tres tipos de potencia en la naturaleza. El “acto perfecto” se deriva de la “potencia natural”, mientras que el “acto imperfecto”, que es el “acto de la materia”, se relaciona con la “potencia preternatural”. Finalmente, Case habla de una “potencia violenta” de la cual se sigue un “acto violento”, un “acto o pasión contra la naturaleza” producido por una causa externa (1600: 34 y 39). Este caso, si bien contrario a la naturaleza, no es propio de los monstruos porque su causa no es natural, sino violenta. Como veremos, el carácter de contrariedad que supone la idea de preternaturalidad es relativo, pues los monstruos son contrarios solo a cierta naturaleza (a la naturaleza particular), pero no a la naturaleza universal (a la que en este contexto los tardo-escolásticos identifican con Dios, aunque a veces se refiere a los cielos o al universo en general).

En los comentaristas de la tradición protestante aparece una definición con variantes sutiles entre unos y otros que parte de caracterizar al monstruo genéricamente como un “cuerpo vivo”. Así, por ejemplo, en la obra del protestante Johannes Velcurio, quizá el pionero de esta definición, se define al monstruo como un cuerpo natural “que no tiene sus miembros correctamente colocados ni de acuerdo a la proporción usual entre las partes” (Velcurio, 1558: 39; *cfr.* Goclenius, 1613: 708). Los monstruos son errores de la naturaleza producidos por azar, a veces por un defecto de la materia y otras porque el proceso de la formación es revertido o impedido (Velcurio, 1558: 85 y 205). En la misma línea, Keckermann los caracteriza como un cuerpo natural vivo que tiene algún defecto peculiar, como una gran falla (*peccatum*) o desvío (*aberratio*) de la naturaleza (Keckermann, 1623: 594).

También el jesuita Francisco Toledo liga los monstruos con el azar: los monstruos son efectos del azar (*casus*), es

decir, efectos que por accidente y rara vez siguen a los efectos *per se* de una causa interna, en este caso, la materia, y no son buscados por tal causa. Se dice que la causa es *per accidens* respecto del efecto no buscado (Toledo, 1580: 64r, 66r). Un enfoque semejante aparece en el jesuita Eustaquio a Sancto Paulo (Eustaquio, 1660: 164).

En general, todos estos autores conciben a lo preternatural como aquello que ocurre por causas naturales por fuera del curso ordinario de la naturaleza. Lo preternatural comparte con lo milagroso o sobrenatural el hecho de ser poco frecuente, irregular y extraordinario. Sin embargo, a diferencia de lo sobrenatural, sus causas son naturales. Por otro lado, algunos autores, pero no todos, atribuían a lo preternatural una connotación necesariamente negativa, ya que pensaban que cuando la naturaleza se desvía de su curso ordinario, necesariamente comete errores, y ellos van “en contra” de una parte de la naturaleza.

2.2. Fines, naturalezas e impedimentos: el azar y la causa primera

A la hora de explicar la relación de los monstruos con los fines, muchos comentaristas resignificaron el planteo de Aristóteles que distinguía el fin particular perseguido por un individuo del fin universal procurado por la especie en la generación de los monstruos. En muchos casos esta distinción se presentó en términos de naturaleza particular y naturaleza universal. Con ello, se acercan a lo que dice Tomás de Aquino, para quien los monstruos ocurren por causa de la “necesidad de la naturaleza particular” de un individuo, aunque responden “al fin de la naturaleza universal, de manera que la corrupción del primero produce la generación

del segundo”.⁴ En la medida en que los monstruos no responden al fin particular del individuo y son contrarios a su intención (*praeter intentionem*), los monstruos son productos del azar (*casus*).

Por otro lado, los tardo-escolásticos incorporaron la idea de que los monstruos son resultados de “impedimentos” materiales, pues ocurren cuando la naturaleza es impedida en la consecución de sus fines particulares. Como dice el jesuita Benito Pereira, debido a la “necesidad o al desorden de la materia”, la naturaleza particular no puede alcanzar su fin y se desvía de su curso natural (Pereira, 1585: 532). Así, por ejemplo, Case señala que muchos definen a los monstruos como errores de la naturaleza particular que ocurren por azar (*casus contingens*), sea a causa de la abundancia o de la carencia de materia, sea por un orden o disposición defectuosa de sus partes. Es un error porque produce un efecto distinto del buscado. Y es un error de la naturaleza particular, puesto que la naturaleza universal nunca se equivoca. Ocurre por azar porque hace algo distinto de lo que persigue la naturaleza particular. Así, por ejemplo, la naturaleza universal tiene por fin al hombre, pero un error en la naturaleza particular impide este fin y produce un monstruo (Case, 1600: 53-54).

Sin embargo, el sentido de la definición de los monstruos como productos del azar asumido por Case queda finalmente anulado. En efecto, en el apartado dedicado a explicitar el significado de los términos “azar” y “fortuna”, Case concluye que en sentido estricto estos no son más que nombres, dado que no son causas reales, aunque se las llame causas accidentales. Para un filósofo cristiano, la única causa real es Dios y la providencia divina, de modo que las explicaciones que apelan al azar y la fortuna, conceptos centrales del

4 Tomas de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 co.

pensamiento epicúreo, son más bien espurias y producto de la ignorancia (Case, 1600: 50-53). Los monstruos en definitiva son causados por la providencia divina en vista de un fin universal.

En la misma línea, el protestante Johannes Magirus define los monstruos como “desvíos o fallas” de la naturaleza en un individuo de una especie que se desvía de su fin por la intervención de un impedimento. A veces la naturaleza es impedida en la realización de su fin y por accidente no llega al fin al que tiende. Por lo tanto, los monstruos no son obras *per se* de la naturaleza, sino que son errores accidentales de la naturaleza. La naturaleza no tiene la intención de producir “formas nuevas e inusuales”, es decir, algo ajeno y distorsionado. Esto sucede por azar. Pero, de nuevo, al igual que Case, Magirus sostiene que el azar y la fortuna son causas accidentales que en verdad no constituyen más que una “partícula de la providencia divina” (1646: 50-56).

Por su parte, en los comentadores jesuitas la noción de “impedimento”, de naturaleza impedida y de naturaleza impediendo, ocupa un lugar central (Conimbricense, 1596: 344-346). Una de las definiciones de “monstruo” presentadas por Pereira sostiene que el monstruo es un defecto de la naturaleza que se desvía de su fin debido a un impedimento que ocurre raramente (1585: 528). El comentario conimbricense a la *Física* distingue entre la naturaleza que es impedida y la naturaleza que impide: una naturaleza impedida sería un caballo que intenta concebir un ser similar a sí mismo, mientras que una naturaleza que impide sería el exceso de materia que causa el nacimiento de un caballo bicéfalo. Por un lado, el comentario conimbricense sostiene que la causa impedida *per se* no tiende al monstruo; es como un artesano que quiere la obra que planifica pero es impedido para alcanzarla. Solo con respecto a esa causa segunda puede decirse que el monstruo ocurre por algo fortuito

(Aristóteles, 2000: IV, 4, 770b). Pero para la gestación de un monstruo, además de la causa impedida, debe necesariamente darse la causa impediendo. Por lo tanto, la naturaleza *como un todo* tiende al monstruo. Esto significa que propende a su realización en la medida en que comprende tanto la naturaleza impedida como la que impide. En consecuencia, Dios, quien concurre con la acción de la naturaleza toda en sus causas segundas, también tiende al monstruo. En este punto, el comentario conimbricense marca una diferencia importante entre la intención de las causas segundas y la intención de la causa primera. Si bien puede decirse que en relación con las causas segundas en la generación de lo monstruoso hay un componente azaroso, con respecto a la causalidad de Dios no hay nada azaroso, ya que Él es providente y sabe todo lo que ocurrirá. Del mismo modo, Eustaquio sostiene que los monstruos son *praeter intentionem* de la causa impedida y no de la que impide. Sin embargo, no están más allá de la intención de Dios, quien ordena los errores de la naturaleza para su mayor gloria.

Para el jesuita Francisco Suárez, Dios quiere que el efecto perfecto se siga tanto cuanto sea posible según el orden de las causas naturales, con las cuales quiere concurrir en cuanto está en sí mismo. Pero al mismo tiempo permite o a veces quiere y busca los monstruos de la naturaleza. Por eso no quiere concurrir con la causa impedida de una manera extraordinaria. Tampoco quiere hacerlo mediante una providencia particular que elimine la causa impediendo (Suárez, 1961: 803-804). ¿Cuál será el fin de Dios al permitir la existencia de monstruos? Suárez propone dos respuestas: Dios quiere, o bien realzar la belleza del universo a través de la diversidad de las otras criaturas, o bien dejar que las causas segundas ejerzan los movimientos de los que son capaces (1961: 804; *cf.* Conimbricenses, 1596: 345-346). Como dice Pereira, Dios puede haber querido que existan

monstruos para que el mundo sea completo en los tipos de seres, incluyendo tanto a los necesarios como a los contingentes (Pereira, 1585: 532).

En Toledo encontramos un planteo semejante, que profundiza en la explicación del concurso divino en la generación de monstruosidades. El concurso divino se realiza según el modo de las causas segundas con las que coopera: con las causas fortuitas concurre fortuitamente, y con las más débiles, más débilmente. De ahí ocurre que el concurso con una causa sea impedido por el concurso con otra causa, no *ex parte concursus sed ex parte causarum*. El ejemplo ilustrativo que propone Toledo refleja de qué modo la existencia de monstruos es interpretada como una suerte de conflicto interno en la naturaleza. Si un emperador tiene varios reyes subordinados que le piden armas y se las da de acuerdo con las condiciones de cada uno, en la guerra caerá el más débil. Así, Dios, principio supremo que sustenta todo, les da virtudes operativas a todas las cosas y las ayuda a operar según sus propias virtudes. Si estas se enfrentan, las unge más fuertemente, aunque todas son ayudadas por él de manera desigual según la naturaleza y la virtud de cada una (Toledo, 1580: 77r).

En todos estos casos vemos cómo el fin universal, que para Aristóteles no era más que el fin de la especie, en el pensamiento de sus seguidores cristianos se prolonga hasta la causa primera, que es el fin universal y la naturaleza universal en la extensión más amplia. En este contexto, la naturaleza o el fin universal no es ya la especie sino Dios mismo y su providencia, quien prevé y busca la ocurrencia del monstruo, contrariando a la naturaleza particular del individuo que procura que su descendencia sea semejante a sí mismo.

2.3. Los impedimentos materiales

Las explicaciones biológicas de los monstruos proporcionadas por *De generatione animalium*, desde Alberto Magno en adelante, constituyeron el elenco básico de las causas materiales de los monstruos hasta la Modernidad (Daston y Park, 1981: 41). En los siglos XVI y XVII muchos comentaristas agregaron explicaciones astrológicas, psicológicas y topográficas provenientes de otras tradiciones medievales y renacentistas, incorporando ejemplos de fuentes muy diversas como Agustín de Hipona, Ambroise Paré, Jean Fernel, Pico de la Mirándola y Johann Boehme, entre otros (Keckermann, 1623: 600; Magirus, 1646: 54; Toledo, 1580: 76r).

Como muestra, tomaremos la explicación brindada por el comentario conimbricense, que se destaca por su exhaustividad. Un rasgo interesante para nuestra comparación posterior con Francis Bacon reside en que la argumentación conimbricense destinada a explicar las “causas naturales” de los monstruos parte de confrontar el “camino recto” de las generaciones con los “desvíos” en ese camino; la regla o ley, con la excepción o anomalía. Como veremos, algo semejante plantea Bacon.

Según los conimbricenses, los monstruos ocurren por defectos producidos en las distintas causas que intervienen en la generación de los animales. Hay cinco causas principales: 1) la virtud formativa del semen; 2) la materia a partir de la cual crece el feto; 3) el receptáculo del feto; 4) la complexión de las cualidades primarias (frío, cálido, húmedo, seco) de cuyo temperamento depende la salud y la integridad de los animales; 5) diversas variables externas (Conimbricenses, 1596: 340-342).

Seguidamente, el comentario conimbricense repasa los defectos más habituales que se dan en cada causa:

- 1) A veces, la virtud del semen es muy débil, de modo que se generan fetos con partes no diferenciadas e incapaces de cumplir sus funciones. Así, los fetos adquieren la forma de una especie inferior, como los hombres con cabeza de carnero. También por defecto del semen los miembros aparecen mal ubicados o nacen hermafroditas y andróginos. Esto se debe a que su poder formativo se precipita sobre la materia materna con iguales fuerzas para formar ambos sexos.
- 2) En cuanto a la materia que es aportada por la madre, se señalan tres fallas: la confusión de semillas de distintas especies, en la cual se obstaculizan mutuamente distintas virtudes formadoras. De este modo nacen semihombres y semibestias. Otra falla es la poca cantidad de materia: de ahí que nazcan hombres con un solo ojo, un pie, cuatro dedos, y a veces enanos y homúnculos. Un defecto contrario es el exceso de materia por el cual nacen los gigantes o partes desmesuradas, como el molar que relata Agustín de Hipona.⁵
- 3) Un útero pequeño o uno muy grande tienen consecuencias especialmente en los fetos múltiples. A veces, se comienza a formar un feto doble y luego por un espacio inadecuado se produce una confusión en la cantidad de los miembros, como en los hombres a los que les sobran miembros superiores y la faltan inferiores, los siameses, etcétera.
- 4) Con respecto a las cualidades primarias, el comentario indica que los monstruos ocurren cuando estas se dan en forma desproporcionada. Por ejemplo, el calor

5 Agustín, *De civitate Dei*, IX, 15.

excesivo en el corazón del feto produce una suerte de humor residual de las partes terrestres de la materia, lo cual genera niños con barba.

- 5) Al considerar los desvíos que se producen por causas externas, el comentario incorpora perspectivas de varios autores, incluyendo a Aristóteles. Cree que es central la constitución del aire de la región en la que se realiza la gestación y concluye que hay regiones como Egipto que son más proclives a la generación de ciertos tipos de monstruos. El propio Aristóteles comparte esta opinión sobre Egipto pero da una explicación distinta: los egipcios tienen más gestaciones múltiples que el resto de los hombres y eso los predispone a generar monstruos (2000: IV, 4, 770a35-36). Otro condicionante externo, según el conimbricense, es la influencia astral. Por ejemplo, cuando dominan las estrellas que más favorecen la generación de los hombres, a veces ocurre que los animales que se generan en ese tiempo, e incluso las piedras que crecen en ese período, imitan la imagen de los hombres, porque el aspecto del cielo introduce en ellos la expresión de la figura humana tanto cuanto les es posible (sigue en esto a Alberto Magno y Juan de Jandún). En este punto se declara en contra de Pico de la Mirándola, quien niega que los cuerpos celestes sean causa de los monstruos porque ellos solo son fuente de la armonía del universo.⁶ El comentario conimbricense sostiene, en cambio, que, de la misma manera que los astros producen tempestades e inundaciones, pueden pro-

6 Remite a Pico de la Mirándola, *Contra los astrólogos*, libro III, cap. 21. El título de la obra de Pico en realidad es *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1493). Sobre esta obra *cfr.* Copenhaver (1988).

ducir monstruos en los animales y en los hombres. Finalmente, tomando como base testimonios e ideas de Galeno y de Fernel, entre otros, el conimbricense agrega que entre las causas externas más importantes de los partos monstruosos se encuentra la imaginación de los padres, que a veces hace desviar de su objetivo a la facultad formadora del semen e imprime en el feto las formas que concibe la mente. Aquí por ejemplo se remite a un hecho reportado por Avicena:⁷ unos polluelos nacieron con cabeza de milano porque su madre se asustó mucho cuando se le apareció uno mientras estaba empollando.

A partir de este repaso de la recepción de Aristóteles en sus expositores y comentaristas renacentistas y modernos es posible observar cómo, frente a la creciente problematización filosófica en torno a los monstruos, estos se vieron en la necesidad de ofrecer una respuesta que mantuviera intactos los cimientos irrenunciables del edificio en el que se habían cobijado: la existencia de Dios y los errores en la naturaleza. Una interpretación que condujera a una conclusión contraria ponía en serio riesgo el principio de la providencia divina, según el cual nada es fortuito ni ocurre en vano. En tal principio se sustentaba la imagen de la naturaleza sostenida por los tardo-escolásticos de los siglos XVI y XVII y, junto con ella, la posibilidad de una ciencia natural en la cual los hechos que ocurren “en la mayoría de los casos” fueran predecibles.

En resumen, los comentaristas caracterizaron a los monstruos en los siguientes términos:

7 Remite a Avicena, *De animalibus*, liber V.

- 1) Los padres no tienen como fin particular producir el monstruo (por eso, los monstruos son efectos “pre-intencionales”).
- 2) Se generan por azar, es decir, por una causa accidental.
- 3) La generación del monstruo ocurre cuando impedimentos materiales hacen que el agente no alcance su fin.
- 4) En tal sentido, el monstruo es un desvío del fin buscado por la naturaleza impedida, es decir por el individuo.
- 5) Sin embargo, el monstruo sigue siendo un fin, no de los padres, sino de la finalidad del universo como un todo o de Dios mismo (por eso no son hechos contingentes, producto del azar en sentido absoluto, ya que debido a la providencia de Dios no hay azar ni nada fortuito).

3. Las huellas del escolasticismo tardío en la concepción de lo preternatural de Francis Bacon

El planteo escolástico tardío sin dudas dejó una fuerte marca en la comprensión filosófica y médica de lo preternatural. Algunos autores modernos enrolados en el aristotelismo entrevieron en la concepción de los comentaristas tardo-escolásticos una suerte de confrontación entre la materia y la forma que tenía lugar en la producción de los monstruos. Así, el famoso *Lexicon philosophicum* del protestante Rudolph Goclenius de comienzos del siglo XVII establece que cuando la naturaleza genera un monstruo produce “un cuerpo vivo pero distinto de la forma que se buscaba y poseyendo la forma hacia la cual se precipitaba

la materia a causa de su fluidez, del azar y de la fortuna” (1613: 708). Por otro lado, a partir de la interpretación de los tardo-escolásticos, en la literatura médica quedó fuertemente establecido el rol fundamental de la materia como impedimento para que la naturaleza siga su curso habitual en el proceso de gestación, dando así lugar a criaturas deformes y raras, fuera de lo común. Así vemos a Della Porta, autor de *Magia naturalis*, sostener que la naturaleza es sagaz en la gestación de los animales, ya que primero forma los miembros principales del cuerpo. Pero cuando es impedida por la materia, produce un individuo monstruoso (Della Porta, 1644: 85). En consonancia con lo que observamos en estos ejemplos, la concepción de Francis Bacon de lo preternatural está imbuida de la visión teratológica volcada en los comentarios tardo-escolásticos de los siglos XVI y XVII, pero a su vez tiene importantes diferencias con ella.⁸

Como es bien sabido, la manera de transmitir y estructurar la filosofía llevada a cabo por Bacon se diferencia radicalmente de los modos del aristotelismo. A diferencia de los autores que hemos repasado en las secciones precedentes, Bacon no adopta nunca el rol de comentarista y expositor de la obra de un autor a quien considera fuente suprema de la verdad. Muy por el contrario, su propuesta señala con crudeza y exhaustividad los errores de las filosofías pasadas, entre las cuales el aristotelismo ocupa un lugar central. Más que continuar con un antecedente filosófico considerado como venerable, su propósito típicamente moderno es construir una filosofía y un programa

8 Citaré las obras de Francis Bacon tanto de la edición de Spedding, Ellis y Heath (SEH) como de la Oxford Francis Bacon (OFB). Se usarán las siguientes abreviaturas para referirnos a sus obras particulares: ADV (*The Advancement of Learning*), CF (*Confession of Faith*), DAS (*De augmentis Scientiarum*), DGI (*Descriptio globi intellectualis*), DSV (*De Sapientia Veterum*), NO (*Novum Organum*), PAH (*Parasceve ad historiam naturalem*). Pueden consultarse las versiones españolas citadas en la bibliografía.

del saber alternativos que superen las falencias heredadas de los sistemas del pasado.

Bacon prestaba gran atención al método de transmisión, es decir, al formato a través del cual transmitía por escrito sus ideas a diversos públicos. Ensayó con destreza distintos estilos de transmisión, desde la interpretación alegórica de mitos greco-romanos hasta los ensayos y el aforismo. Ninguno de los formatos elegidos por Bacon se acerca al comentario, al curso filosófico o a la disputación, que se contaban entre las formas literarias características del aristotelismo tardío. Por ello, no es de extrañar que no se refiera a los monstruos o los hechos preternaturales repasando uno a uno los puntos que integraban las *quaestiones* aristotélicas clásicas. Tampoco encontramos en su obra una definición razonada de lo preternatural. Antes bien, su concepción de lo preternatural se despliega como las piezas de un rompecabezas, dispersas a lo largo de diversas obras con diferentes formatos y objetivos.

3.1. Lo preternatural y la historia natural

Una presentación de lo preternatural aparece en el programa baconiano de la historia natural. Para Bacon, la historia natural debe servir de fundamento para la filosofía natural, es decir, debe proveer instancias particulares recogidas metódicamente con el objeto de derivar inductivamente a partir de ellas los axiomas de la ciencia, que no son más que generalizaciones causales (causas formales). Su propuesta divide la historia en tres partes u objetos de estudio que corresponden a los tres estados en que se puede hallar la naturaleza: historia de las creaturas o generaciones; historia de las pretergeneraciones o maravillas, o generaciones

irregulares, e historia mecánica o del arte.⁹ En rigor, no se trata de tres partes independientes, sino del estudio de la naturaleza, que siendo una y la misma, se encuentra en diferentes estados: las especies, o la naturaleza en libertad (generaciones), los monstruos (*monstra*), o los errores (*errores*) de la naturaleza (generaciones irregulares), y los objetos artificiales, o la naturaleza encadenada (arte). La primera se ocupa de la naturaleza en estado libre que sigue su curso ordinario, sin impedimentos ni obstáculos. La historia de las pretergeneraciones o generaciones irregulares tiene por objeto la naturaleza errante que se desvía y hace variaciones respecto de su curso ordinario. La historia del arte tiene por objeto la naturaleza constreñida y renovada por el ministerio humano, que la altera y trabaja sobre ella.

La caracterización de las pretergeneraciones (también llamadas monstruos, maravillas, heteróclitos, anomalías) mantiene importantes coincidencias con la tradición aristotélica que hemos examinado. En primer lugar, Bacon llama “errores” en varias ocasiones a las pretergeneraciones,¹⁰ componente típico de las definiciones transmitidas por los tardo-escolásticos. Se trata de fallas cometidas por la propia naturaleza, pero de ningún modo de productos de una intervención sobrenatural. Al reducir los fenómenos extraños a hechos puramente naturales y explicables en términos de causas, Bacon destierra la tendencia de muchos de su época a considerar que lo preternatural depende directamente de Dios. Con ello, da lugar a la investigación de su verdadera causa en la naturaleza misma. Naturaliza los fenómenos anormales y los desvincula de las connotaciones morales y teológicas a las que habían sido ligadas. Busca que los fenómenos extraños sean explicados en

9 DV IV 63 OFB (III 330 SEH); DAS I 497 SEH.

10 NO II *Aph.* XXIX (XI 298-299 OFB; I 282-283 SEH; PAH *Aph.* I (XI 454-455 OFB; I 395 SEH).

términos de las leyes o causas generales que rigen todo el universo, sin recurrir a explicaciones especiales debido a la rareza de los *explicanda* (Daston y Park, 1998: 227-228). Sin embargo, esta naturalización de lo extraño no lleva consigo una glorificación de la naturaleza como artífice experto que crea nuevas obras con su libre arbitrio al producir fenómenos extraños. Bacon no veía a los monstruos como obras maestras de una diestra naturaleza artífice de sí misma.¹¹ Por el contrario, los asumió como la expresión de una naturaleza que, aunque primigeniamente perfecta y armoniosa, había sido degradada y se desviaba de su curso ordinario como consecuencia del pecado original cometido por el hombre.¹²

Otro componente en común con los tardo-escolásticos es el énfasis de Bacon en señalar que los verdaderos hechos preternaturales son individuales y no genéricos. En *Novum Organum* Bacon se refiere a los fenómenos irregulares de la naturaleza llamándolos genéricamente con un término que de nuevo nos remite al vocabulario latino aristotélico: *instantiae deviantes* (“instancias divergentes” o “instancias que se desvían”). Estas son excepciones que acaecen en una especie. Como ejemplos de casos particulares a incluir en esa parte de la historia, Bacon enumera los nacimientos y los frutos extraños de ciertas regiones, los fenómenos atmosféricos insólitos, los efectos de las propiedades ocultas y los individuos únicos en su especie. Admite además la inclusión, con la debida confirmación de su veracidad, de maleficios, fascinaciones, encantamientos, sueños, adivinaciones y demás fenómenos de ese tipo. Quedan así excluidos los milagros y prodigios estrictamente sobrenaturales, pues

11 En este punto difiere de la interpretación general de Daston y Park (1998: 291-296). Por otro lado, como veremos, la historia de las maravillas no es la más valiosa para Bacon, sino la del arte.

12 CF VII 221 SEH; DSV VI 636-637 SEH.

estos, si realmente existen, son efectos de la directa intervención divina.¹³

Bacon diferencia las instancias divergentes o del desvío de las “instancias monódicas”, caracterizadas como “milagros de las especies”. Estas instancias siempre “se reducen y están comprendidas por alguna forma o ley determinada, de modo que toda irregularidad o singularidad que se encuentra dependa de alguna forma común”.¹⁴ Así, todos los individuos milagrosos responden a una forma que los rige como a una especie propia. Por ejemplo, la piedra imán es una especie única respecto del género de las piedras, el mercurio es único entre los metales. Es un error considerarlos arcanos de la naturaleza como si no tuvieran causa y como si fueran excepciones de leyes generales. En contraste con las instancias del desvío, son reglas o formas inusuales, antes que excepciones. Su peculiaridad reside tan solo en diferencias precisas, en el grado de sus propiedades y en una coincidencia escasa con las restantes especies del género.¹⁵

Como los comentadores de Coimbra, que para analizar las diversas causas materiales de los monstruos tomaban como punto de partida el “camino recto” de la naturaleza y en consonancia con lo que recogía el léxico de Goclenius, que confrontaba forma y materia, Bacon concibe los monstruos como excepciones respecto de la forma de una especie. Si bien el concepto de forma baconiana no es el mismo que el de los tardo-escolásticos, esta continuidad en la perspectiva sobre los monstruos es innegable. Según Bacon, a diferencia de las especies comunes o de las especies raras, la causa de las excepciones preternaturales “no nos conduce propiamente a una forma, sino solamente al *proceso latente*

13 DAS I 498 SEH; NO II *Aph.* XXIX (XI 298-299 OFB; I 282-283 SEH); ADV IV 63-64 OFB (III 331 SEH).

14 NO OFB XI 298.

15 NO OFB XI 296.

hacia la forma”.¹⁶ Por ello, quien conozca la forma o causa formal fácilmente reconocerá cuál ha sido el desvío en el que devino su proceso material latente y por el cual ocurrió un “milagro individual” de la naturaleza. Quien conoce bien las vías habituales de la naturaleza reconocerá fácilmente sus desvíos y descubrirá de qué otras maneras hacerla desviar en caso de que lo quiera.¹⁷ Por eso, las instancias divergentes son de gran valor para la práctica, puesto que hacen más fácil el tránsito de los milagros producidos por la naturaleza a los milagros producidos por el arte humano. Como vemos, Bacon también pensó los errores teniendo como trasfondo la analogía entre el arte y la naturaleza, al igual que Aristóteles y sus seguidores.

La mirada de Bacon también retiene la noción de impedimento impuesto por la materia, tan presente en los autores jesuitas. Así, sostiene que los hechos preternaturales ocurren por la “violencia de los impedimentos” y por “la contumacia y rebelión de la materia” que obliga a la naturaleza a desviarse de su curso regular.¹⁸ Esa rebeldía de la materia, en el caso de Bacon se sustenta en una cosmología según la cual existe una permanente tensión entre las formas que regulan la naturaleza y la materia que en ocasiones buscar retornar al caos y el desorden. En consonancia con ello, Bacon también señala que el azar es causa de las pretergeneraciones. Así afirma que “cuando se haya conocido la naturaleza junto con su variación y resulte manifiesta la causa de esta, tendremos el camino abierto para llevar a la naturaleza mediante el arte al mismo error al que ella misma se desvió por azar”.¹⁹

16 NO II *Aph.* XXIX (XI 298.9-11 OFB; I 282 SEH), mis cursivas.

17 ADV IV 63 OFB (III 331 SEH); DAS I 498 SEH; NO II *Aph.* XXIX (XI 298-299 OFB; I 282-283 SEH).

18 DGI OFB VI 100.

19 NO II *Aph.* XXIX (XI 298-299 OFB; I 282-283 SEH). La misma idea sobre la imitación de los monstruos por parte del arte aparece en la *Magia Naturalis* de Giambattista della Porta, obra supuestamente conocida por Bacon. Cfr. Eamon (1994: 218-219).

3.2. Los fines y el arte

Sin embargo, a pesar de que la concepción baconiana de lo preternatural tiene una notable carga aristotélica, también contiene diferencias importantes que al mismo tiempo la separan de esta tradición. Las diferencias fundamentales tienen que ver con la perspectiva sobre los fines y sobre el arte que forman parte de la filosofía natural de Bacon. Con respecto a los fines, Bacon considera que la investigación de las causas finales debe formar parte de la metafísica, pero no de la física. Su programa científico, fuertemente operativo, presenta las causas finales como “vírgenes estériles en obras”. De este modo, para una ciencia cuyo objetivo es prioritariamente operativo, el conocimiento de la causa final es prescindible. Este desplazamiento de las causas finales a la metafísica no siempre se cumple consistentemente en la filosofía natural baconiana. Pero, ciertamente, entre el discurso filosófico de Bacon y el de los tardo-escolásticos hay en este punto un abismo. En el caso de los monstruos, esta diferencia es patente: Bacon no hace mención alguna de los fines que la naturaleza perseguiría cuando produce monstruos. La materia actúa cometiendo errores, pero estos no van contra un fin individual; simplemente son excepciones a la regularidad de la especie, y hacen que la naturaleza sea previsible y ordenada.

Otra gran diferencia de Bacon con la tradición aristotélica reside en su concepción de la relación del arte con la naturaleza. Bacon criticó insistentemente la concepción del arte entendido como un mero aditamento cuyas funciones serían tan solo perfeccionar, corregir o liberar la naturaleza. El arte tiene también la misión de cambiar la naturaleza, convertirla y llevarla a sus extremos.²⁰ Una

20 DAS I 497 SEH; PAH *Aph.* V (XI 462-465 OFB; I 398-399 SEH); DGI OFB VI 103, *cfr.* DAS SEH I 496.

concepción estrecha del arte ha impedido descubrir que los productos de la naturaleza solo difieren de los artificiales en su causa eficiente. Por desconocer la capacidad humana de unir lo activo con lo pasivo, haciendo acercar o alejar los cuerpos naturales mediante el movimiento, el progreso del arte se vio paralizado. Por obra del arte, la naturaleza aparece como recreada y la imagen de la totalidad de las cosas se muestra distinta.²¹

El estudio y la práctica del arte poseen, según él, la utilidad más radical y fundamental para la filosofía natural: permiten que la ciencia sea operativa.²² Cuando el hombre compila observaciones de las distintas artes está en condiciones de suministrar y adquirir nuevas prácticas en todas las industrias, transfiriendo las observaciones de un arte hacia otro. Además, con ello dará más luz para indagar las causas e inferir los axiomas de las artes. Los productos del arte son los más fieles intérpretes de las verdaderas causas y los más seguros y productivos indicadores de los efectos que a partir de ellas se pueden conseguir. Como Proteo encadenado, a la naturaleza se la conoce mejor cuando es sometida a la vejación y la manipulación experimental. La acción del hombre sobre los cuerpos es realizada mediante distintos movimientos, simbólicamente denominados “cadenas de Proteo”. Todo el poder que tiene el hombre para intervenir en la naturaleza se resume en la posibilidad de mover los cuerpos, acercándolos o alejándolos, mientras que el resto lo realiza la naturaleza misma en su interior microscópico.²³

La idea baconiana del arte se sustenta en una relación en cierto modo paradójica entre el arte y la naturaleza. Bacon admite que la primera etapa para alcanzar el dominio de la

cf. Weeks, 2007: 103.

21 DGI VI 100.24-26 OFB (III 729 SEH).

22 ADV IV 65 OFB (III 332 SEH). *Cfr.* PAH *Aph.* V (XI 462-465 OFB; I 398-399 SEH).

23 ADV IV 65 OFB (III 332 SEH); FL III 625 SE; DAS I 632 SEH.

naturaleza mediante el arte consiste en la contemplación. La misión de la filosofía ilustrada por la mitología clásica en la ninfa Eco consiste, por una parte, en reproducir la naturaleza, contemplarla y obedecerla.²⁴ Antes de efectuar cualquier obra, el hombre debe estudiar humildemente lo que la naturaleza le muestra. Así lo indica la definición baconiana del hombre que inaugura el *Novum Organum*: “el hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, obra y entiende solo tanto cuanto, con la práctica o con la teoría, haya comprendido el orden de la naturaleza”.²⁵ Recién en una segunda etapa el hombre estará en condiciones de alterar la naturaleza y hacer innovaciones sobre ella según las necesidades de su vida. Los inventos del hombre son como nuevas creaciones e imitaciones de la obra divina.²⁶ Esta dualidad en la relación del arte con la naturaleza se resume en uno de los aforismos más conocidos del *Novum Organum*: “a la naturaleza no se la vence más que obedeciéndola”.²⁷

La inclusión del arte en la historia natural encuentra su justificación en el hecho de que “las cosas artificiales no son distintas a las naturales por su forma o por su esencia, sino solo por su causa eficiente”.²⁸ La artificialidad es propia, tanto del arte como de la naturaleza. Ambos producen obras mediante determinadas técnicas: no es menos artificial la miel que producen las abejas que el azúcar que elaboran los hombres. De nuevo, la cuestión de la causalidad adquiere una relevancia central en la caracterización y en la cognoscibilidad de los estados de la naturaleza. Así como en el caso de la historia de las pretergeneraciones el punto fundamental para Bacon residía en aclarar que los hechos

24 DSV VI 640 SEH.

25 NO I *Aph* I (XI 64-65 OFB; I 157 SEH).

26 NO I *Aph* CXXIX (XI 192.29-30 OFB; I 221 SEH).

27 NO I *Aph*. III (XI 64-65 OFB; I 157 SEH).

28 DGI VI 102.16-17 OFB (III 730 SEH).

extraños dignos de formar parte de ella deben ser aquellos que sean efectos de causas naturales, en el caso de la historia del arte considera necesario mostrar que la causalidad del arte y la de la naturaleza no difieren más que en el agente. Los efectos de ambos pertenecen a una misma red de causas formales y materiales: los movimientos microscópicos y macroscópicos de los cuerpos portadores de las mismas propiedades son iguales, sea que su causa eficiente sea la acción humana o la acción de la naturaleza.

4. Conclusión

La concepción tardo-escolástica de los monstruos y de lo preternatural inspirada en la obra de Aristóteles y reelaborada por la Escolástica tardía continuó mucho después de la obra de Bacon a lo largo de la Modernidad. El vocabulario y los tópicos por ella desarrollados se pueden reconocer en las discusiones médicas y filosóficas mantenidas por René Descartes, Margaret Cavendish, Nicolás Malebranche, Robert Boyle, George Berkeley, Denis Diderot y muchos otros hasta bien entrado el siglo XVIII (Manzo, 2019). Como Bacon, cada uno/a a su manera, estos/as pensadores/as continuaron la línea de la “naturalización” de los monstruos, al concebirlos como fenómenos completamente naturales, carentes de significado teológico o moral. Los piensan como excepciones que subvierten las reglas del orden natural, sin dejar por ello de ser naturales. En sus consideraciones y debates reaparecen los conceptos que habían sistematizado los tardo-escolásticos: error, impedimentos, preternatural, azar, finalidad. La supervivencia de estos conceptos, por supuesto, no implica una continua adhesión al punto de partida aristotélico. Antes bien, indica que la caja de herramientas conceptuales a través de las cuales se trató de

dar cuenta de las anomalías y las excepciones en el curso regular de la naturaleza en gran parte estaba integrada por piezas cuyo primer diseñador era el mismo Aristóteles. La sombra de Aristóteles, recreado por la intermediación de sus lectores/s medievales y tardo-escolásticos/as, nunca dejó de formar parte del trasfondo intelectual de la nueva ciencia y de la nueva filosofía. Con ella, los modernos mantuvieron la mayor parte de las veces una relación ambivalente. El caso de Bacon es paradigmático en este sentido.

Los objetivos del programa de Bacon y los medios para alcanzarlos son otros y quieren ser otros que los de Aristóteles y los de la Escolástica tardía que todavía dominaba el campo académico de su época. Sin embargo, el de Bacon no es un rechazo absoluto de la autoridad de las filosofías precedentes. Sus escritos evidencian una doble actitud frente a ellas, lo cual implica un ejercicio de evaluación constante (Snider, 1994: 26). Por ello, a pesar de sus intentos de superación de las falencias del aristotelismo, en varios componentes de su filosofía natural están presentes, aunque quizá no sean perceptibles a simple vista, las huellas, no ya del Aristóteles histórico, sino del aristotelismo ecléctico del Renacimiento y la Modernidad vertido en las páginas de los libros tardo-escolásticos. Ese es el caso de la perspectiva baconiana de lo preternatural, el cual es a su vez la contracara de su idea de lo natural y del orden de la naturaleza. En suma, no hay en Bacon, ni siquiera por principio, una posición antiaristotélica extrema y omnipresente. Persisten en él, como en otros de su tiempo, ciertos legados del aristotelismo que no pudo, y quizá no quiso, abandonar en la construcción de una nueva filosofía natural y una nueva imagen de la naturaleza, de sus reglas y de sus excepciones.

Bibliografía

Aristóteles (1993). *Física*, libros I y II. Traducción, introducción y comentario: M. D. Boeri. Buenos Aires, Biblos.

_____ (2000 [1942]). *Generation of animals*. Traducción: A. L. Peck. Cambridge-Londres, Harvard University Press.

Bacon, F. (1857-1874). *Works*. J. Spedding, R. L. Ellis y Heath, D. D. (eds.), 14 vols. Londres, Longman (repr. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1961-1963). Abreviado como SEH.

_____ (1988). *El avance del saber*. Traducción: M. L. Balseiro. Introducción: A. Elena. Madrid, Alianza.

_____ (1996). *The Oxford Francis Bacon* vol VI: *Philosophical studies*, c.1611-c.1619. Rees, G. y Edwards, M. (eds.). Abreviado como OFB. Oxford, Clarendon.

_____ (2000a). *The Oxford Francis Bacon*, vol IV: *The advancement of learning*. Kiernan, M. (ed.). Abreviado como OFB. Oxford, Clarendon.

_____ (2004). *The Oxford Francis Bacon*, vol XI: *Instauratio magna*, part II: *Novum organum* and associated texts. Rees, G. y Wakely, M. (eds.). Oxford, Clarendon. Abreviado como OFB.

_____ (2011). *La gran restauración (Novum organum)*. Traducción, introducción y notas: Miguel Ángel Granada. Madrid, Tecnos.

_____ (2014). *La sabiduría de los antiguos*. Traducción, introducción y notas: S. Manzo. Madrid, Tecnos.

Burgersdic, F. (1637). *Idea philosophiae tum moralis, tum naturalis: sive epitome compendiosa utriusque ex Aristotele excerpta et methodice disposita*, Oxford, Turner.

Case, J. (1600). *Ancilla philosophiae, seu epitome in octo libros physicorum Aristotelis*. Francfort, Andreas Wechel.

Céard, J. (1996 [1977]). *La nature et les prodiges: l'insolite au XVII^e siècle*. Ginebra, Librairie Droz.

Conimbricenses (1596). *Commentariorum Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, 2 vols. Colonia, Zetzner.

- Cooper, J. (1987). Hypothetical necessity and natural teleology. Gotthelf A. y Lennox J. (eds.), *Philosophical issues on Aristotle's biology*, pp. 243-274. Cambridge, Cambridge University Press.
- Copenhaver, B. (1988). Astrology and magic. Schmitt Ch. y Skinner Q. (eds.), *The Cambridge companion of Renaissance philosophy*, pp. 264-300. Cambridge, Cambridge University Press.
- Daston, L. (1981). Marvelous facts and miraculous evidence in early modern Europe. *Critical inquiry*, núm. 18, pp. 93-124.
- Daston, L. y Park, K. (1998). *Wonders and the order of nature, 1150-1750*. Nueva York, Zone Books.
- Della Porta, G. B. (1644). *Magiae naturalis libri viginti*. Leiden, Hieronimus Vogel.
- Eamon, W. (1994). *Science and the secrets of nature: Books of secrets in medieval and early modern culture*. Princeton, N. J., Princeton University Press.
- Eustaquio a Sancto Paulo (1660). *Summa philosophiae quadripartita, De rebus dialecticis, ethicis, physicis et metaphysicis*. Cambridge, Roger Daniel.
- Goalenius, R. (1613). *Lexicon philosophicum*. Francfort, Mathias Becker.
- Gotthelf, A. (1987). Aristotle's conception of final causality. Gotthelf A. y Lennox J. (eds.), *Philosophical issues on Aristotle's biology*, pp. 204-243. Cambridge, Cambridge University Press.
- Keckermann, B. (1623). *Systema physicum, septem libris adornatum*. Hannover, Petrus Antonius.
- Lennox, J. (1984). Aristotle on chance. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, núm. 66, pp. 52-60.
- Magirus, J. (1646). *Physiologiae peripateticae libri sex cum commentariis*. Francfort, Bringer.
- Mansion, A. (1945). *Introduction a la physique aristotélicienne*. Paris - Lovaina, Vrin, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- Manzo, S. (2006). Los "desvíos" de la causa final: los monstruos según el aristotelismo del siglo XVII. *Actas de las VI Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos*, pp. 121-127. Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Ediciones al Margen.

- _____ (2007). Los monstruos y sus causas en los comienzos de la Modernidad. El caso de los Jesuitas de la Universidad de Coimbra. *Actas de III Jornadas de reflexión "Monstruos y monstruosidades"*. Edición CD. Buenos Aires, Instituto de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- _____ (2019). Monsters, laws of nature, and teleology in Late-Scholastic textbooks. Omodeo, P. y Garau, R. (eds.), *Contingency and natural order in early modern science*, pp. 61-92. Cham, Springer.
- Pereira, B. (1585). *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim, qui plurimum conferunt, ad eos octo libros Aristotelis, qui de Physico auditu inscribuntur, intelligendos*. Londres, Porta.
- Plinio (1938-1962). *Natural History*, 10 vols. Trad. H. Rackham et al. Londres - Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Ross, D. (1998). *Aristotle Physics*. Revisión, introducción y comentarios: W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press.
- Rossi, G. (2011). *El azar según Aristóteles: Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Sankt Augustin, Academia-Verlag
- Snider, A. (1994). *Origin and authority in seventeenth-century England: Bacon, Milton, Butler*. Toronto - Buffalo - Londres, University of Toronto Press.
- Sorabji, R. (1980). *Necessity, cause, and blame. Perspectives on Aristotle's theory*. Londres, Duckworth.
- Suárez, F. (1961). *Disputaciones metafísicas*, tomo III. Edición y traducción: Rábade Romeo, S., Caballero Sánchez, S. y Puigcerver Zanón, A. Madrid, Gredos. Primera edición *Metaphysicarum disputationum...* (Salamanca, 1597).
- Toledo, F. (1580). *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros Aristotelis De physica auscultationibus*. Venecia, Iunta.
- Velcurio, J. (1558). *Commentariorum libri iiii in Aristotelis Physicen: nunc recens summa fide exactaque diligentia castigati et excusi*. Londres, Theobaldo Pagano.
- Weeks, S. (2007). Francis Bacon and the art-nature distinction. *Ambix*, núm. 54, pp. 117-145.
- Wieland, W. (1992). *Die Aristotelische Physik*. Gotinga, Vandenhoeck u. Ruprecht.