

*Thémata. Revista de Filosofía. Número 44. 2011*

## UNA PROTOBIOÉTICA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII: El caso del Padre Feijoo y sus escritos médicos y biológicos

José Manuel Rodríguez Pardo. Gijón

**Resumen:** La Bioética es una nueva y reciente disciplina basada en los avances científicos y tecnológicos contemporáneos. Sin embargo, muchos de sus principios son reconocibles en la filosofía y teología escolásticas. En este caso, en la filosofía del Padre Feijoo, cuyas obras *Teatro Crítico Universal* (1726-1739) y *Cartas Eruditas y Curiosas* (1742-1760), podemos encontrar muchas cuestiones bioéticas actuales.

**Abstract:** Bioethics is a new and recently discipline based in contemporary scientific and technological advances. But more of his principles are recognised in scholastic philosophy and theology. In this case, in the philosophy of benedictine Father Feijoo, in which works *Teatro Crítico Universal* (1726-1739) and *Cartas Eruditas y Curiosas* (1742-1760), we can find very much bioethics questions today.

### ***1. La Teología y Filosofía escolásticas y su relación con la Bioética.***

La Bioética es, en su sentido más primigenio, una «Ética de la Vida» según su acuñador, Van Rensselaer Potter, en su famoso artículo de 1970 «Bioethics: The science of survival», definición que reaparecerá en su libro de 1971 *Bioethics: Bridge to the future*, confirmando su paternidad. Se trata de una relación entre Medicina, Ecología y Biología con vistas a la supervivencia humana que después André Hellegers tomará en un sentido distinto, en relación con la ética médica. Esta disciplina surgió en un momento histórico en el que determinadas ciencias biológicas y tecnologías relacionadas (sobre todo médicas y alimentarias), habían alcanzado un desarrollo muy importante que permitía el aumento exponencial de la cantidad humana (ya por entonces unos cuatro mil millones sobre el planeta; hoy cerca de los siete mil millones de almas); número de habitantes del planeta que planteaba la supervivencia de la especie humana en reuniones tales como el Club de Roma de 1974, paralelamente a la crisis del petróleo de 1973.

No obstante, el surgimiento de la Bioética en ese momento histórico no implica que su argumentario y sus fundamentos hubieran aparecido *ex nihilo* en medio de esa crisis, sino que muchos de ellos partían de la tradición occidental, concretamente de la tradición cristiana. Uno de los autores pertenecientes a esta tradición, hoy caído en el olvido, es el padre benedictino español Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), autor del *Teatro Crítico Universal* (1726-1739) y de las *Cartas Eruditas y Curiosas* (1742-1760)<sup>1</sup>, obras en las que plantea cuestiones de

1 Existe edición digital desde noviembre del año 1998 a cargo del *Proyecto Filosofía en Español*, <http://www.filosofia.org/bjfi/index.htm>. En adelante, usaré de las siglas TCU para

Medicina y Biología que pueden identificarse, *mutatis mutandis*, con los problemas bioéticos actuales.

Para aclarar estas cuestiones, habremos de explicar cómo se entendían las disciplinas biológicas en el siglo XVIII, en el contexto no sólo de la teología escolástica, de inspiración aristotélica, sino de la propia medicina de la época. Aristóteles fue el primero que dividió las distintas disciplinas relativas a los cuerpos en físicas, químicas y biológicas, según la teoría de los tres grados de abstracción, cuyo primer grado sería el movimiento (el de la materia sensible, que incluiría también a los vivientes corpóreos), el segundo grado la matemática (la materia inteligible) y el tercer grado el de las formas puras (que incluirían a los vivientes no corpóreos, las *almas racionales*)<sup>2</sup>. La Física (del griego *physein*, llegar a ser) sería concebida así por Aristóteles como *ciencia* del movimiento, dividida según las clases del mismo: el *local* o de traslación sería relativo al tratado de *Física*; el movimiento de alteración sería el *cualitativo*, lo que correspondería con la Química actual (el tratado *De generatione et corruptione*) y finalmente el *vital* o cuantitativo, sobre el aumento y disminución, estaría incluido bajo el tratado *De anima* (que en el caso del alma racional derivaría en la *Metafísica*).

Pero ante todo el tratado aristotélico *De anima* tiene una referencia tan positiva como su etimología: el término latino *anima* señala directamente al animal, como ser vivo por excelencia, dotado de vida subjetiva o sensitiva (de *psique*), por encima de las plantas, que según la doctrina aristotélico-escolástica sólo tienen vida vegetativa, pero ambos por debajo del hombre como ser dotado de *alma racional*: el «animal racional» de la lógica predicamental de Porfirio. Así, el alma va asociada a los seres vivos, al «principio de la vida», tal y como señala la famosa definición aristotélica: «el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida»<sup>3</sup>. Y además el Alma es, según el Filósofo por antonomasia, «aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente»<sup>4</sup>.

Y precisamente las dos definiciones que señala Aristóteles servirán, por un lado, para definir a dos grupos doctrinales enfrentados que derivan de sus tesis. Por un lado los escolásticos, quienes no se conforman con la sentencia de

referirme al *Teatro Crítico Universal*, y *CEC* para citar las *Cartas Eruditas y Curiosas*.

2 «Pero la materia puede ser inteligible o sensible, y el enunciado tiene siempre de una parte materia y de otra acto; por ejemplo, el círculo es una figura plana. Y todas aquellas cosas que no tienen materia, ni inteligible ni sensible, son directamente una unidad de cada una, como también directamente "algo", "esto", "cual", "cuanto". Por eso no figuran en las definiciones ni el Ente ni el Uno. Y la esencia es directamente algo uno y también un ente. Por eso ninguna de estas cosas tiene otra causa de ser algo uno ni de ser un ente. Pues cada una es directamente un ente y algo uno, no como si el Ente y el Uno fueran su género ni como si fueran separables de las cosas particulares». Aristóteles, *Metafísica*, Libro VIII, 1045a30-1045b5.

3 Aristóteles, *Acerca del Alma*. Libro II, 1, 412a20-23.

4 Aristóteles, *Acerca del Alma*. Libro II, 1, 414a12.

Aristóteles que afirma que el Alma humana muere con el cuerpo. Concebida el Alma como principio intrínseco de movimiento, y no extrínseco como en los seres inertes, como entidad dotada, como la del resto de vivientes, de facultad vegetativa, sensitiva e intelectual, en el caso del hombre se supondrá que es una forma inmortal que se encuentra ligada al cuerpo hasta el fallecimiento, para posteriormente sobrevivirle; tesis que defenderán Feijoo y otros muchos teóricos escolásticos aún en el siglo XVIII.

Pero también, por otro, a quienes conciben que si el Alma hace que vivamos, sintamos y razonemos, el Alma misma, sin mediación de ninguna facultad o sentido corpóreo, será ella misma la vida. Por lo tanto, si el alma humana es espiritual, los animales, en tanto que corpóreos, serán elementos inertes, puras máquinas, y la única vida existente la de los espíritus puros (Dios, los ángeles, el hombre). Tradición que usaba el materialismo más grosero (el de aristotélicos como Dicearco y Estratón) para justificar el espiritualismo del hombre: San Agustín será el iniciador de estas tesis, que continuarán el médico español Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita* (1554) y posteriormente Descartes y discípulos suyos como el monje Oratoriano Nicolás Malebranche.

Por el contrario, Feijoo también postula la posibilidad de que los animales sean capaces de razonar en su discurso «Racionalidad de los brutos»<sup>5</sup>. En esta obra localiza comportamientos en los animales que son más que sensitivos. Y, una vez constatado que lo que no es sensitivo ha de ser racional, según el árbol predicamental porfiriano, fijista («las especies son creadas por Dios»), que se manejaba en aquella época, tales conclusiones obligaban a considerar también como *animal racional* al bruto, esto es, al animal irracional<sup>6</sup>. Es decir, equiparar a hombres y animales en la *Scala Naturae* del naturalista Carl Linneo<sup>7</sup>.

De hecho, varios autores escolásticos, como el jesuita Rodrigo de Arriaga en el siglo XVII, afirmaban que *racional* no era una diferencia específica respecto al hombre, sino un género común a todos los vivientes, tanto corpóreos (hombres y animales) como, desde una perspectiva espiritualista, incorpóreos (ángeles y

5 Feijoo, Benito Jerónimo, «Racionalidad de los brutos», *Teatro Crítico Universal*, Tomo III (1729), Discurso 9º.

6 Un análisis sobre este discurso del Padre Feijoo en Rodríguez Pardo, José Manuel, *El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo*. Oviedo, Ed. Pentalfa-Biblioteca Filosofía en Español, 2008.

7 «Supuesto esto, arguyo así lo primero. Hay en los brutos acciones que son efectos de alma más que sensitiva: Luego hay acciones que son efectos de alma racional. La consecuencia consta; porque no habiendo en la sentencia común, que impugnamos, más que tres clases de almas, vegetativa, sensitiva, y racional, así como la que fuere menos que sensitiva no puede ser más que vegetativa; la que fuere más que sensitiva no puede menos de ser racional. Pruebo, pues, el antecedente. Hay en los brutos acciones que son más que sensaciones, o de jerarquía superior a las sensaciones: luego son efectos de alma más que sensitiva. Consta también esta consecuencia, porque la causa no puede dar al efecto más de lo que tiene en sí misma; por consiguiente alma que no es más que sensitiva no puede producir actos que sean más que sensaciones». Feijoo, B. J., *TCU*, Tomo III (1729), Discurso 9º, §. IV, 23.

Dios)<sup>8</sup>. La diferencia específica se encontraría en la cualidad de su discurso: mientras el *logos* animal (en el mismo sentido que afirmó San Agustín) es muy limitado, el del hombre, en tanto que espíritu no ligado necesariamente al cuerpo, conoce infinitas posibilidades. Feijoo, en tanto que espiritualista, ve que la racionalidad no constituye diferencia específica entre el hombre y el resto de los animales, lo que obliga a formular un nuevo árbol predicamental.

Sin embargo, estas diferencias entre hombres y animales no eran las más significativas, pues desde la lógica porfiriana la racionalidad es una característica zoológica más, que no marca diferencias esenciales dentro de las concepciones del siglo XVIII. Las diferencias entre hombres y animales se encuentran en el orden sobrenatural, el de la Gracia santificante que otorga Dios a los hombres. Desde el punto de vista de la Iglesia católica, como intérprete de la verdad que predicó la Segunda Persona de la Trinidad, Jesucristo, el hombre puede trascender su Naturaleza pecaminosa y salvarse. El sentido del hombre y de sus obras están directamente relacionados con esa salvación de su *alma* por medio de la Gracia, acción que justifica su papel en el mundo y lo distingue de los animales. La perspectiva cristiana, en resumen, supone la Gracia santificante como una serie de virtudes morales e intelectuales que le diferencian del animal, las virtudes teologales Fe, Esperanza y Caridad, que busca devolver al hombre a su estado natural, que según la tradición cristiana es el del paraíso.

Así, la Iglesia católica supone que la revelación no es privilegio de una sociedad política determinada, trascendiendo la visión del *animal político* aristotélico y situándose en la perspectiva del hombre *cosmopolita* estoico. De hecho, el cristianismo necesitó del Imperio Romano y del Imperio Español, entre otras sociedades destacadas, para poder expandirse por todo el planeta, pero como instrumentos para propagar su fe, tanto en la Europa definida por el Imperio Romano como después por el Imperio Español en América, que una vez descubierta en 1492 y «globalizado» el mundo por Juan Sebastián Elcano en 1521, abre el camino para la evangelización de todo el orbe.

## **2. La protobioética del Padre Feijoo.**

Y es precisamente en el siglo XVIII la distinción entre Naturaleza y Gracia, la que nos permite demarcar las líneas divisorias entre una Bioética pensada como supervivencia de la especie humana dentro de la ecología (como la de Van

<sup>8</sup> «Respondo primo, negando sequelam: nam rationale, prout est differentia hominis, denotat eum non utcumque, sed per se esse discursivum; at Angelos non est nisi per accidens discursivos, quod sufficit, ut non dicatur eadem Angeli & hominis differentia. [...] Animal aliud est intellectivum, aliud non intelletivum, & tamen *intellectivum* in omni sententia est commune Angelo, Deo, & homini, qui sunt sub diversis generibus». Arriaga, Rodrigo de, S. J., *Disputationum Theologicarum in primam partem divi thomae*. Tomus Secundus. Ludguni, 1669. Sumptibus Laurentii Anisson. Disp. XI, Sect. VIII, De discursu angelorum, n. 65, Subs. II.

Rensselaer Potter) y una Bioética entendida en el sentido tradicional de la Ética, más concretamente de la Ética médica (como la de André Hellegers), entre lo que hoy denominaríamos como Bioética *anantrópica* y Bioética *antrópica*<sup>9</sup>.

Y en efecto, la doctrina de la Gracia santificante es sumamente importante en la época de Feijoo, pues realmente las aplicaciones bioéticas acerca de la salvación de fetos y de su consideración de humanos, están implicadas en la recepción de la Gracia santificante de parte de los recién nacidos. De hecho, como afirmaba San Agustín, el bebé que no había recibido la Gracia a través del bautismo, al no haber realizado ninguna obra que permitiera juzgar si iba a recibir la salvación eterna o no, quedaba en el purgatorio, negando la doctrina de Pelagio sobre el particular, que consideraba pecaminosa:

«Se trata ahora del alma de un niño que no llegó a la edad en que podía hacer uso del libro albedrío y que desde su infusión en el cuerpo hasta que fue librada de él, sin haber recibido el bautismo, no tenía otro motivo de condenación más que el pecado original [...]. Por el contrario, si pretendiendo eludir estas cuatro cuestiones, rechazadas por la recta razón, es decir, si no atreviéndose a afirmar o bien que Dios hace pecadoras a las almas que estaban sin pecado, o que se les borra el pecado original sin el sacrificio de Cristo, o que ellas pecaron en un estado anterior a su unión con el cuerpo, o, por último, que tales almas son condenadas imputándoseles pecados que nunca cometieron; si no atreviéndose a sostener esas proposiciones, que realmente no pueden ser sostenidas, dijera que los niños no contraen el pecado original y no tienen ningún motivo para ser condenados aunque mueran sin el sacramento del Bautismo, incurriría inexorablemente en la detestable herejía pelagiana»<sup>10</sup>.

Así, afirma Agustín, todos pecaron con el primer hombre, pero ese «todos» se refiere a la carne, puesto que se transmite por generación el cuerpo; así «carne de mi carne», «huesos de mis huesos», pero no «espíritu de mi espíritu»<sup>11</sup>. Así, el hombre peca al unirse al cuerpo pecaminoso, pero se libra del pecado gracias a la Gracia que confiere el bautismo. No se puede ver el pecado en presciencia, por eso Dios «castigó» al alma del hombre al encerrarla en un cuerpo pecaminoso y dotarla de libre albedrío, de capacidad de pecar libremente<sup>12</sup>.

Dadas estas premisas básicas que nos ofrece San Agustín, no es difícil entender por qué en una sociedad católica era básico saber cuándo bautizar y a

9 Distinción extraída de la obra de Bueno, Gustavo, *¿Qué es la Bioética?* Ed. Pentalfa-Biblioteca Filosofía en Español, Oviedo, 2001, pp. 12-13: «Aquí es donde es preciso distinguir las dos grandes corrientes, más o menos latentes, en las que se diversifican de hecho las escuelas de Bioética: la que pone el objeto práctico último de la Bioética en la vida humana (lo que no excluye el "control de la natalidad" de esa vida) y la que pone el objeto práctico último en la vida en general, en la Biosfera. Llamaremos, respectivamente, a estas dos corrientes, Bioética antrópica y Bioética anantrópica».

10 San Agustín, «Del alma y su origen», I, 13, 16, en *Obras completas de San Agustín*, Tomo III: «Obras filosóficas». Madrid, Ed. BAC, 1971.

11 San Agustín, *ibidem*, I, 17, 28.

12 San Agustín, *ibidem*, I, 7, 7.

quiénes hacerlo. Así lo señala el benedictino Feijoo a propósito de los monstruos o fetos nacidos sin tener la forma canónica habitual del cuerpo humano. Y el criterio para determinar si lo nacido es o no un ser humano, es el típicamente aristotélico de la forma que recibe la materia. Un ser sin forma humana no es un feto.

Incluso Feijoo, pese a sostener la doctrina fijista de las especies animales propia de su época (las especies son creadas por Dios y se mantienen inalteradas), supone que no existe barrera entre especies distintas, pudiendo ambas concebir entre sí y obtener descendencia fértil, como también afirmaba el naturalista Linneo. Esta situación crea controversia sobre quién debe recibir los dones del bautismo para poder optar a la Gracia divina. Feijoo señala que han de ser bautizados los hijos de madre humana y bruto masculino<sup>13</sup>, pues contradiciendo a los Teólogos Morales, quienes señalan que han de bautizarse los hijos de másculo bruto y hembra racional:

«La razón que dan es, porque en el primer caso hay duda, si el parto es humano, o no, por ser dudoso, si el semen femenino concurre activamente a la generación», lo que significa que «es contra una regla común de los Teólogos Morales, los cuales tratando de los sujetos capaces del Bautismo, dicen, que éste se debe administrar debajo de condición a los hijos de másculo racional, y hembra bruta; mas no a los hijos de másculo bruto, y hembra racional. La razón que dan es, porque en el primer caso hay duda, si el parto es humano, o no, por ser dudoso, si el semen femenino concurre activamente a la generación. En el segundo ciertamente no es humano, por ser cierto, que el semen viril es indispensablemente para la generación del hombre»<sup>14</sup>.

El benedictino, por su parte, no niega que en «toda generación animal natural es preciso el influjo de semen masculino; pero que ese haya de ser necesariamente de la misma especie del generando, no hay razón física, que lo convenza. Puede ser que la aura vivífica masculina, que excita la fecundidad de la hembra, sólo se termine formalmente a la razón común de animal; y que la determinación de la especie venga solo del influjo materno: *Si licet, in parvis, exemplis grandibus uti*»<sup>15</sup>. De hecho, según afirma el propio autor, en el Misterio de la Encarnación la fecundación fue sobrenatural y por lo tanto explicable solamente en el ámbito de la Gracia divina, y no por las leyes físicas; sin embargo, el engendro, Cristo, nació de parto natural:

«No hay duda que la generación de Cristo fue milagrosa; mas supuesta la acción sobrenatural del Omnipotente, que suplió el concurso varonil, para que hubiese sin él verdadera generación, no fue milagroso, sino natural, que el engendrado fuese hombre. Quiero decir, el que María engendrarse fue obra de la gracia: supuesto aquel milagro, el

13 Feijoo, B. J., «Paradojas políticas y morales», *Teatro Crítico Universal*, Tomo VI (1734), Discurso 1º, Paradoja Catorce, 134-144.

14 Feijoo, B. J., *TCU*, VI, 1º, 134.

15 Feijoo, B. J., *TCU*, VI, 1º, 136.

que fuese hombre el término de la generación se debía al ser específico de María. Luego la determinación específica puede provenir únicamente del influjo materno»<sup>16</sup>.

Una vez destacada la importancia del elemento femenino en la generación del feto, Feijoo defiende el *ovismo* como sistema de generación de todos los seres vivos. La generación *ex ovo*, es decir, del huevo, aunque en el caso de los seres humanos sería del ovario, la define así el benedictino:

«Es hoy opinión muy valida entre los Físicos, que la generación de todos los animales viene de verdadero huevo; de modo, que lo que antes se juzgaba propio de las aves, y peces, hoy se cree común a todos los brutos terrestres, y aun al hombre. Esta opinión no se funda en meras conjeturas, o racionios ideales, sino en experimentales observaciones de varios insignes Anatómicos, que en muchos cadáveres abiertos de mujeres vieron aquellos minutísimos huevecillos, de donde viene su fecundidad: y así a los receptáculos, donde están depositados, en vez de la voz con que vulgarmente se expresan, común a los dos sexos, dieron el nombre de *Ovarios*; descubriéndose también felizmente las Tubas, llamadas *Falopianas* de su inventor Gabriel Falopio, por donde desprendidos los huevos con la comoción del placer venéreo, se encaminan al útero, que es la oficina donde de ellos se forman estas racionales admirables máquinas»<sup>17</sup>.

Así, siguiendo el aristotelismo, Feijoo asevera que esos ovarios, los «huevos humanos», ya tienen en potencia la forma humana, luego la materia seminal masculina no altera su finalidad:

«los huevos de cada especie de animales naturalmente están determinados, para que de ellos se formen animales de la misma especie de las hembras, donde están contenidos, y no de otra alguna. Pero esto no es menester admitir la otra sentencia célebre entre muchos modernos, que en todos los huevos, o semillas de animales, y vegetales afirman estar perfectamente organizados los vivientes, que nacen de ellas, [...], por lo que se experimenta en las semillas de las plantas (verdaderos huevos vegetales), las cuales están naturalmente determinadas a la producción de plantas de la misma especie de aquellas, donde están contenidas; siendo imposible, que de la semilla de un álamo nazca un laurel, u de la del cedro una encina. Lo segundo, porque la diferente colección de accidentes, que se nota en los huevos, o semillas de diferentes especies, muestra claramente (según la regla común de los Filósofos), que ellas son también entre sí diferentes en especie, por consiguiente determinada cada una a la producción de particular especie de vivientes. Lo tercero, porque aunque en la semilla no esté determinada la organización del viviente, no es dudable, que precede en ella una textura proporcionada para la formación del cuerpo orgánico; así, teniendo cada semilla, o huevo diferente textura de la de otra especie, debe corresponder, o formarse de ella diferente cuerpo orgánico, capaz precisamente de recibir forma de determinada especie»<sup>18</sup>.

16 Feijoo, B. J., *TCU*, VI, 1º, 136.

17 Feijoo, B. J., *TCU*, VI, 1º, 137.

18 Feijoo, B. J., *TCU*, VI, 1º, 138.

Por lo tanto, ha de afirmarse que, si el principio de la generación es el huevo (el ovario), lo que se forma en dicho ovario ha de ser un feto con forma humana y por lo tanto adecuado para recibir el bautismo: «Siendo, pues, repugnante, por las razones alegadas, que del huevo, o semilla, contenida en el ovario de la mujer, se forme individuo, que no sea de la especie humana, aun cuando se siga generación por la commixión de la mujer con un bruto, será el nacido, no de la especie del másculo, sino de la de la hembra: luego se deberá bautizar»<sup>19</sup>. Por ello, es indiferente que el concurso de la mujer en la generación sea activo o pasivo. «¿Qué importa esto, si el concurso activo del másculo no determina la especie, y el pasivo de la hembra la determina, como parece consta de lo que habemos alegado? Esto es lo que únicamente se debe atender para la resolución de si se ha de conferir el Sacramento del Bautismo al parto, o no»<sup>20</sup>.

Así, suponiendo que no hay barrera para la descendencia fértil, pues es posible la fecundación de híbridos, surgen dudas que el propio benedictino considera no se deben admitir. La primera, si hay que bautizar al feto resultante de un parto producido tras relaciones sexuales de la mujer con un animal «no debajo de condición, sino absolutamente», y la segunda, si el parto de una hembra bruta relacionada con un hombre, «no puede ser bautizado, ni absolutamente, ni debajo de condición». Sin embargo, Feijoo afirma que «ni uno, ni otro consiguiente se infiere, porque la sentencia de la generación *ex ovo*, en que fundamos el que la determinación de las especie viene de la hembra, y no del másculo, no sale de la esfera de probable; [...] todo lo que se infiere es, que debe bautizarse debajo de condición el feto de másculo bruto, y hembra humana, dejando asimismo lugar para que también debajo de condición se bautice el feto de másculo humano, y hembra bruta»<sup>21</sup>.

Y aunque siga habiendo dudas de «si es, o no humano el feto que viene de la comixión de mujer con bruto, y entretanto que en esto hay duda, se debe administrar el bautismo condicionalmente», y pese a que el elemento masculino concorra de forma activa a la generación, nada garantiza que sea necesario tal concurso. «¿Pero quién sabe con certeza, que este concurso activo sea absolutamente indispensable? ¿Qué evidencia hay de que substituyéndose en su lugar la actividad de un bruto, no baste el influjo de la mujer para determinar la especie?». Pues, si en el ovario ya está preformado el feto, «ministrando ella la materia para la generación, que ésta sea huevo, que no, es verisimil, que esta materia, al depositarse en la matriz de la mujer, viene ya dotada de tales disposiciones, que sólo puede servir a organización propia de la especie humana. Parece, que la materia seminal femínea en hembras de distinta especie debe ser diversa; y esta diversidad, como correspondiente a la distinción específica de las

19 Feijoo, B. J., *TCU*, VI, 1º, 139.

20 Feijoo, B. J., *TCU*, VI, 1º, 140.

21 Feijoo, B. J., *TCU*, VI, 1º, 141.



hembras, no puede menos de ser determinativa de la forma del feto a la misma especie de la madre»<sup>22</sup>.

Semejantes conclusiones son propias de una doctrina fijista que sin embargo, al igual que la de Linneo, no postula una barrera entre especies distintas. Incluso el benedictino postula el transformismo, como si fuera Lamarck, en algunos de sus discursos. Es el caso de un supuesto «hombre anfibio» que adquirió el carácter de respirar bajo el agua por nadar en el mar, localizado en la localidad española de Liérganes<sup>23</sup>. Sin embargo, tanto el ovismo como la ausencia de barreras entre especies llegando al caso del transformismo, son doctrinas que se mantienen dentro de la órbita del espiritualismo, es decir, de la afirmación de vivientes no corpóreos, ya sean ángeles, almas espirituales, etc. Todos ellos creados por Dios. Es decir, la perspectiva de un árbol predicamental porfiriano, el mismo que el de Linneo.

### **3. La protobioética católica del Padre Feijoo en contraste con el Principalismo y el Casuismo.**

Situaremos, por lo tanto, el interés de Feijoo en comprobar cómo las cuestiones bioéticas implican tomar partido, de tal modo que el teólogo y el sacerdote confluyen en el médico de entonces, que a su vez, desde sus presupuestos, ejerce como experto en una suerte de *protobioética*. Como dirá el propio Feijoo, abundando en esta relación entre la medicina y la teología, el teólogo (el filósofo en el fondo) es como el médico del Alma humana: «La Teología Moral, que es la Ciencia Médica de las Almas, tiene innumerables analogías con la Ciencia Médica de los cuerpos»<sup>24</sup>. Sin perjuicio de reconocer que la Bioética como disciplina sólo puede surgir a causa del gran desarrollo científico, tecnológico y demográfico del siglo XX, hemos de considerar que el benedictino es un importante precedente y analizar sus doctrinas, rescatando lo que sea aplicable actualmente.

Tal *rescate* lo realizaremos desde la comparación con los dos grandes grupos de corrientes bioéticas: el Principalismo y el Casuismo. Posiciones surgidas poco después de la famosa acuñación de Potter del término Bioética. Concretamente, en 1974 el Congreso de los E.E.U.U. formó la *National Commission for the Protection of Human Subjects of biomedical and behavioral Research*, para identificar los principios éticos básicos que orientasen la investigación con seres humanos en biomedicina y estudio de la conducta. Pero no hay que olvidar que la Comisión disponía de los antecedentes del Código de Nuremberg, de 20 de agosto

22 Feijoo, B. J., *TCU*, VI, 1º, 143.

23 Feijoo, B. J., «Examen filosófico de un peregrino suceso de estos tiempos», *TCU*, Tomo VI (1734), Discurso 8º.

24 Feijoo, B. J., «Importancia de la ciencia física para la moral», *Teatro Crítico Universal*, Tomo VIII (1739), Discurso 11º, §. I, 1.

de 1947, y de la Declaración de Helsinki, de junio de 1964, cuyos caminos sin embargo resultaban de difícil aplicación.

Tras más de cuatro años de trabajo, el 18 de abril de 1979, la comisión publica el denominado *Informe Belmont*, donde se propone un camino complementario a los códigos previos, con la aceptación de tres principios que aporten las bases para interpretar algunas reglas específicas. Estos principios son: *Principio de Autonomía* (o Principio del respeto por las Personas), *Principio de Beneficencia* y *Principio de Justicia*. Pese a su generalidad, estos tres principios se orientaban al consentimiento informado para el paciente, la evaluación del riesgo y el beneficio y la selección de los sujetos.

A raíz de este informe, se publican los *Principles of Biomedical Ethics* de T. Beauchamp y J. Childress<sup>25</sup>, dos de los miembros de la comisión, en el mismo año 1979, desarrollando los tres principios del Informe Belmont y ampliándolos a cuatro: Principio de Autonomía, Principio de Beneficencia, Principio de No Maleficencia y Principio de Justicia. Estos principios son herencia de la tradición cristiana y principalmente católica, pese a que también se los ha identificado con las tesis de la moral kantiana. De hecho, los autores consideran el *Principio de Autonomía* como el fundamental, en línea con la distinción kantiana de la moral como autónoma y no heterónoma, libre de cualquier influencia material y basada en principios internos al individuo, aunque no niegan la libertad externa<sup>26</sup>. En suma, el imperativo categórico kantiano: «obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal»<sup>27</sup>.

El *Principio de Beneficencia* aparece con Beauchamp y Childress como desdoblado y junto a él el de *no maleficencia*. El *principio de beneficencia* implica promover el bien y la realización de los demás. Beauchamp y Childress lo dividirían en principio de la beneficencia positiva, que nos obliga a obrar benéficamente a favor de los demás, y el principio de utilidad, que nos obliga a contrapesar los beneficios e inconvenientes para elegir lo más favorable, pues algunas intervenciones médicas, que son básicas para lograr la beneficencia del sujeto, conllevan riesgos.

El *principio de no maleficencia* sería la obligación de no hacer daño intencionalmente, la máxima hipocrática del *primum non nocere*. Según la tradición medieval: «haz el bien y evita el mal»<sup>28</sup>. El *principio de no maleficencia* impone una obligación negativa: la prohibición de hacer el mal o daño, aunque los

25 Hay traducción española: Beauchamp, Tom y Childress, J., Principios de ética biomédica. Barcelona, Ed. Masson, 1999.

26 «La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma». Kant, M., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1983, p. 28.

27 Kant, M., *op. cit.*, p.72.

28 «Declinare a malo, et facere bonum, ad justitiam pertinent, ut eius partes, secundum propriam rationem boni et mali». Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 79, art. 1. c.

autores no lo toman según el carácter absoluto que tienen los preceptos negativos de la ley natural en la teología moral católica. En el caso de la investigación médica, se trata de proteger los derechos ajenos, prevenir los daños a terceras personas o rescatarlas cuando están en peligro.

El *principio de justicia* se refiere a lo que desde la tradición aristotélica se denomina como justicia distributiva; la injusticia conlleva una omisión o comisión que deniega o quita a alguien aquello que le era debido, que le correspondía como suyo, bien sea porque se le ha negado a alguien su derecho o porque la distribución de cargas no ha sido equitativa, lo que influye en leyes fiscales, distribución de recursos, etc. De hecho, Beauchamp y Childress citan el criterio formal atribuido a Aristóteles (casos iguales se deben tratar igualmente y casos desiguales se deben tratar desigualmente). Este formalismo implica de hecho el trato de cada caso, el casuismo.

Pero, aparte del *principalismo* de Tom L. Beauchamp y James F. Childress, otros miembros de la comisión, como Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin, formaron el denominado modelo *casuístico*<sup>29</sup>. Jonsen, antiguo jesuita, era gran conocedor del casuismo español de los siglos XVI y XVII; por su parte, Toulmin, autor procedente de la tradición de la filosofía analítica anglosajona (concretamente, del *Segundo Wittgenstein*), había defendido una teoría de la racionalidad muy cercana en la práctica al casuismo de Jonsen. Para ambos, los tres principios fijados tras una gran discusión lo fueron por estar enraizados en las tradiciones morales de la civilización occidental y por reflejar las decisiones de los miembros de la Comisión en cuestiones particulares de investigación con fetos, niños o enfermos. Era una forma de resolver múltiples casos.

La propuesta básica de esta casuística es la de analizar diversas situaciones concretas en las cuales podrían descubrirse principios. En cualquier caso, no había una teoría ética universal y absoluta, sino distintas formas de probable aplicación, según las circunstancias, en oposición al intelectualismo moral que parecía deducirse del principalismo de Beauchamp y Childress. Esto suponía remontarse a la tradición aristotélica de la deliberación (*boúlesis*) sobre casos concretos. Aristóteles señala que la deliberación ha de realizarse siempre a la vista de las circunstancias concretas. Sería una *ética de la virtud*, basada en hábitos, frente a una *ética intelectualista*, de principios.

En base a esta imposibilidad de principios absolutos, Tristram Engelhardt distingue en su obra *Los fundamentos de la Bioética*<sup>30</sup> entre los «amigos morales», esto es, los grupos humanos agrupados en torno a preceptos religiosos, y por otro lado la bioética secular que funda su valor en ser un procedimiento para la convivencia, los que denomina como «extraños morales»<sup>31</sup>. Esta dicotomía entre ambos grupos parece insoluble sobre los principios a aplicar, salvo que

29 Su obra de referencia es Jonsen A. y Toulmin, S., *The Abuse of Casuistry: a history of moral reasoning*. Berkeley, Universidad de California, 1988.

30 Engelhardt, Tristram, *Los fundamentos de la Bioética*. Barcelona, Ed. Paidós, 1995.

31 Engelhardt, Tristram, *op. cit.*, p. 455.

consideremos la ética como el instrumento o el modo de solución de esas controversias, distinguiendo entre una ética secular formal<sup>32</sup> (carente de cánones universales) y una ética religioso-continuista (con un canon universal que sería la fe en Dios. Para resolver el problema habría que conseguir una ética secular dotada de contenido, algo imposible.

Pero Engelhardt considera que la moral de procedimiento podría fundamentar una bioética de procedimientos, lo que enlazaría con el casuismo de Jonsen y Toulmin, una «ética procesual», que aspiraría a formar una suerte de *minima moralia*, unos acuerdos base acerca del procedimiento a seguir para crear las normas. En suma, una «visión moral que pueda ser compartida por extraños morales, por las personas razonables como tales»<sup>33</sup>. De alguna manera, Engelhardt nos está diciendo que los principios no pueden ser absolutos, sino que presuponen una casuística concreta para su aplicación; los casos impondrían unas reglas limitadoras de los principios de beneficencia, autonomía y justicia según distintas circunstancias.

#### **4. Principalismo y casuismo en el Padre Feijoo.**

##### **4.1. Principio de Autonomía.**

Volviendo al caso del Padre Feijoo, podríamos señalar que los principios del Informe Belmont están limitados o conformados por la distinción entre «amigos morales» y «extraños morales» que obliga a la formación de una *minima moralia*. Y es más, que estos principios y su limitación son identificables en los textos del benedictino. Así, para no caer en el formalismo kantiano del imperativo categórico y la autonomía de la conciencia individual, el *principio de autonomía* habrá de partir de los individuos humanos definidos según el canon corpóreo individual, heredado de la medicina clásica griega, sin perjuicio otras identidades nuevas (la identidad genética del ADN, por ejemplo). Pero este *principio de autonomía* ha de fundarse en un hecho notorio: la diversidad de cerebros de los distintos individuos. Esto implica que un feto nacido anencefálico no puede ser considerado un sujeto parte de la Bioética. El Padre Feijoo lo señala claramente al afirmar que es el cerebro y no el corazón, negando la autoridad de Aristóteles, el centro de la vida:

«Pero aunque la autoridad de Aristóteles arrastró en este punto casi a todos los Filósofos de los siglos pasados; hoy, con mucha razón, reclaman contra él, y contra ellos muchos Físicos modernos, a quienes, sin la menor perplejidad, agrego mi dictamen. Lo primero, que el corazón sea principio del sentido, y movimiento, es un error tan grande, que se debe admirar, que haya caído en tan grande hombre. Los nervios son los instrumentos de toda sensación, y movimiento; y es visible, que los nervios no tienen su origen en el corazón, sino en el cerebro. Lo segundo, de aquí se infiere, que tampoco el corazón, sino el cerebro, es principio de la nutrición; porque ésta pende de tales, y tales

32 Engelhardt, Tristram, *op. cit.*, p. 465.

33 Engelhardt, Tristram, *op. cit.*, p. 53.

movimientos, que en el cuerpo animado recibe el alimento, desde que entra en el estómago, hasta que segregada, y depurada con varias circulaciones la parte alimentosa, se incorpora, y fija en el viviente»<sup>34</sup>.

Como caso particular de la individualidad corpórea se presenta una cuestión de gran actualidad, ya planteada en tiempos de Feijoo, como es la de los gemelos siameses profundos, es decir, aquellos fetos unidos por alguna parte de su cuerpo, que planteaban más que nunca la pertinencia o no del canon prototípico humano. Es indudable que el *principio de beneficencia* es aplicable a los gemelos siameses, que son individuos humanos por tener partes comunes a los humanos canónicos; de hecho, el punto de vista católico del siglo XVIII opera con la misma regla actual del canon individual corpóreo actual: a cada individuo humano le corresponde una persona distinta, y a cada persona le corresponde un individuo. El benedictino reitera las mismas tesis en la revisión que realiza de un discurso suyo varios años después, señalando que «Dos fetos conglutinados, no es un cuerpo sólo, sino dos cuerpos conglutinados, porque cada feto es un cuerpo: y negar una verdad tan clara, es extravagancia suprema»<sup>35</sup>.

Todo ello se comprueba que en la medicina actual, pues los siameses, aunque el riesgo de fallecimiento sea alto, siempre intentan ser separados por el cirujano. Sería una suerte de *espiritualismo corporeista* la tesis de Feijoo, doctrina en la que a cada cuerpo canónico le corresponde un Alma. Así contempló el benedictino el caso de un feto de dos cabezas hallado en la ciudad de Medina Sidonia. Feijoo defiende que el *monstruo* no es un sujeto corpóreo con dos personas, sino que en realidad se trata de dos seres humanos unidos *per accidens*. En consecuencia, estos dos seres, siguiendo el canon corpóreo humano, han de tener dos pares de pulmones, dos corazones, etc<sup>36</sup>.

El benedictino aporta los datos recopilados por el monje alemán Juan Zahn, quien afirma que dispone de un catálogo de nada menos que treinta y cuatro

34 Feijoo, B. J., «Respuesta a la consulta sobre el Infante monstruoso de dos cabezas, dos cuellos, cuatro manos, cuya división por cada lado empezaba desde el codo, representando en todo el resto exterior, no más que los miembros correspondientes a un individuo solo, que salió a luz en Medina-Sidonia el día 29 de Febrero del año 1736. Y por considerarse arriesgado el parto, luego que sacó un pie fuera del claustro materno, sin esperar más, se le administró el Bautismo en aquel miembro», *Cartas Eruditas y Curiosas*, Tomo I (1742), Carta 6<sup>a</sup>, 34.

35 Feijoo, B. J., «Paradojas políticas y morales», *TCU*, Tomo VI (1734), Discurso 1<sup>o</sup>, Paradoja Catorce, 134, Nota (a), 8.

36 Feijoo, B. J., «Respuesta a la consulta sobre el Infante monstruoso de dos cabezas, dos cuellos, cuatro manos, cuya división por cada lado empezaba desde el codo, representando en todo el resto exterior, no más que los miembros correspondientes a un individuo solo, que salió a luz en Medina-Sidonia el día 29 de Febrero del año 1736. Y por considerarse arriesgado el parto, luego que sacó un pie fuera del claustro materno, sin esperar más, se le administró el Bautismo en aquel miembro», *Cartas Eruditas y Curiosas*, Tomo I (1742), Carta 6<sup>a</sup>.

siameses nacidos en su lugar de residencia<sup>37</sup>, con un ejemplo de dos siameses, además de los hallados en Medina Sidonia, en Inglaterra, cuyo comportamiento le compelió a pensar que se trataba de dos personas distintas:

«Ambos se vieron en Inglaterra; el uno en la Provincia de Nortumberland; el otro en el Condado de Oxford. Uno, y otro tenían dos cabezas, y cuatro manos; pero en todo el resto no parecían más miembros, que los correspondientes a un individuo. El primero vivió hasta edad de veinte y ocho años: con que se pudo notar, sin alguna ambigüedad, en la frecuente discordia de las voluntades, que había en aquel complejo dos almas. Razonaban recíprocamente. Unas veces estaban convenidos, otras opuestos, gustando el uno de lo que desplazaba al otro. Murió el uno muchos días antes, que el otro, pudiéndose luego poco a poco el que sobrevivió. El segundo vivió solos catorce, o quince días. Pero aunque por ser tan breve su duración, no pudo llegar el caso de lograr el uso de la locución, hubo señas muy claras de la distinción de individuos, o de almas; porque sucedía dormir uno mientras velaba el otro; estar uno alegre, y otro llorando; y finalmente, murió el uno un día antes que el otro»<sup>38</sup>.

Afirmación que refuerza al comprobar que, teniendo ambos dos cabezas y por lo tanto dos cerebros, estamos ante dos individuos distintos, unidos *accidentalmente*:

«Si cada uno de aquellos complejos tenía dos corazones, como el de esa Ciudad, el caso es idéntico; porque en lo demás también fue entera la uniformidad, teniendo así cada uno de aquellos, como éste, dos cabezas, cuatro manos, y la representación de todos los demás miembros correspondientes a un único individuo. Si no tenía cada uno de aquellos dos corazones, se sigue, que basta la duplicación de cabezas para inferir duplicidad de almas: con que de cualquier modo se infiere con la mayor certeza posible, que en el monstruoso complejo de esa Ciudad había, no una sola, sino dos almas. De modo que no me queda la más leve duda en que si hubiera vivido algún tiempo, como los dos Anglicanos, hubiera dado las mismas señas sensibles de constar de dos almas. En la Relación no se expresa: pero de ella se infiere, que si no estaba muerto antes de salir del materno claustro, o murió al extraerle de él, o inmediatamente después de la extracción»<sup>39</sup>.

Y así, aseverando que son dos individuos unidos de manera accidental, concluye Feijoo que ha de bautizarse al monstruo bajo condición, con una curiosa fórmula, *ego te baptizo si non est baptizatus*, ante la duda razonable de que la doctrina que él postula no sea cierta:

«Por conclusión digo, que aunque los argumentos en que he fundado, que en todo monstruo bicípite se deben juzgar dos almas, u dos distintos individuos, sean, como me lo parece, de una gran solidez; como no se puede decir que prueban con

37 Feijoo, B. J., *CEC*, I, 6<sup>a</sup>, 2.

38 Feijoo, B. J., *CEC*, I, 6<sup>a</sup>, 13.

39 Feijoo, B. J., *CEC*, I, 6<sup>a</sup>, 14.

evidencia, y aun acaso se podrá dudar, de si fundan certidumbre moral (porque al fin en los discursos sobre materias pertenecientes a la Física, casi es transcendente la falibilidad) lo que en orden al Sacramento del Bautismo se debe hacer, siempre que un monstruo tal saliere en estado de poder recibirle, es aplicarle absolutamente sobre una cabeza, con la forma dirigida a un individuo, *ego te baptizo*; y en la otra con la misma, proferida debajo de la condición, *si non est baptizatus*»<sup>40</sup>.

Este *Principio de Autonomía* se ve seriamente comprometido ante casos como éstos, donde la propia denominación de *gemelos siameses* presupone que se trata de dos individuos que se concibieron por separado y, accidentalmente, nacieron unidos, pese a que hoy día se sabe que el feto puede sufrir alteraciones ontogénicas (posiciones gravitacionales maternas, por ejemplo) que formen un solo individuo. De hecho, es difícil aplicar no sólo el *principio de autonomía*, sino también artículos como los 13, 16 y 20 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que reconocen a las personas el derecho a la libre circulación y residencia, la libertad de casarse y formar una familia y la libertad de asociación, a dos personas que permanecen unidas en un mismo cuerpo y que por lo tanto no pueden ni desplazarse *libremente*, ni contraer matrimonio *libremente*, ni tampoco elegir *libremente* una asociación distinta cada uno de ellos.

#### 4.2. Principio de Beneficencia.

El *principio de beneficencia* se basa en la *Regla de Galeno*, es decir: las partes constitutivas de los distintos sujetos humanos, incluso los fallecidos, son permutables entre sí mediante transplantes. Sin embargo, esta regla en Feijoo, en el estado de la Medicina en el siglo XVIII, causaría problemas en cuestiones como la transfusión de la sangre, que al no conocer los tipos de plasma sanguíneo en aquella época su utilidad era poco menos que azarosa:

«De la colección de sucesos, que he referido, se debe inferir, que es insigne temeridad usar de la Transfusión para curar enfermedad alguna. Porque, aun permitiendo, (y es mucho permitir) que los experimentos referidos por Etmulero, merezcan igual fe, que los de la Academia; lo que se saca del cúmulo de unos, y otros es, que de los animales sanos, así hombres, como brutos, unos se deterioran con la Transfusión, otros no; que de los brutos enfermos sanan algunos: pero de los hombres enfermos mueren los más: luego, respecto de nuestras enfermedades, antes se debe juzgar la Medicina transfusoria perniciosa, que útil»<sup>41</sup>.

El *principio de beneficencia* y su desdoble en sentido negativo, el *principio de no maleficencia*, inciden en minimizar los riesgos para el paciente (un caso límite

40 Feijoo, B. J., *CEC*, I, 6<sup>a</sup>, 53.

41 Feijoo, B. J., «Del remedio de la Transfusión de la sangre», *Cartas Eruditas y Curiosas*, Tomo I (1742), Carta 16<sup>a</sup>, 10.

sería el de los gemelos siameses, a quienes no habría que operar si su salud está en claro riesgo de ser separados), y sin duda el mayor mal es la muerte del paciente, y concretamente la de los más desfavorecidos, los no natos. Por lo tanto, el aborto sería uno de los mayores males a combatir desde el *principio de beneficencia*. Como es natural, hoy día los «extraños morales» y los «amigos morales» se encuentran muy polarizados en esta cuestión, pidiendo unos una ley de plazos cada vez más laxos para provocar el aborto, y otros defendiendo la vida del no nato desde el momento de la concepción.

Pero también el *principio de no maleficencia* es aplicable a esa misma cuestión del aborto y sus leyes de plazos. Es lógico que los «amigos morales» católicos no acepten el aborto propuesto por los «extraños morales» laicos si el feto ya está animado. Pero aquí puede encontrarse una *minima moralia* al nivel de la ética y de la propia Medicina, en tanto que prescribe la fortaleza y se basa en la regla del «no matarás». En el caso de la teología católica, puede hablarse en términos parecidos, pues el feto humano, en tanto se supone animado, no puede ser abortado voluntariamente. Tal operación sería considerada *feticidio*, tal y como afirma el propio Feijoo:

«La común persuasión de que el feto no se anima, sino muchos días después de la concepción, ocasiona muchos abortos maliciosos; porque juzgando, que no se pierde en la expulsión sino un poco de inánime materia espermática, se quita al delito aquel grande horror, que causa (suponiendo animado el feto) la consideración de quitar la vida a un hombre ya existente, y quitarle, no sólo la vida temporal, mas la eterna también. Es ciertísimo, que muchos, y muchas que por librarse, o ya de la infamia, o ya de la incomodidad, que les ha de ocasionar el parto, procuran el aborto; suponiendo inanimado el feto, temblarían de arrojarse a tan abominable exceso, si le juzgasen animado. Importa, pues, muchísimo, que todos estén en la persuasión de que, si no es cierto, por lo menos es muy probable, que el feto se anima, o en la concepción, o inmediatamente a ella»<sup>42</sup>.

Así, como *minima moralia* respecto al feto siguiendo la legislación actual, podría haber una «animación retardada», como se defendía en la perspectiva aristotélica-escolástica (40 días el feto masculino, 90 el femenino), en tanto que ambas posturas reconocen unos plazos. Sin embargo, el Padre Feijoo llega mucho más allá, pues en base a afirmaciones médicas (e incluso teológicas) señala que el feto está animado ya desde el momento de la concepción, o cuando menos que ésa es una opinión probable que ha de ser respetada y aplicada en caso de que sea necesario el bautismo de la criatura moribunda. Algo por otro lado ya refrendado por la propia Medicina de la época, al considerar que en el momento de la concepción había un ser humano perfectamente formado:

42 Feijoo, B. J., «Importancia de la ciencia física para la moral», *Teatro Crítico Universal*, Tomo VIII (1739), Discurso 11º, §. V, 31.



«Para lo cual supongo (lo que nadie me negará) que en cualquiera tiempo, en que sea probable, que el feto está animado, se puede, y aún debe bautizar; pues sería una atrocísima tiranía exponer probablemente una alma, por negarle este socorro, a carecer eternamente de la vista de Dios. Puesto esto, subsumo así: *Sed sic est*, que es probable, que el feto desde el punto de la concepción está animado: luego en cualquiera tiempo que suceda el aborto, se debe bautizar»<sup>43</sup>.

Incluso Feijoo enmienda la posición de Aristóteles afirmando que el feto se nutre desde el momento de la concepción, y como en el hombre no puede haber forma vegetativa distinta de la sensitiva y la racional, estará vivo como ser humano desde el momento de la concepción:

«Sólo propondré dos de sus argumentos. El primero, tomado de que el feto desde el punto de la concepción empieza a nutrirse, y crecer. Esto sin duda en virtud de alguna forma, que le actúa, y que tiene virtud vegetativa; pues todo lo que se nutre, y vegeta lo hace en virtud de alguna forma propia, e intrínseca, que tiene virtud vegetativa, y nutritiva. Pues como en el feto no podemos admitir forma vegetativa distinta realmente del alma racional, pues esto sería caer en el error de Aristóteles, parece preciso concederle alma racional desde el punto de la concepción. ¿Quién no ve, que esta razón por sí sola, y aun separada de todas las demás, tiene suficiente peso para hacer probable la sentencia? El segundo argumento se forma sobre 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»<sup>44</sup>.

La Iglesia católica, tomando la posición de Feijoo, defendería la *no maleficencia* al ser humano, excluyendo la *no maleficencia* para la Naturaleza, en tanto que se encuentra subordinada al servicio de las necesidades humanas. Así lo manifiesta también Feijoo cuando se pregunta «Si es racional el afecto de compasión, respecto de los irracionales»:

«Y al contrario siento, que en un corazón capaz de sevicia hacia las bestias no cabe mucha humanidad hacia los racionales. Ni puedo persuadirme a que quien se complace en hacer padecer un bruto, se doliese mucho de ver atormentar a un hombre. Los Atenienses, que fueron los más racionales de todos los Gentiles, no sólo miraron esto como indicio de genio poco piadoso, mas aun de positivamente cruel. Y así castigaron severamente, según Plutarco, al que desolló vivo un carnero; y según Quintiliano al muchacho, que tenía por juguete quitar los ojos a las codornices. Y el Padre Famiano Estrada (lib. 7. de Bello Belgico) aprueba el dictamen de los que notando, que el Príncipe Carlos, hijo de Felipe Segundo, siendo niño, se deleitaba en matar por su mano, y ver muriendo palpitantes las liebrezitas pequeñas, hicieron concepto de su índole desapiadada, y feroz»<sup>45</sup>.

43 Feijoo, B. J., *TCU*, VIII, 11º, §IV, 21.

44 Feijoo, B. J., *TCU*, Tomo VIII, Discurso 11º, § IV, 22.

45 Feijoo, B. J., *Cartas Eruditas y Curiosas*, Tomo III (1750), Carta 27º, 8.

En consecuencia con las afirmaciones del benedictino, se defenderá como *minima moralia* la no depredación de la naturaleza, pues tanto animales como plantas son necesarios para la vida humana (hoy en peligro de extinción muchos de ellos). Sin embargo, pese a que el cristianismo no predica la depredación de los animales, como se ve en el caso de Feijoo y de forma más radical con la orden de los Franciscanos, sí se considera en esta *protobioética* católica que los animales, dentro de una *Scala Naturae* fijista, se encuentran a nuestro servicio y están al cuidado, dentro de la jerarquía celestial, de los ángeles, por lo que no cabe su extinción y no ha de haber especial cuidado al respecto:

«Entre los que creen, que el mundo desde su creación hasta ahora, está padeciendo una sucesiva decadencia mayor, y mayor cada día [...] hay muchos, que entienden esta pérdida, no sólo de los bienes muebles, mas también de los raíces: quiero decir, no sólo de los individuos, mas también de las especies. Afirman, pues, que no sólo dentro de cada especie de los individuos son menos robustos, activos, o vigorosos, mas que también algunas especies absolutamente se extinguieron; y tales, que debemos lamentar su falta, y envidiar su posesión a los pasados siglos, por su ventajosa utilidad para el servicio del hombre. [...] Pudiera esta opinión impugnarse con una doctrina teológica de Orígenes, San Agustín, Santo Tomás, y otros Padres, y Doctores, los cuales, fundados en algunos lugares de la Escritura, enseñan, que la custodia de los Ángeles, no sólo se extiende a los hombres, pero a todas las criaturas visibles; mas con esta diferencia, que para cada individuo de la especie humana está deputado su especial Ángel de guarda. En las demás especies no están distribuidos por individuos, sino que de cada especie cuida un Ángel sólo. De este modo está repartida entre varios espíritus Angélicos la custodia de los Cielos, de los Astros, de los Elementos, de los Brutos, Plantas, Metales, Piedras, &c. descansando (que viene a ser la frase con que se explica el Damasceno) todo el Orbe sobre sus hombros»<sup>46</sup>.

El límite del *principio de no maleficencia* se encuentra en el cadáver total, que no pertenecería a la Bioética, salvo en tanto que partes suyas (hoy día los tejidos o los órganos; en la época de Feijoo la sangre y la medicina transplantatoria en general) reinsertables en sujetos vivos. Desde el punto de vista católico, el cuerpo humano muerto, sin Alma, es materia informe y por lo tanto no pertenece al campo de la Moral ni de la Ética. Lo único que importa desde esta perspectiva es determinar cuándo se produce la muerte del individuo, para poder realizarle la absolución sacramental (*sub conditione*, al igual que a los siameses ya señalados) antes de que expire. La muerte, incluso a día de hoy, ni siquiera tiene una concreción científica, a pesar de los instrumentos de que dispone la medicina actual: ni el encefalograma plano ni el espejo empañado en tiempos de Feijoo son señales completamente certeras de fallecimiento<sup>47</sup>.

46 Feijoo, B. J., «Hallazgo de especies perdidas», *TCU*, Tomo VI (1734), Discurso 4º, §. I- II, 2.

47 Esta preocupación podemos comprobarla en los numerosos casos de enterramientos prematuros que señala Feijoo en su discurso «Señales de muerte actual», *TCU*, Tomo V (1733), Discurso 6º.

#### 4.3. Principio de Justicia.

Sin duda el principio más problemático de localizar en Feijoo de los manejados por la Bioética actual es el *principio de justicia*. Desde nuestro punto de vista, ha de considerarse como principio meramente formal, puesto que es imposible la igualdad entre individuos (no hay clonación absoluta, en virtud del principio de identidad de los indiscernibles de Leibniz); la igualdad ha de resolverse en virtud de algún contexto determinado: igualdad económica, de altura, de peso, etc. Ya Aristóteles aplicaba la justicia conmutativa a los libres, los iguales, pero en este caso los no católicos tendrían restringido este principio, al ser «extraños morales». De hecho, aplicando la justicia distributiva, que parece vehicular a los acuñadores de este *principio de justicia*, los «amigos morales» católicos del siglo XVIII restringirán el principio de justicia a los católicos, aunque con la tendencia a extenderlo a toda la humanidad mediante la predicación, en tanto que sólo la Gracia, por encima de cualquier sociedad política determinada, elevará al hombre a la dignidad personal: *extra ecclesia nulla salus*.

José Manuel Rodríguez Pardo  
C/Ceriñola, 18 1º B  
CP 33212 Gijón  
josempardo@hotmail.com