

La antropología católica de las pasiones: medicina, religión y política en *El hombre físico* (1800) de Lorenzo Hervás y Panduro

Javier Martínez Dos Santos

Universidad Autónoma de Madrid

javier.martinezd@uam.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6248-4878>

Resumen: El objetivo del presente artículo es ofrecer un análisis de los esfuerzos que la reacción eclesiástica anti-ilustrada y contrarrevolucionaria, así como ciertos sectores del establishment médico hispano emprendieron a finales del siglo XVIII para fijar y definir una comprensión médico-teológica del ser humano acorde a los postulados católicos tradicionales, y contraria a los nuevos modelos de corte ilustrado. Del mismo modo, pretende explorar el reto que los nuevos descubrimientos científicos dieciochescos en torno al cuerpo y a la irritabilidad nerviosa supusieron a la hora de articular una concepción de la espiritualidad, la corporalidad y las pasiones que no podía simplemente ignorar las aportaciones de la medicina ilustrada. Para ello, se centrará en analizar el tratado médico-teológico *El hombre físico, o Anatomía humana físico-filosófica* (1800) en el cual el exjesuita Lorenzo Hervás y Panduro intentó compaginar los elementos centrales de la comprensión católica postridentina del ser humano y las pasiones corporales con los avances de la medicina dieciochesca. Con ello, se pretende explorar el carácter dialéctico que definió la cultura corporal y emocional de la reacción anti-ilustrada frente a al estilo sentimental de las luces, pero también sus zonas de contacto, préstamos y transferencias.

Palabras clave: Historia de las Emociones; pasiones; Antropología católica; Lorenzo Hervás y Panduro; Medicina ilustrada.

The Catholic anthropology of the passions: medicine, religion and politics in *El hombre físico* (1800) by Lorenzo Hervás y Panduro

Abstract: The aim of this article is to offer an analysis of the efforts that the anti-Enlightenment and counterrevolutionary ecclesiastical reaction, as well as certain sectors of the Hispanic medical establishment undertook at the end of the 18th century to establish and define a medical-theological understanding of the human being in accordance with traditional Catholic postulates, and contrary to the new models of the Enlightenment. Likewise, it explores the challenges that the new eighteenth-century scientific discoveries about the body and nervous irritability posed when articulating a conception of spirituality, corporeality and the passions that could not simply ignore the contributions of Enlightenment medicine. To this end, it will focus on analyzing the medical-theological treatise *El hombre físico*, in which the former Jesuit Lorenzo Hervás y Panduro attempted to combine the central elements of the post-Tridentine Catholic anthropology of the passions with the advances in the conception of the body characteristic of eighteenth-century medicine. In doing so, the aim is to explore the dialectic character that defined the emotional culture of the anti-Enlightenment reaction to the sentimental style of the Enlightenment, but also its areas of contact, borrowings and transfers.

Keywords: History of the Emotions; passions; Catholic Anthropology; Lorenzo Hervás y Panduro; Enlightenment Medicine.

Cómo citar este artículo / Citation: Martínez Dos Santos, Javier. 2024. «La antropología católica de las pasiones: medicina, religión y política en *El hombre físico* (1800) de Lorenzo Hervás y Panduro». *Hispania Sacra* 76, 153: 1181. <https://doi.org/10.3989/hs.2024.1181>

Recibido: 02-11-2022. Aceptado: 14-11-2023. Publicado: 30-06-2024

INTRODUCCIÓN

Los historiadores están de acuerdo en que la forma de entender la naturaleza humana y su relación con el cuerpo cambiaron sustancialmente durante el siglo XVIII, y en que el papel de la medicina en ese proceso fue central. Concretamente, el estudio del sistema nervioso fue una de las subdisciplinas que tuvo un lugar epistemológico privilegiado para ofrecer nuevas comprensiones en torno al cuerpo, la mente y las pasiones, marcando una enorme cantidad de aspectos de la denominada como *cultura de la sensibilidad ilustrada*¹ (Barker-Benfield 1992; Rousseau 2004). Desde que el médico y anatomista inglés Thomas Willis asentase en su *Anatomy of the Brain* (1664) el lugar del alma racional en el cerebro, e hiciese depender del sistema nervioso la transmisión de todo estímulo sensible a la mente, «un largo período de revolución nerviosa empezó» (Rousseau 2004, 167) y definió todo el siglo XVIII. La fisiología dieciochesca de los nervios ayudó a ofrecer explicaciones satisfactorias de los procesos fisiológicos. Sustituyó el estudio teológico del alma inmortal por otro científico centrado en la mente, el cerebro y los nervios (Rousseau 1990). Resignificó la mayoría de enfermedades, que pasaron de ser entendidas como desajustes humorales, a definirse como *condiciones nerviosas* (Green Musselman 2006). Algunas de ellas, como la hipocondría o la histeria, fueron interpretadas como la expresión de un sistema nervioso más «exquisito» y «delicado», y ayudaron a reforzar las divisiones sociales entre sujetos de distintos estamentos y géneros (Arnaud 2014). La supuesta delicadeza y delgadez de las fibras femeninas, o el defendido grosor e insensibilidad de los no-europeos ayudaron a naturalizar y esencializar diferencias raciales y de género, ahora inscritas en los cuerpos (Schiebinger 1990). La capacidad de la fisiología nerviosa y el saber médico para dotar de nuevos significados a los cuerpos y construirlos en relación a su materialidad no se limitó al ámbito estrictamente experto, y afectó desde nuevas formas de sexualidad hasta emergentes códigos estéticos, epistemologías sensualistas y fórmulas del gusto. En palabras de Darren Wagner, la fisiología nerviosa «had a wide resonance among medical, artistic, literary and print cultures» (Wagner 2016, 336), y ayudó a definir el nuevo cuerpo sensible de la Ilustración.

La historiografía reciente ha puesto de manifiesto cómo a lo largo del siglo XVIII muchas de las visiones religiosas del cuerpo y las emociones de siglos precedentes se vieron desplazadas por esta nueva cultura ilustrada de la sensibilidad y el sentimiento (Barker-Benfield 1992; Reddy 2001; Knott 2009). Frente a la concepción totalmente peyorativa de la carne y los sentidos, propia del reformismo católico posterior al Concilio de Trento, los nuevos códigos

de la sensibilidad ilustrada dieron pie a una visión más positiva de los impulsos corporales y afectivos (Corbain 2008). El rechazo del cuerpo y de los instintos pasionales como males a evitar propias del discurso católico tradicional quedó desplazado en favor de una concepción positiva de la sentimentalidad como un atributo natural en el cual era posible conciliar emoción y razón para fomentar los vínculos sociales y políticos (Bolufer 2015, 2018). Los cambios que introdujo esta nueva percepción ilustrada en torno al cuerpo, la sensibilidad y la sentimentalidad son tales, que varios autores la han concebido como un antecedente directo y, hasta cierto punto, origen causal del período revolucionario, en lo que Rachel Hewitt (2017) ha denominado como una *revolución del sentimiento*.

En las décadas finales del siglo XVIII español, las concepciones ilustradas en torno al cuerpo, las pasiones y los sentidos sustentadas por los nuevos saberes médicos no desplazaron plenamente otras concepciones de corte tradicional (Vázquez García y Moreno Mengíbar 1997; Bolufer 2015; Altonaga 2023). Coexistieron con una cultura emocional, corporal y espiritual que no solo rechazaba activamente la valoración ilustrada de la sensibilidad y los placeres terrenales como opuesta a la elevación espiritual propia del catolicismo, sino que además entendió las nuevas propuestas de la fisiología dieciochesca como materialistas y ateas. La cultura de la sensibilidad ilustrada ha sido objeto de un rico y profundo análisis tanto en sus vertientes británica, francesa y española, dando lugar a un creciente interés en los últimos años por las características, influencias, rechazos y reformulaciones que vivió la cultura emocional y corporal reaccionaria, rigorista católica, y anti-ilustrada, así como su peso en la redefinición del sujeto, las pasiones y el cuerpo en el período de transición entre la Ilustración y el Romanticismo (Altonaga 2021; Tausiet y Amelang 2010; Candau Chacón 2019). La reacción católica anti-ilustrada no se limitó a repetir formulaciones de siglos precedentes en un supuesto inmovilismo; sino que se dotó de nuevos argumentos, atacó cambios concretos introducidos por el pensamiento ilustrado, y reforzó su censura en puntos anteriormente inadvertidos, generando un discurso reaccionario igualmente moderno y novedoso (McMahon 2002; Escrig 2018; Louzao 2008). Los nuevos descubrimientos médicos en torno al cuerpo y a la irritabilidad nerviosa, así como el desarrollo de las nuevas corrientes sensualistas supusieron un reto a la hora de defender una concepción de la espiritualidad, la corporalidad y las pasiones que no podía simplemente ignorar las aportaciones de la medicina ilustrada. Dado que los saberes médicos estuvieron en el centro de las nuevas comprensiones ilustradas del ser humano, sus detractores se esforzaron por crear un contra-discurso médico alternativo capaz de sustentar sus propias visiones, proliferando obras de antropología católica que, mezclando cuestiones de metafísica, medicina, lógica y moral, fijasen la verdadera naturaleza del ser humano según los parámetros católicos tradicionales.

El objetivo del presente artículo es ofrecer un análisis de los esfuerzos que la reacción eclesiástica anti-ilustrada y contrarrevolucionaria, así como ciertos sectores del *establishment* médico hispano emprendieron a finales del siglo XVIII para fijar y definir una comprensión médico-teológica del ser humano acorde a los postulados católicos

¹ Mónica Bolufer Peruga define la sensibilidad ilustrada como uno de los múltiples estilos emocionales que coexistieron en España durante la segunda mitad del siglo XVIII, estando definido por una valoración positiva del mundo afectivo y los impulsos emocionales humanos hasta considerarlos el origen de la sociabilidad (Bolufer 2015). Prefiero utilizar el término acuñado por Barker-Benfield (1992) de *cultura de la sensibilidad ilustrada*, pues como la propia Bolufer recoge en varios estudios, este fenómeno no se limitó a una dimensión emocional, sino que incluyó en sus manifestaciones aspectos de tipo corporal, tales como la defensa del placer físico y sexual, el rechazo del dolor, o la reconceptualización de los sentidos.

tradicionales, y contraria a los nuevos modelos de corte ilustrado. Frente a la consideración clásica de que los enemigos de las Luces fueron reacios a cualquier cambio científico durante el período de la Ilustración, pretendo demostrar cómo, a la hora de articular sus doctrinas en torno a la comprensión del ser humano y su relación con el cuerpo, se valieron igualmente de los saberes médicos y científicos para justificar sus posturas, moviéndose en el ambiguo espacio entre la *contrarrevolución ilustrada* y la *modernidad reaccionaria*² (Artola Renedo y Calvo Maturana, 2017). Los siglos XVIII y XIX fueron un período de intenso debate intelectual en torno a la redefinición de las cualidades y atributos físicos y mentales de los sujetos, poniéndose en cuestión desde la filosofía y la medicina categorías teológicas asentadas desde el Medioevo como las pasiones, los apetitos o los afectos (Dixon 2003). La preocupación por redefinir al «hombre moral» y el estatuto de sus atributos espirituales fue una de las obsesiones de la incipiente medicina mental y el discurso psicológico del XIX español (Novella 2011, 2013). La producción de los saberes sobre el alma se vio enormemente influida por los cambios políticos del período, y distintos modelos de modernidad compitieron por delimitar al sujeto físico y mental a través de tratados psicológicos, antropológicos y de fisiología. La reacción anti-ilustrada no fue ajena a este proceso, y también fue capaz de crear un pensamiento médico original y propio que sustentase sus propias visiones ontológicas en torno al ser humano y su cuerpo. Para sus defensores, la cuestión no residía tanto en rechazar frontalmente los cambios médicos y científicos del período, como en ofrecer un modelo alternativo capaz de sustentar sus propias convicciones.

Me centraré en analizar la obra *El hombre físico o Anatomía humana físico-filosófica* (1800) del jesuita, polímata, y renombrada figura intelectual de la contrarrevolución, Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809), por ser aquella que mejor expone este fenómeno, así como los esfuerzos intelectuales que la reacción eclesiástica emprendió para ofrecer una alternativa satisfactoria a los desafíos de la modernidad ilustrada. Escrita inmediatamente después de su célebre *Causas de la Revolución de Francia en el año 1789* (escrito en 1791, pero publicado en 1807), fue propuesta para ofrecer un compendio enciclopédico de todos los saberes médicos, científicos, morales y teológicos relativos al ser humano, existentes hasta el momento de su escritura. Como han estudiado Fernando Vidal (2011) y Elizabeth Williams (2002), a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII se desarrolló la idea de unificar en una única «ciencia del hombre» el estudio del hombre físico y moral. La «antropología» surgió entonces como aquel saber destinado a aunar en una única disciplina el estudio del ser humano al completo. Su objetivo no era estudiar su cuerpo (como tradicionalmente había hecho la medicina), separado

del funcionamiento de su mente o su alma (como había hecho la metafísica o la lógica) sino que pretendía estudiar «el hombre al completo», unificando ambos cuerpos de conocimientos en un único estudio. *El hombre físico* de Hervás y Panduro destaca por ser la primera obra escrita en español explícitamente con este objetivo. Por ello la defino como una «antropología católica», dado que fue la primera obra escrita en español que trató de aunar en una única disciplina el estudio del hombre físico y moral, redactándose con el objetivo explícito de sustentar la visión del ser humano, el cuerpo y las pasiones propia del pensamiento católico reaccionario y anti-ilustrado. La obra se compone de dos volúmenes. En el primero, el jesuita realizó una selección y purga de aquellos conocimientos médicos que consideraba inapropiados, ofreciendo una versión depurada de la medicina ilustrada capaz de ofrecer una definición médica del cuerpo acorde a los postulados del pensamiento católico tradicional. El segundo volumen es un tratado metafísico-psicológico en torno a las cualidades del alma y la definición de los atributos mentales del ser humano, tales como la imaginación, la voluntad o las pasiones. La obra, que aspiraba a definir y fijar la verdadera naturaleza de las relaciones físicas y espirituales del ser humano frente a los postulados ilustrados, gozó de un enorme éxito, pues al ser la única en español que resumía en tan solo dos volúmenes todos los saberes existentes en torno al «hombre físico y moral», fue un referente médico hasta la redacción en la década de 1830 de nuevos manuales actualizados de fisiología y antropología.

El presente artículo se compone de dos secciones, paralelas a las dos partes de que se compone la obra. En la primera, analizo la selección que Hervás y Panduro realiza de los saberes médicos imperantes en el mundo hispánico, así como la definición del cuerpo que ofrece en su obra con el objetivo de fijar una medicina que sustente las visiones de la reacción católica contra-ilustrada. En el segundo abordo la redefinición que realiza el jesuita de atributos mentales como las pasiones, los afectos o la imaginación, delimitando la comprensión que el estilo emocional de la reacción contra-ilustrada tuvo de los mismos. Para abordar el análisis de la obra, he consultado a su vez la producción literaria e intelectual de otros referentes fundamentales del pensamiento médico del Dieciocho hispano, tales como Miguel José Cabanellas, Antonio Hernández Morejón, Francisco Llansol, o escritos recogidos en las memorias de la Regia Sociedad de Medicina de Sevilla. A su vez, también he consultado la producción escrita de algunos referentes intelectuales de la reacción anti-ilustrada en España, tales como Juan Pablo Forner o Antonio Marqués y Espejo, con el objetivo de contextualizar la consideración católica de Lorenzo Hervás y Panduro en torno al cuerpo, el alma o las pasiones.

CIENCIA CONTRA LAS LUCES: EL LUGAR DE LOS SABERES MÉDICOS PARA LA REACCIÓN ECLESIASTICA

Dejad, o hombres, los escabrosos senderos que la falsa especulación de los mundanos filósofos, abusando de la verdadera filosofía, presume haber descubierto para conducirlos, no al templo augusto de la sabiduría, sino al tenebroso del error, y

² Estas categorías no se refieren meramente a la búsqueda de una relación coherente entre religión católica y discurso ilustrado, en lo que algunos autores han denominado como Ilustración Católica (Smidt 2010; Lehner 2016), sino al proceso de conformación de imaginarios abiertamente antimodernos y opuestos al cambio mediante la apropiación y depuración de aquellos elementos de la modernidad que son considerados como aceptables y útiles para la defensa de posturas reaccionarias (Herf 1981).

al precipicio cierto: dejad esos peligrosos senderos, y venid por el ancho, llano y seguro camino que la naturaleza muestra. [...] Quedaréis dulcemente encantados, y felizmente sordos a las engañosas y halagüeñas voces de la mundana y falsa filosofía (Hervás y Panduro 1800, I, 5).

Con estas palabras iniciaba Hervás y Panduro su obra. Sintetizan a la perfección las sospechas del sentir anti-ilustrado hacia las innovaciones científicas ofrecidas por los *philosophes*, una de las «sectas» que, junto a protestantes, jansenistas, masones y judíos habría promovido el estallido revolucionario francés según la teoría conspirativa reaccionaria (Herrero 2020; Simal 2018). Seguidor del ultramontano Augustin Barruel (1741-1820), el jesuita ya reprodujo esta explicación conspirativa de la Revolución en su *Causas de la Revolución de Francia*. Según él, «ellos [los filósofos] hicieron guerra a la conciencia, la conquistaron y la destruyeron; y esta guerra, conquista y destrucción ha sido principio, medio y fin de todas las causas de la revolución francesa, con la que en Francia han perecido todo gobierno civil, y toda religión natural y revelada» (Hervás y Panduro 1807, 112). El autor compartía la postura de la reacción antifilosófica o contra-ilustrada más radical, que encontraba claramente en la Ilustración y sus máximas morales las causas directas de la Revolución francesa, y la semilla de la disolución de todas las jerarquías sociales del Antiguo Régimen. Para lograr esta descomposición social del antiguo orden estamental había sido «necesario corromper la conciencia y la mente del pueblo», siendo tal acto «efecto de un delirio de mente que difícilmente se cura» (Hervás y Panduro 1807, 113). Los responsables en última instancia de esta corrupción moral habrían sido «sectas» como la de los *filósofos* (la fórmula más común para definir a los pensadores ilustrados según la reacción): aquellos «enemigos de la religión y del estado» que habrían buscado «corromper el pueblo con falsas máximas morales», así como «fomentar su odio, agrandar al pueblo y lisonjear sus pasiones» con el fin de «establecer un despotismo infinitamente peor que el de cualquier malvado príncipe; pues es el de la anarquía» (Hervás y Panduro 1807, 16-18).

En su nueva obra, Hervás y Panduro se propuso contrarrestar uno de los principales cambios difundidos por la *falsa filosofía*: aquellas novedades del campo de la medicina (y más concretamente de la fisiología del sistema nervioso) que supuestamente estaban introduciendo percepciones materialistas y ateas en la comprensión del ser humano y el alma. El jesuita era explícito en sus intenciones: «Al tratar de lo que en el orden físico es y hace el hombre, me valgo de la medicina para enriquecer la ciencia moral de los hombres», pues «con ello hago que la santa teología convierta contra la impiedad las armas con que algunos espíritus ignorantes y estúpidos han pretendido hacer guerra a la razón» (Hervás y Panduro 1800, I, 3). Como ha señalado Javier López Alós (2011), la Ilustración y el incipiente liberalismo supusieron el nacimiento de una nueva forma de concebir al ser humano, marcada por la creencia en la capacidad de mejora y progreso de las sociedades humanas según sus propias capacidades racionales sin necesidad del apoyo de la gracia divina. Uno de los aspectos centrales a la hora de redefinir esta nueva visión de lo humano se sustentó en un proceso de reflexión filosófica y médica en torno a la formación del conocimiento, que modificó profundamente

la forma de concebir las relaciones entre el cuerpo y el alma a lo largo del siglo XVIII (Vidal 2011). Esta nueva perspectiva antropológica trastocó profundamente muchas de las concepciones católicas precedentes e hizo que los nuevos descubrimientos médicos en torno al cuerpo y la fisiología del cerebro y el sistema nervioso recibiesen una especial atención por parte de la cultura política reaccionaria. En su obra, Hervás y Panduro pretendía ofrecer una explicación sistemática del cuerpo humano que prescindiese de los «discursos inútiles y aún dañosos sobre los misterios de la naturaleza» (Hervás y Panduro 1800, I, 259) en que habrían incurrido los excesos materialistas de la *falsa filosofía*. El jesuita pretendía «rasgar y quitar el velo que para ocultar las siempre maravillosas obras de la naturaleza, pusieron la vergonzosa ignorancia y la temerosa preocupación de los espíritus insensatos» (Hervás y Panduro 1800, I, 4).

Hervás y Panduro no era la primera ni la única figura del ambiente cultural hispano en enunciar este tipo de críticas hacia descubrimientos recientes del campo de la medicina. Desde la propia disciplina, el médico sevillano Valentín González y Centeno, en su discurso sobre «las enfermedades que proceden de la pasión de ánimo», pronunciado en 1786 ante la Real Sociedad de Medicina de Sevilla, ya defendió que la existencia de «enfermedades de origen puramente espiritual» era la mayor prueba del carácter «inmaterial y eterno del alma», frente a las ideas de «algunos modernos ateístas» (González y Centeno 1786, 2). En la misma línea, el médico y miembro de la Real Academia de Medicina de Madrid, Francisco Xavier Garrido, en su *Discurso sobre las verdaderas nociones de la naturaleza humana*, arremetió contra «los estériles errores y esfuerzos» de aquellos médicos modernos que al investigar «el origen de los principios vitales» habían defendido posturas materialistas que «inclinan a la disolución, pensando que nosotros nada somos en nosotros» (Garrido 1799, 19). Ambos autores hacían referencia explícita a las teorías médicas posteriores a los descubrimientos sobre la irritabilidad de las fibras del médico suizo Albrecht von Haller (1708-1777). Este médico bernés, en su obra *De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilitus* (1752), propuso que las fibras musculares y nerviosas estaban dotadas de una cualidad intrínseca para moverse y reaccionar, totalmente independiente del alma: la *irritabilidad*. Haller desmembró y descuartizó en varios experimentos a corderos y perros vivos, y comparó la dilatación de las fibras musculares antes y después de la muerte del animal. Al ver que, al echar sal sobre las fibras musculares de un animal muerto, estas se contraían al mismo nivel que cuando se les aplicaba ácido estando vivo, determinó que la materia orgánica debía poseer una cualidad intrínseca para el movimiento independiente de la presencia del alma. Haller definió la irritabilidad como «una propiedad intrínseca de la materia» para contraerse y sentir; y en escritos posteriores llegó a defender que la materia estaba dotada de una «fuerza vital» (la irritabilidad) capaz de dar vida a los cuerpos, que no precisaban del alma para estar animados (Boury 2008).

Los experimentos de Haller en torno a la irritabilidad fueron el punto de partida del conjunto de teorías médicas que, bajo el nombre de «vitalismo», cuestionaron y desacreditaron el mecanicismo médico durante la segunda mitad del siglo XVIII (Brown 1974; Williams 2017). Partiendo de la idea de Haller de que la materia y las fibras estaban

dotadas de una cualidad intrínseca que resultaba el origen de la vida, todas ellas defendieron la existencia de una suerte de «fuerza vital» capaz de dar vida a los cuerpos y cuyo debilitamiento sería el origen de toda enfermedad. Las teorías vitalistas de Haller pronto tuvieron un gran éxito a lo largo del continente gracias a su capacidad para explicar fenómenos que el mecanicismo no podía, y durante su expansión y circulación a lo largo de Europa, pronto derivaron en un amplio espectro de reformulaciones y nuevas corrientes: del vitalismo animista al vitalismo nervioso, del vitalismo mecanicista al vitalismo materialista o incluso materialismo vitalista (Reill 2005). «Vitalismo ilustrado» no es más que una categoría paraguas para definir la multiplicidad de corrientes médicas en articulación, circulación, discusión y reformulación constante a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII europeo, postuladas con el objetivo de superar la doctrina del mecanicismo, defendiendo que cualquier ser de la naturaleza estaba dotado de un principio vital independiente del alma capaz de dar vida a los cuerpos, y de cuyo estudio dependía el mantenimiento de la salud y la lucha contra la enfermedad (Ishizuka 2016, 106-139).

Como ha estudiado Nicolás Fernández-Medina (2021), en las décadas finales del siglo XVIII un sector relativamente significativo de la medicina hispana se interesó por las corrientes vitalistas. El famoso médico Ignacio Ruiz de Luzuriaga (1763-1822), en su disertación *Sobre la respiración y la sangre como origen y primer principio de la vitalidad de los animales* (1797), determinó que la vitalidad de los cuerpos dependía del proceso químico de oxigenación de la sangre. En la misma línea, José Ponce de León, en su *Physiologia chimica del cuerpo humano* (1804), defendió que a través de la química moderna posterior a Lavoisier se podía definir el principio vital como el resultado de la fusión de sangre oxigenada con impulsos eléctricos. Para él, «la sangre, cargada de fluido eléctrico, sirve para estimular los movimientos del corazón y de todo el sistema» (Ponce de León 1804, 231). En el momento inmediatamente anterior a la escritura de *El Hombre Físico*, de Hervás y Panduro, la recepción de la obra del vitalista escocés John Brown *Elementa Medicinae* (1780) estaba causando furor en el ámbito hispánico, con la publicación de varias traducciones, obras de divulgación y comentarios clínicos a su obra. Según los seguidores de Brown en España la causa de la vida en los seres humanos no era el alma, sino una «una sustancia tenue y actuosa» (Cabanellas 1802, 34), que se encontraba distribuida en el sistema nervioso, el cual entendían como «un depósito de materia vital esparramada por el cuerpo» (Cabanellas 1802, 29), así como «el origen y manantial de todas las operaciones de nuestra vida, la causa de nuestra robustez, de nuestra delicadeza, de nuestra salud y de nuestra misma muerte» (Cabanellas 1802, 13).

Como ha abordado Andrea Smith (2010), la Ilustración española tendió a evitar cualquier rechazo frontal del catolicismo, y en contrapartida aspiró más bien a purgarlo de sus aspectos más indeseables, tratando de compaginar en todo momento razón y fe. En dicha línea, ninguno de los defensores del vitalismo médico en España llegó a defender posturas ateas o la inexistencia del alma, a diferencia de otros seguidores de Haller en Europa, como Diderot o el barón d'Holbach. Sin embargo, sus máximos referentes rápidamente fueron señalados en España como defensores

del ateísmo médico. En palabras del médico Juan Rajóo (1793, 61): «han procurado algunos fisiológicos hacer que se adopten opiniones erróneas, contrarias a la filosofía y la Religión, diciendo que el principio de vida y aún la misma alma eran solamente una sustancia material, o que las funciones y acciones del uno y de la otra eran efectos puramente mecánicos de los órganos». En la misma línea, el famoso médico Antonio Hernández Morejón criticó a los nuevos vitalistas, defendiendo que el supuesto principio vital no era otra cosa que parte del alma, y que postular su existencia como un atributo químico separado suponía defender visiones materialistas del alma. Para él, «sabiéndose mucho antes que existiera Brown que la vida del hombre era el resultado de la mística acción de los agentes físicos y el alma», solo podían defender que era un principio material los «herejes médicos» (Hernández Morejón 1803, 66). E igualmente, el ya citado Francisco Xavier Garrido consideró cualquier intento de estudiar la acción del alma en los nervios como «sublimes arcanos que el entendimiento humano no puede penetrar», cuyas conclusiones serían «tan vagas y estériles como nuestra misma ignorancia» (Garrido 1799, 61-62). Para todos ellos postular la existencia de un principio vital de tipo material separado del alma suponía redefinir el alma, no como un ente espiritual capaz de vivificar el cuerpo y dotarlo de vida, sino como un mero sinónimo de la mente, y por lo tanto eliminaba su peso en medicina. Todos estos autores reacios al vitalismo defendían una comprensión del alma, no meramente como sinónimo de la *mente*, sino como una *fuerza espiritual* capacitada para dotar de vida al cuerpo, y por lo tanto dotado de una «naturaleza medicatriz» (Llansol 1803, 33), capaz de dar fuerza y curar al ser humano.

El objetivo central de Lorenzo Hervás y Panduro en *El hombre físico* era precisamente dotar de coherencia y sistematicidad a este último grupo de autores espiritualistas o anti-vitalistas, «los buenos anatómicos, que prescindiendo totalmente del modo en que el espíritu ejerce en el cuerpo las funciones vitales [...] obran con aplicación y constancia» (Hervás y Panduro 1800, I, 272), en oposición al supuesto materialismo y ateísmo de los «ignorantes que se cuestionan el modo con que el espíritu vivifica el cuerpo» (Hervás y Panduro 1800, I, 257). Para el jesuita las teorías médicas vitalistas que negaban que el alma fuese el origen de la vida, cediendo dicha función a la materia y al sistema nervioso, resultaban el principal enemigo a combatir:

Los médicos, llenos de orgullo por su falsa y presumida ciencia, que es peor que la ignorancia, con temerario atrevimiento pretenden alucinar al ignorante vulgo con explicarle el obrar misterioso de los nervios, más su explicación será un mal tejido de especulaciones, en que el sabio no encuentra sino palabras vanas, confusión y especulaciones. [...] El más mediano conocimiento de las funciones vitales y la menor reflexión sobre ellas, basta para colocar las obras de muchos físicos en la clase de los romances (Hervás y Panduro 1800, I, 272).

Hervás y Panduro partía de una concepción tardo-aristotélica, según la cual el alma no era entendida meramente como un sinónimo de la mente, ubicable en el cerebro, sino como el principio formal que daba su sentido a la materia del cuerpo. Para el jesuita, «EL ESPÍRITU ES EL PRINCIPIO

VITAL DEL CUERPO HUMANO»³ (Hervás y Panduro 1800, I, 260), y la buena medicina debería «desterrar las vanas cuestiones sobre el principio material de la vitalidad, y sobre el sitio o parte corporal en que reside el alma» (Hervás y Panduro 1800, I, 263). Dado que el punto central del vitalismo nervioso residía en la creencia de que las fibras nerviosas estaban dotadas de una cualidad intrínseca para vivir, sentir y excitarse independiente del alma, el punto central para demostrar su concepción del alma como principio vital del cuerpo debía demostrar que dichas corrientes eran erróneas. Dado que las corrientes vitalistas solían defender que el principio de la vida nacía de los procesos químicos elaborados por el cuerpo en el sistema nervioso o el sistema respiratorio; Hervás y Panduro recopiló en su obra una ingente cantidad de casos clínicos observados a lo largo de toda Europa de sujetos nacidos vivos sin aquellos centros corporales de los cuales el vitalismo médico hacía depender el principio vital (Hervás y Panduro 1800, I, 257-281). La existencia de casos observables de sujetos nacidos sin pulmones, sin corazón, o sin cerebro, que sin embargo habrían sobrevivido varias semanas era la prueba irrefutable para él de que el principio vital no podía ser destilado por la oxigenación de la sangre, o la distribución del sistema nervioso, como pretendían los autores vitalistas, sino que debía depender necesariamente del alma:

En ninguna parte del cuerpo humano existe, ni consiste el principio de su vitalidad. Sabemos ya, y hemos visto, que es vital el cuerpo humano aunque en él falten cerebro, celebrillo, pulmones, corazón y cabeza; y por tanto con certidumbre y evidencia inferimos que ni la vitalidad ni su principio consisten en ninguna parte del cuerpo (Hervás y Panduro 1800, I, 261).

La existencia de dichos casos clínicos, no solo demostraba «ser inútiles los innumerables y contradictorios discursos, que en los tratados médicos se leen sobre el principio material de la vitalidad, y sobre la parte corporal en que se alberga o reside el alma para animar, vivificar y gobernar todo el cuerpo» (Hervás y Panduro 1800, I, 262), sino que además ofrecía una prueba científica y racional de la existencia del alma como el único principio capaz de dar vida al cuerpo. Para Hervás y Panduro, la *sana medicina* no solo era compatible con la fe, sino que en última instancia ayudaba a demostrar mediante argumentos científicos la veracidad del cristianismo y la inmortalidad del alma:

Este raciocinio rigurosamente filosófico nos arrastra, oh físicos, y lleva sin libertad al altar de la confesión ingenua, con que declaramos que en el cuerpo humano es principio de su vitalidad el ente espiritual que le anima. En él no se halla manantial u origen material de la vitalidad, porque no le hay. [...] La física anatómica últimamente nos ha hecho conocer y ver, que la vitalidad no depende tampoco de las partes más nobles, y con este nuevo conocimiento nos ha quitado la libertad de establecer la vitalidad en ningún punto de la materia corporal, y nos ha obligado a ponerla en el ente invisible que anima al cuerpo (Hervás y Panduro 1800, I, 262).

Una vez demostrada la existencia del alma como único principio vital, y desestimadas las teorías médicas de aquellos autores que veían en las fibras nerviosas el potencial origen de la vida, Hervás y Panduro realizó una purga y selección de todos los descubrimientos médicos del siglo XVIII capaces de acomodarse a dicha postura médico-teológica. El jesuita prestó atención exclusivamente a aquellos descubrimientos en los que se basaban las teorías supuestamente materialistas del vitalismo médico, con el objetivo de neutralizar sus posiciones. Dedicó los tratados II y III de su volumen a los mecanismos de la respiración y absorción de alimentos respectivamente, por ser aquellos en los que se basaban las teorías vitalistas para explicar el origen químico y físico de la fuerza vital. Dado que su objetivo era neutralizar las posiciones del vitalismo que defendían que la materia pudiese generar vida por sí misma, no prestó absolutamente ninguna atención a aquellos avances o descubrimientos del campo de la medicina dieciochesca ajenas a la cuestión del principio vital. No hay una sola mención en su obra a cuestiones relevantes de la medicina tardo-ilustrada, tales como las problemáticas de la fiebre amarilla, la vacuna de la viruela, o las teorías médicas en torno al dimorfismo sexual. Su verdadera preocupación era la de demostrar mediante argumentos médicos la existencia e inmortalidad del alma, entendiendo esta, no como un sinónimo de la mente, sino como el *espíritu* capaz de dotar de vida a la materia.

El plano general de su comprensión del cuerpo era el de un tardo-mecanicismo, en el cual el cuerpo humano era entendido como una máquina autorregulada y activada por el espíritu. Frente a las nuevas líneas médicas vitalistas, que pretendían pensar el cuerpo humano como un organismo sensible dotado de una capacidad intrínseca independiente del alma para vivir, para Panduro el objetivo principal era sustentar una visión del cuerpo como una «materia organizada», creada para servir de instrumento terrenal a la verdadera realidad humana: el alma. Según el jesuita, «el cuerpo humano es la oficina y el compuesto o agregado de todos los instrumentos con que el espíritu ejercita sus funciones corporales dentro y fuera del mismo cuerpo» (Hervás y Panduro 1800, I, 79). Como veremos en el siguiente apartado, para Panduro el cuerpo debía ser entendido como un mero siervo o súbdito del espíritu, y no al revés. La buena medicina, no solo no se oponía a esta comprensión del cuerpo y el espíritu, sino que además la sustentaba mediante demostraciones racionales y empíricas. Con *El hombre físico*, Hervás y Panduro pretendía haber dotado de coherencia y sistematicidad a las demostraciones médicas que se oponían al vitalismo médico, reforzando una visión médica del alma como necesariamente existente, y principio de la vida. Estas visiones médicas, acordes a los principios del catolicismo, precisaban la labor de la teología para ser ordenadas de acuerdo con la fe, y poder desterrar las falsas especulaciones de la *mala medicina*: «esa es la ciencia que con el título de anatomía físico-filosófica propongo en esta obra; ciencia que los verdaderos filósofos en todos tiempos teologizaron, porque su estudio conduce al conocimiento del Criador» (Hervás y Panduro 1800, I, 13)

³ Mayúsculas en el original.

A VUELTAS CON EL SENSUALISMO: LA(S) CIENCIA(S) DEL ALMA Y LA BRUTALIDAD DE LAS PASIONES

«El estudio anatómico del espíritu es la segunda y más notable parte de esta obra» (Hervás y Panduro 1800, I, 3). Tras la síntesis abordada en el primer volumen de *El hombre físico* de los saberes médicos dieciochescos acorde a una visión mecanicista del cuerpo humano, según la cual el espíritu era el único principio que daba vida a la materia, en su segundo volumen el jesuita se propuso ofrecer una exposición del funcionamiento de la mente según los postulados tradicionales del catolicismo post-tridentino. Como ha sido enormemente estudiado, el contexto post-cartesiano y post-lockeano del siglo XVIII estuvo marcado por constantes debates en los que se intentó superar la división cuerpo-alma/mente apelando a nuevos modelos epistemológicos que vinculasen el origen de todo conocimiento a la experiencia de los sentidos (Vidal 2011; Goldstein 2009; Serrano 2021). Según Fernando Vidal la medicina y filosofía ilustradas «explícitamente abandonaron el problema de la unión del cuerpo y el alma, y se concentraron en la interacción entre ambas; su constante orientación neuropsicológica reflejaba la creencia de que el nervio era el intermediario entre ambas sustancias» (Vidal 2011, 11). Se suele utilizar el término de *sensualismo* para definir al conjunto de filosofías empiristas que durante la segunda mitad del siglo XVIII tendieron a desarrollar visiones monistas de los atributos corporales y espirituales, concibiendo toda idea intelectual como el resultado de una elaboración hecha por el alma de la información recibida y transmitida por los sentidos. A nivel institucional, hasta ese momento el estudio del alma estaba estructurado en torno a comentarios escolásticos al *De Anima* de Aristóteles, siendo la *Animística* una subdisciplina interna de la metafísica, que debía cursar obligatoriamente cualquier estudiante de las carreras de Medicina, Teología y Derecho para poder acceder al título de bachiller en Artes en el primer año de universidad. Las filosofías sensualistas desplazaron paulatinamente este estudio tardo-escolástico en torno al alma (aún practicado en las universidades españolas de forma obligatoria hasta las reformas liberales de 1840), ofreciendo una alternativa empirista e ilustrada a los saberes canónicos del Antiguo Régimen (Carpintero 1994). En el segundo tomo de *El hombre físico*, Hervás y Panduro pretendía precisamente responder a «las opiniones metafísicas de no pocos autores modernos, que sobre la naturaleza y comercio entre el espíritu y el cuerpo, pretendiendo darnos o pintarnos ideas vivas y claras de dicho comercio, nos presentan un mecanismo material» (Hervás y Panduro 1800, II, 182). En otras palabras, pretendía ofrecer un marco de comprensión de la mente, y de atributos como las pasiones, la imaginación, la voluntad o los afectos alternativo al del sensualismo de corte ilustrado, que restaurase la vigencia de los saberes escolásticos tradicionales en torno al alma.

Un artículo de 1787 en el periódico *El Observador* titulado «Todas nuestras pasiones al amor propio solo las debemos» resume a la perfección los elementos clave que el pensamiento reaccionario vio como más cuestionables de la concepción sensualista ilustrada en torno al funcionamiento de los sentidos, las pasiones o el alma. Su autor, José Marchena, defendía una visión continuista de las relaciones

cuerpo-alma, según la cual «todas las operaciones de nuestra alma» se «reducen a la sola sensación» (Marchena 1787, 36). Para él, resultaba una «distinción ridícula» la separación entre bienes espirituales y bienes corporales, pues «todos los placeres de nuestra alma son de sensación, y todos los placeres se reducen a placeres de sensación, es decir: placeres físicos» (Marchena 1787). Dado que todas las ideas de la mente se componían analíticamente mediante un agregado de sensaciones físicas transmitidas al cerebro mediante el sistema nervioso, los atributos comúnmente asociados al alma debían ser entendidos como netamente corporales: «los placeres morales no son de distinta naturaleza que los físicos» (Marchena 1787, 46). Esta concepción corporal y casi materialista de la mente humana era considerada como un «principio que gracias a las luces de nuestro siglo no es ya dudado de ningún filósofo». Marchena era un firme defensor de una comprensión continuista entre cuerpo y alma, según la cual «los placeres morales no son de distinta naturaleza que los físicos» (Marchena 1787), y todas las operaciones mentales se componían mediante la agregación de sensaciones físicas en el cerebro.

Dado que toda idea del alma era reducible a estímulos corporales percibidos por los sentidos, para Marchena «el móvil de todas las operaciones del hombre» no era tanto la práctica de una buena religiosidad, sino «el amor de sí mismo», entendido como «buscar el placer y huir del dolor» (Marchena 1787) corporal. Esto suponía una aceptación positiva de los placeres corporales, en tanto la búsqueda del placer y la huida del dolor eran el fundamento de emociones positivas como la compasión, la empatía o el arrepentimiento. Virtudes típicamente valoradas como expresión de una elevada espiritualidad, tales como la caridad o el arrepentimiento, eran así resignificadas como sinónimos de una búsqueda egoísta del disfrute corporal, dado que «socorremos a los desdichados por amor propio» y «si consolamos al miserable es por el placer que de ello nos resulta» (Marchena 1787). Como «consecuencia de nuestra organización física» y de nuestra tendencia innata a buscar el placer y el bienestar, se derivaban todos los atributos comúnmente considerados como morales, y de dicho amor propio emergía toda consideración hacia los demás que permitía la existencia en sí de la vida en sociedad:

¿Cuál es la causa que me mueve a socorrer a un desdichado?

El amor de mí mismo, el amor del placer físico que experimento al arrancar de las garras de la miseria a un infeliz. ¿Cuál puede ser la causa que me haga sufrir a mí a la vista de la infelicidad de mi semejante? La sensibilidad o la facultad de identificarme con él. Mis nervios sufren una violenta conmoción a la vista de un ser que organizado del mismo modo que yo padece, y esta impresión me es desagradable; ve aquí por qué procuro sustraerle al dolor (Marchena 1787, 39).

Este artículo muestra el grado de difusión y divulgación de la que gozaron las reflexiones sensualistas en torno a la formación del conocimiento y las relaciones cuerpo-alma en la cultura hispana tardo-ilustrada. Si bien la *Animística*, o el comentario escolástico al *De Anima*, seguía gozando de solidez institucional en la universidad dieciochesca, la publicación de traducciones y de obras de seguidores de

Locke o Condillac en el ambiente cultural español alcanzó enormes cuotas en las décadas finales del siglo (Cepedello Boiso 2001), y ayudó a difundir una nueva comprensión en torno a los atributos mentales y su conexión con el cuerpo, que desplazó en los ambientes ilustrados la comprensión del cuerpo y el alma propias de la segunda escolástica y el pensamiento post-tridentino. A su vez, este artículo muestra la enorme conexión existente entre las epistemologías sensualistas, y el ya mencionado *estilo emocional de la sensibilidad ilustrada* (Bolufer 2015). Marchena se mostraba como un firme defensor de la aceptación de los placeres corporales como intrínsecamente positivos y fundantes de un proceso de mejora social que debía recaer en la búsqueda del placer y la huida del dolor. Frente a la visión post-tridentina que temía que el ser humano se desviase de Dios en favor de sus apetitos carnales si no era guiado por la Revelación y la Gracia Divina, esta nueva concepción de la sensibilidad y la sentimentalidad fomentó la creencia de que las capacidades naturales ofrecidas a los seres humanos por la divinidad podían guiarles hacia la perfectibilidad. Sus defensores fundamentaron dicha creencia en un estudio sistemático de las formas de elaboración del conocimiento y el placer humano que se sustentase tanto en argumentos médicos, como en modelos epistemológicos presentados como naturales. El resultado fue una reconceptualización del cuerpo, pensado desde la medicina y la epistemología sensualista, no como una fuente de corrupción moral, sino como el principio a través del cual realizarse en el plano inmediato mediante la búsqueda del placer y la huida del dolor (Altonaga 2023). La obtención del bienestar y disfrute corporal eran los presupuestos básicos a partir de los cuales sustentar esta nueva visión de lo humano, que en todo momento fue vista como coherente con los principios básicos del cristianismo, y como firmemente sustentada por los saberes médicos y filosóficos.

El objetivo explícito de Hervás y Panduro en su segundo tomo de *El hombre físico* era responder a «la temeridad e ignorancia de aquellos autores que, no reconociendo los límites que la sólida filosofía señala al ingenio humano, se atreven a querer explicar mecánicamente el incomprensible comercio del alma y el cuerpo» (Hervás y Panduro 1800, II, 189), y ofrecer una alternativa contrailustrada a los modelos de comprensión de la mente de la epistemología sensualista. Como ha estudiado Jan Goldstein (2009) para el caso francés, en la década final del siglo XVIII e inicios del XIX fueron comunes las acusaciones contrarrevolucionarias a la obra del abate de Condillac (el mayor representante del sensualismo en Francia), bajo el supuesto de que defendía postulados materialistas y contrarios a la existencia del alma. Hervás y Panduro compartía la misma crítica, según la cual «la única preocupación de algunos metafísicos modernos» era «explicar en términos mecánicos el obrar invisible del espíritu [...] queriendo inferir que el espíritu humano es material y mortal, porque comercia con el cuerpo material y mortal» (Hervás y Panduro 1800, II, 189).

Cabe decir que las sospechas de la reacción eclesiástica y de autores como Hervás y Panduro no iban desencaminadas. Como ha mostrado George Makari (2015) en su obra *Soul Machine, The Invention of Modern Mind*, en torno a *L'homme machine* (1748) de Julien Offray de La Mettrie; o John Tresch (2019) en su reciente estudio, *The Romantic Machine*,

muchas de las propuestas del sensualismo ilustrado y prerromántico tendieron a concebir al ser humano como una máquina material, en la cual el funcionamiento de la mente debía ser reducido a explicaciones físicas, eliminando el alma como una entidad a tener en cuenta. Si bien en el caso español no hubo autores que llegasen a los extremos ateos o materialistas de un Hume o un La Mettrie, del citado texto de Marchena sí se puede inferir cierta tendencia a reducir las cualidades del espíritu a atributos físicos, corporales y sensibles. Cuando Hervás y Panduro se quejaba de «no poder concebir cómo, mostrándose evidentemente espiritual el alma humana por sus actos mentales metafísicos y morales, a despecho de esta evidencia, se ha dado lugar en la filosofía moderna a los delirios de aquellos nuevos metafísicos que han pretendido probar que no se evidencia la espiritualidad del alma humana» (Hervás y Panduro 1800, II, 172), reflejaba la conciencia explícita de ciertos sectores eclesiásticos a las amenazas que el nuevo pensamiento sensualista (y ocasionalmente ateo) estaba suponiendo para una comprensión católica tradicional del cuerpo y el alma, que se encontraba en franco asedio.

Frente a los postulados sensualistas, Hervás y Panduro se propuso en el segundo volumen de *El hombre físico* renovar las concepciones de la segunda escolástica y la *Animística* aristotélica. De hecho, la obra más citada en el segundo volumen de *El hombre físico* es el *De Anima* (1621) del famoso jesuita de la Escuela de Salamanca, Francisco Suárez (1548-1617), el *Doctor Eximio*, cuya obra seguía siendo el manual de referencia en las universidades y seminarios jesuitas en España antes de su cierre en 1767, y que Hervás y Panduro había conocido en sus estudios de juventud en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús en Madrid. La estructura de comprensión del conocimiento y del funcionamiento del alma ofrecida por Suárez es asumida completamente por Hervás y Panduro, reactualizándola con algunas aportaciones de la filosofía empirista.

Partiendo de los presupuestos del aristotelismo, el escolasticismo de Francisco Suárez concebía el alma como el principio formal del cuerpo, existiendo cinco tipos de alma (Knuuttila 2015). En primer lugar, se daría un *alma vegetativa* (I), presente en plantas, animales y humanos, encargada de las funciones de crecimiento, nutrición y reproducción. En segundo lugar, se daría un *alma animal* (II), presente en humanos y animales, encargada del movimiento. En tercer lugar, para Francisco Suárez existiría un *alma sensitiva* (III), también presente en humanos y animales, encargada de la sensibilidad de estímulos y del placer y el dolor. Y en último término, para Francisco Suárez y la segunda escolástica existiría un *alma racional* (IV), presente en humanos y ángeles. Esta comprensión del alma y del conocimiento humano era precisamente la que el sensualismo ilustrado pretendía desplazar, resultando para finales del siglo XVIII un modelo de comprensión de la mente y el alma absolutamente anacrónico y aburrido. Como dice Marchena:

Ni una palabra que entiendo de la *naturaleza angélica*, la *forma substancial*, y las *calidades ocultas*. Pero hablemos de *sensaciones*, de *placer* y *dolor*, del *modo de abstraer*, del *método analítico*, que soy capaz de estar con la boca abierta las horas perdidas, y más si se me habla según el sistema de dos monsiures amigos míos, Mr. Loke y Mr. Condillac (Marchena 1787, 9).

Sin embargo, Hervás y Panduro asumió plenamente la división escolástica de los tipos de alma de Suárez, tomando su obra como la base general a partir de la cual sustentar una alternativa intelectual a las propuestas epistemológicas del sensualismo:

Yo conozco por razón y experiencia que el alma de las bestias es principio de su vegetación, vitalidad, sensibilidad y de los conocimientos sensibles que tienen, como en el hombre su espíritu es principio de su vegetación, vitalidad, sensibilidad y conocimientos (Hervás y Panduro 1800, II, 170).

Según Hervás y Panduro, los *philosophes* ilustrados, al hacer depender de los sentidos la formación de todo conocimiento humano, estarían «confundiendo el espíritu humano con el alma sensual de las bestias, dándoles un mismo principio y fin, y haciéndoles sustancialmente semejantes» (Hervás y Panduro 1800, II, 169). En otras palabras, estarían negando la realidad inmortal y espiritual del alma humana, y estarían reduciendo a los humanos a meras máquinas animales. Hervás y Panduro dedicó el segundo tomo de *El hombre físico* a demostrar la división radical entre el alma racional y el cuerpo frente a las propuestas continuistas del sensualismo ilustrado, dedicando una ingente cantidad de páginas a temas clásicos y despreciados por el sensualismo, como demostrar la incompatibilidad de las dos sustancias. Frente a ideas como las de Marchena de que toda operación del alma podía ser reducida a las impresiones sensibles, Hervás y Panduro defendía una visión dualista según la cual «todo nuestro cuerpo es incapaz de función alguna espiritual» (Hervás y Panduro 1800, II, 14), y «el cuerpo, sin el espíritu que le anime, es materia totalmente inerte» (Hervás y Panduro 1800, II, 181). El jesuita partía de una concepción totalmente peyorativa de «las pasajeras apariencias de la carne», como un principio de corrupción totalmente ajeno a los bienes del espíritu, a los que se debía someter: «el alma es señora que manda en el cuerpo; su superioridad se conoce por la sujeción y obediencia que este le profesa» (Hervás y Panduro 1800, II, 186).

En las décadas finales del siglo XVIII, varios autores españoles ya habían mostrado un rechazo explícito a la forma que tenía el sensualismo y la cultura de la sensibilidad ilustrada de entender el cuerpo y el alma. Concretamente, la valoración positiva de los placeres corporales, y la concepción material de las facultades del alma fueron los dos elementos en los que más centraron su crítica. Una vez asumida y defendida la diferencia radical entre cuerpo y espíritu frente al modelo continuista de corte ilustrado, Hervás y Panduro puso el foco de su obra en el concepto de *pasiones*, que no entendía del mismo modo que los representantes de la cultura de la sensibilidad ilustrada. Si el sensualismo interpretó las pasiones desde una continuidad entre los sentidos físicos y las elaboraciones mentales; la cultura defensora de los postulados católicos tradicionales entendió las pasiones como atributos meramente corporales, y radicalmente contrapuestos al espíritu. Este era un elemento ajeno al periodo moderno, que simplemente solía considerarlas como «accidentes del alma» (Tausiet y Amelang 2010, 23). Si anteriormente hemos visto cómo la cultura de la sensibilidad ilustrada, de la mano de autores

como Marchena, promovió una concepción positiva de las mismas; en obras de corte contra-ilustrado como el *Discurso filosófico sobre el hombre* (1787) de Juan Pablo Forner, «el feroz dominio de las pasiones» es descrito como «pavorosas mansiones, cárceles negras que aprisionan ánimos» (Forner 1787, 6), propias de instintos animales opuestos a los bienes del alma. La aceptación de los deleites corporales propia del imaginario ilustrado fue interpretada como una «rebeldía de las pasiones y el desenfreno de la voluntad» que buscaba superponer los deleites corporales a los espirituales. Del mismo modo, la doctrina del amor propio y de «la única dirección del dolor y deleite» como fuente de todo instinto moral fue entendida por la cultura reaccionaria y anti-ilustrada como una defensa del «egoísmo» propia de «catequistas de la impiedad» (Forner 1787, 9). Quien se dejase llevar por estos impulsos corporales y animales, según Forner, debía «escondarse en los montes, torpe bajar hacia la tierra el rostro y rumiar el heno y en vello trocar el adaptado traje» (Forner 1787).

Lorenzo Hervás y Panduro reprodujo esta comprensión de las pasiones como instintos corporales que debían ser reprimidos, frente a la comprensión ilustrada del cuerpo y los sentidos. En su *Causas de la Revolución* trasladó directamente al discurso antirrevolucionario este rechazo al disfrute ilustrado de los placeres (Astorgano Abajo 2009). Aparte de explicar los orígenes de la Revolución por la acción conspirativa de múltiples sectas ateas o heréticas (Perrone 2013), esta es concebida como un proceso de radical desenfreno de las pasiones humanas, provocado por «la malicia de un tropel de hombres bajos, irreligiosos y amantes de la libertad e independencia» y «la sola revolución del siglo llamado de las luces, destinado a plantear un sistema destructor de todas las autoridades y de toda subordinación» (Hervás y Panduro 1807, 124). En la narrativa pasional de la Revolución de Hervás y Panduro, un pueblo ignorante e incapaz de conocer sus propios intereses más allá del beneficio inmediato habría sido engañado por las sectas. Los «enemigos de la religión y del estado» habrían buscado «corromper el pueblo con falsas máximas morales», así como «fomentar su odio y lisonjear sus pasiones» (Hervás y Panduro 1807, 16-18), y este, «oyendo esta doctrina tan favorable a las pasiones, y viéndola practicada por sus maestros espirituales [...] se declaró irreligioso» (Hervás y Panduro 1807, 3). Según esta explicación psicologista de la revolución, el método por el cual las sectas habían logrado promover el estallido revolucionario habría sido de tipo emocional, dada la incapacidad del ser humano para controlar sus instintos más básicos, que las sectas estarían promoviendo.

En *El hombre físico*, Hervás y Panduro dedicó un espacio considerable a clarificar esta comprensión de las pasiones como una disposición natural hacia el disfrute del cuerpo, que la voluntad debía contener. Para el jesuita, «la sensibilidad del cuerpo hace desear la perpetua felicidad corporal» a través de «las viciosas pasiones» (Hervás y Panduro 1800, II, 374-375), más estas son «un bien aparente, que son un mal verdadero [...] miserable al orden del espíritu» (Hervás y Panduro 1800, II, 327). Por *pasiones*, Hervás y Panduro entiende únicamente el deseo de disfrutar «vehementes deleites corporales» (Hervás y Panduro 1800, II, 359), contrapuestos a los bienes espirituales, y que, por tanto, estarían dotadas de un carácter puramente negativo

por «impedir al alma su ejercicio» (Hervás y Panduro 1800, II, 359). Para el jesuita, si «prevalece la sensibilidad de lo material, se disminuye la espiritualidad del alma» (Hervás y Panduro 1800, II, 359), y por tanto el correcto ordenamiento moral de los sujetos requería una inclinación hacia los bienes espirituales y el rechazo de los materiales, carnales o terrenales. El dominio de las pasiones es por tanto entendido, no como la moderación y sana orientación de las mismas propia del estilo ilustrado, sino desde un rechazo frontal. Si para el estilo sentimental ilustrado, el amor o la compasión entraban en la nómina de pasiones posibles, y estas eran pensadas en continuidad con las sensaciones físicas, en el caso de Hervás y Panduro y el estilo emocional del catolicismo contra-ilustrado, las pasiones fueron entendidas como impulsos meramente carnales y corporales, que en ningún contexto podían ser positivos. Ambas culturas dotaron al concepto de *pasión* de un contenido distinto, al no compartir una misma visión en torno al cuerpo, y su relación con el espíritu. Del mismo modo, la exaltación del dominio de las pasiones como máxima directriz del correcto comportamiento emocional estuvo marcada por enormes diferencias (Bolufer 2018; Altonaga 2021).

En mi opinión, no debe entenderse en términos de contención emocional la defensa que la reacción eclesiástica hizo del rechazo de las pasiones. Los autores de la propagandística católica no defendieron tanto un proceso de radical austeridad emocional, como una crítica a los disfrutes corporales, y mantuvieron la defensa de una emocionalidad y sentimentalidad exaltadas siempre que fuesen enfocadas hacia bienes legítimos de corte espiritual. En la obra de Hervás y Panduro, se defiende un rechazo total de las pasiones (entendidas como impulsos terrenales), al mismo tiempo que se defiende una consideración muy cercana a la valoración ilustrada del sentimiento, siempre que esté bien enfocada hacia la religiosidad. En ese sentido, en las obras de los apologistas católicos se puede apreciar una escisión entre *pasión* y *sentimiento*, ajena a la cultura de la sensibilidad ilustrada, que entendía ambos fenómenos en continuidad.

Esta ambigüedad, según la cual el rechazo a los placeres corporales de las pasiones como instintos brutales es paralelo a una concepción positiva del sentimiento si es religiosamente dirigido, puede ser apreciada en varias obras coetáneas. El ejemplo más claro de esta escisión entre la pasión corporal entendida como negativa, y la sentimentalidad exaltada como un bien positivo pueda encontrarse en la obra del clérigo valenciano Antonio Marqués y Espejo, *Higiene política de España* (1808). En ella, el autor reitera una concepción de las pasiones como «un tejido de motivos arbitrarios, de intereses personales, de apetitos sensuales y desordenados de acciones puramente animales» (Marqués y Espejo 1808, 75), que en último término habrían provocado «la corrupción moral de Europa». Pero, sin embargo, presenta una concepción positiva de «la pureza del entusiasmo», que define como una «emoción celestial», «chispa divina» y «el resorte de las acciones más heroicas, y aquel movimiento que honra la naturaleza humana y la enardece y eleva» (Marqués y Espejo 1808, 138-140). Para este autor, el entusiasmo era el mayor ejemplo de cuando impera en «la sensibilidad su uso y en la razón su imperio», o de cuándo la emocionalidad se dirige hacia causas legítimas como «la religión, la patria, nuestros soberanos y la humanidad, únicos objetos en que

puede tener lugar el entusiasmo», pues «cualquier otro motivo no debe honrarse con este sagrado nombre, ni producirá más que una efervescencia de ánimo pasajera y peligrosa» (Marqués y Espejo 1808, 141).

La emocionalidad exaltada es vista como positiva si se proyecta a preocupaciones de índole religiosa, siendo compatible con un rechazo frontal a cualquier ámbito corporal. El estilo emocional contra-ilustrado estableció una separación entre los conceptos de *pasión* y *sentimiento*, siendo negativos los primeros, y aceptables los segundos siempre que fuesen enfocados hacia causas legítimas de tipo religioso. Promover la contención de las pasiones no equivalía a la defensa de la austeridad sentimental, pues la exaltación emocional y el entusiasmo son muy bien valorados siempre que se dirijan hacia objetos deseables de corte espiritual. La dicotomía humano-animal fue central para establecer esta escisión y resignificación peyorativa de las pasiones como absolutamente negativas frente a la emoción aceptable, de tipo espiritual. Como ha mostrado Mónica Bolufer (2018), si bien en el estilo sentimental ilustrado la sensibilidad fue considerada como un atributo común a ambos géneros, al mismo tiempo operó una lógica relacional que atribuía a la feminidad una mayor carga emocional frente a una razón masculinizada. Siguiendo la estela de la filósofa Donna Haraway (1995), considero que existieron otros polos y lógicas relacionales que ayudaron a dotar de significación a atributos emocionales y corporales más allá de la masculinidad y la feminidad, tales como la animalidad, que han sido escasamente explorados. En el estilo emocional reaccionario la escisión entre sentimiento y pasión se elaboró a través de la animalización de esta última, y frente a la dicotomía razón-masculina/sentimentalidad-femenina ilustrada, operó el binomio elevación espiritual vs. pasión animal o corporal.

En *El hombre físico*, esta resignificación de la pasión a través de su animalización resulta enormemente clara, con referencias constantes a la vida de los *brutos* y las *bestias*. Para Hervás y Panduro, cuando «alguna pasión ciega nuestro entendimiento», prevalece «la sensibilidad de lo material» y «disminuye la espiritualidad del alma» (Hervás y Panduro 1800, II, 349-353). Dejarse llevar por las pasiones equivalía a seguir el disfrute carnal de la parte animal del ser humano, y por tanto suponía un alejamiento de la esfera espiritual, propiamente humana y en la cual operaría la sentimentalidad aceptable, pues «el hombre en su vida tiene unos momentos en que vive racionalmente, y otros en que vive bestialmente». Esto ocurre cuando «piensa y quiere sujeto a la tiránica dirección de las pasiones brutales que lo esclavizan», siendo un fenómeno «común en el linaje humano, cuyos individuos obran muchas veces tan irracionalmente como las bestias» (Hervás y Panduro 1800, II, 362-363). Del mismo modo, en su *Causas*, el exjesuita presentó la Revolución como un proceso de desenfreno animal de las pasiones, y de un «monstruoso obrar [que es] ahora universal en todos aquellos hombres cuya conducta no se arregla por la doctrina de la religión cristiana» (Hervás y Panduro 1807, 353); e igualmente el ya citado Forner define «el desenfreno de las pasiones» como un proceso de «corrupción de la naturaleza humana» (Forner 1787, 6).

Mi tesis es que en la escisión entre sentimiento y pasión por parte de la cultura católica contra-ilustrada, primó la diferencia humano-animal, o espiritual-terrenal a la hora

de definir las pasiones, frente a la dicotomía masculino-femenino, más propia de entornos ilustrados. Un sujeto que no lograra ejercer un control apropiado sobre sus instintos carnales no era concebido como afeminado, sino como inhumano, un animal. La mayor crítica de Hervás y Panduro a las filosofías sensualistas era precisamente que, frente al respeto al alma humana ofrecido por la metafísica escolástica, los autores ilustrados estaban «confundiendo el espíritu humano con el alma sensual de las bestias, les dan un mismo principio y fin, y los hacen sustancialmente semejantes» (Hervás y Panduro 1800, II, 169)

No controlar las pasiones en último término suponía degradar la dignidad espiritual humana al nivel de la animalidad. Resulta sorprendente apreciar como en la obra de Hervás y Panduro —que se presenta como un tratado médico-teológico en torno a las pasiones del alma y el funcionamiento del cuerpo humano—, no aparezcan ni una sola vez las palabras «mujer», «femenino», o «afeminado». Sin embargo, como ha demostrado Bakarne Altonaga (2021, 2022a), en la cultura de la reacción anti-ilustrada de finales del siglo XVIII predominó una concepción del género en la cual la feminidad no era pensada como contraria o contrapuesta a la masculinidad, sino meramente como un atributo ontológicamente degradante y negativo. Esta autora, empleando la categoría de Nerea Aresti (2007) del «peso relativo del género» ha demostrado cómo en la concepción rigorista del cuerpo «el sexo no se entendía como un rasgo biológico determinante de la identidad de las personas, en una visión religiosa del mundo en la que todo lo sensitivo y lo corporal se correspondía con el pecado y por lo tanto el alma constituía el espacio en el que desarrollar una espiritualidad virtuosa» (Altonaga 2021, 6). En el momento en que Hervás y Panduro produce su obra, el pensamiento reaccionario anti-ilustrado no concebía los placeres sensuales como un atributo de la feminidad contrapuesto a la masculinidad; sino como una forma de degradación ontológica de lo humano a lo animal, significándose la tentación de las pasiones sensuales en términos de animalización y brutalidad: «el alma de las bestias no entra en la esfera metafísica y moral, porque su naturaleza es totalmente sensual. [...] Ella se nos muestra capaz de placeres y aflicciones puramente sensuales, e incapaz totalmente de los espirituales, luego su naturaleza es sensual y no espiritual» (Hervás y Panduro 1800, II, 171).

El frontispicio de la edición española del *Catecismo para toda la Iglesia de Francia* refleja en términos visuales esta resignificación del concepto de «pasiones» operado desde el estilo emocional contra-ilustrado (Fig. 1). Un creyente iluminado por la verdad de la religión muestra el contenido de su corazón. En él, la razón o la voluntad, representada como una mujer, domina con cadenas a dos leones que representan las pasiones; y un poema a los pies del grabado clarifica la escena: «La luz de la razón es voz divina que a domar las pasiones nos inclina. Más alta luz la religión propone, que a la razón sublima y no se opone». Esta obra, así como la sistematización intelectual ofrecida por Hervás y Panduro en *El hombre físico* reflejan el alto grado de hibridación existente a finales del XVIII entre el estilo sentimental ilustrado, y el que caracterizó al rigorismo católico propio de autores prototípicamente reaccionarios, al tiempo que expone visualmente la asociación contra-ilustrada del concepto de «pasión» con la animalidad, en oposición al espíritu.

FIGURA 1

Frontispicio de la edición española del Catecismo para toda la Iglesia de Francia



Fuente: Villalpando 1807, 4.

Es importante destacar que, si bien las pasiones son concebidas como instintos de satisfacción animal opuestas a la religión, no se limitan a aspectos corporales, sino que comprenden cualquier interés terrenal ajeno a los bienes de tipo espiritual. Entre los vicios pasionales, Hervás y Panduro incluye los de «un avariento, que por su falsísima aprehensión se figura su mayor bien y felicidad el amontonar riquezas», o «un colérico, en quien triunfa la lujuria» (Hervás y Panduro 1800, II, 320); así como «la ambición, la ira, la avaricia y la envidia», concebidas como «pasiones que hacen miserabilísimo al espíritu mediante bienes mundanos» (Hervás y Panduro 1800, II, 375). Hervás y Panduro, gracias a la redefinición de las pasiones como instintos meramente corporales ajenos al buen desarrollo espiritual, defiende una comprensión enormemente peyorativa del cuerpo humano, según la cual «el espíritu vive vestido de carne enferma y mortal», y «padece tantas enfermedades cuantas son sus pasiones viciosas» (Hervás y Panduro 1800, II, 375-376). En la parte final de su obra,

el jesuita expone cómo de la oposición radical entre alma y cuerpo, y el carácter negativo de este último, se sigue una norma moral y política que subyuga al ser humano a los dictámenes de la religión. Para él, «el hombre es miserable y conoce por reflexión y experiencia ser necesariamente miserable en esta vida mortal; es necesariamente miserable en orden al cuerpo, [...] porque este no puede tener ningún bien o placer positivo» (Hervás y Panduro 1800, II, 372-373). Según Hervás y Panduro, «conociendo la viva inclinación del espíritu humano a la felicidad, y conociendo que en este mundo no se puede lograr ningún bien» (Hervás y Panduro 1800, II, 378), el mero conocimiento de las miserias del cuerpo y la materia de su nueva anatomía físico-filosófica debería llevar al rechazo de los modelos de conducta y la visión del alma y el cuerpo propios de la cultura de la sensibilidad ilustrada.

CONCLUSIONES

La cultura de la sensibilidad ilustrada supuso un cambio radical en la concepción del cuerpo, el alma y la naturaleza humana durante la segunda mitad del siglo XVIII hispano. Dentro de ella, el lugar de los avances médicos en torno a la irritabilidad nerviosa, o de los modelos epistemológicos sensualistas, no jugó un papel menor. Desde la reacción contra-ilustrada, *El hombre físico*, de Lorenzo Hervás y Panduro, fue planteada con el objetivo de depurar «la sana ciencia» de sus consecuencias políticas y religiosas más indeseables, ofreciendo un modelo médico y epistemológico alternativo que definiese el cuerpo humano y atributos como las pasiones según los presupuestos antropológicos básicos del catolicismo anti-ilustrado. El hecho de que fuese la primera obra en el ámbito español en unificar en una única pieza el estudio del hombre físico y moral en el marco de la antropología dieciochesca, muestra hasta qué grado los pensadores de la reacción eclesiástica fueron originales a la hora de ofrecer alternativas a los modelos científicos, médicos y epistemológicos de corte ilustrado. Hervás y Panduro elaboró una depuración de la fisiología nerviosa que hiciese compatibles los avances de la ciencia médica con la cultura corporal y espiritual del catolicismo tradicional, al tiempo que apuntaló mediante argumentos médicos la concepción post-tridentina del cuerpo y el alma. No se puede decir, por tanto, que la cultura reaccionaria fuese radicalmente opuesta a los avances científicos de las luces, ni que estos no formasen una parte integral de su definición. La cuestión no residía tanto en rechazar de lleno las innovaciones científicas, como en favorecer aquellas que fuesen políticamente aceptables, frente a los «excesos» de la «falsa filosofía».

La depuración de esos mismos «excesos» de la modernidad dependía de ofrecer un modelo alternativo de definición de lo humano. Frente a las explicaciones vitalistas que creían que la materia podía estar dotada de por sí de vida, Hervás y Panduro sustentó una visión del alma como la única fuerza espiritual capaz de dar vida a los cuerpos. Frente a las visiones materialistas del funcionamiento de la mente humana que defendían una continuidad entre sensaciones corporales y los estados de la mente gracias al sistema nervioso, era necesario para el pensamiento reaccionario recalcar la división radical entre el cuerpo

y el espíritu. En último término, frente a la concepción de las pasiones como instintos sensuales positivos que podían ser educados y encauzados, pero nunca negados radicalmente por ser la base de los vínculos sociales; la reacción eclesiástica redefinió las pasiones como instintos carnales opuestos a los bienes del espíritu. Este rechazo a los placeres corporales y terrenales fue simultáneo a una concepción positiva de la sentimentalidad exacerbada siempre que fuese enfocada hacia objetos legítimos de tipo espiritual, siendo defendida esta dicotomía gracias a la animalización y corporalización de las pasiones y los instintos corporales del ser humano. Con este estudio he pretendido mostrar por un lado qué concepción del cuerpo, el alma y las pasiones defendió Lorenzo Hervás y Panduro en *El hombre físico*. Pero al mismo tiempo, he intentado mostrar cómo la reacción eclesiástica fue un agente activo en la redefinición de las subjetividades en el período de transición de los siglos XVIII al XIX, ofreciendo un pensamiento médico y epistemológico original, que también formó parte de la redefinición del sujeto en los albores de la contemporaneidad. En su creación operó una lógica dialéctica de oposición frente a la cultura de la sensibilidad ilustrada, así como a las propuestas ofrecidas desde la medicina y el sensualismo. Pero, al mismo tiempo, también operaron préstamos, resignificaciones, zonas de contacto, apropiaciones y transferencias.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Javier Martínez Dos Santos: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Altonaga, Bakarne. 2021. *Cuerpos en tránsito: los significados del género en la crisis del Antiguo Régimen en el País Vasco*. Granada: Comares.
- Altonaga, Begoña. 2023. «Between the Soul and the Body: The Construction of Sexual Difference in Modern Spain». *European History Quarterly* 53 (2): 211-232. <https://doi.org/10.1177/02656914231165600>
- Aresti, Nerea. 2007. «The gendered identities of the “Lieutenant Nun”: Rethinking the story of a female warrior in Early Modern Spain». *Gender and History* 19 (3): 401-418. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0424.2007.00491.x>
- Arnaud, Sabine. 2014. *L'invention de l'hystérie au temps des Lumières, 1670-1820*. Paris: EHESS.
- Artola Renedo, Andoni, y Antonio Calvo Maturana. 2018. «Declinaciones de la reacción eclesiástica contra la Revolución francesa en España (1789-1808)». *Hispania*, 256, pp. 437-469. <https://doi.org/10.3989/hispania.2017.013>
- Astorgano Abajo, Antonio. 2009. «Floridablanca y el jesuita Hervás y Panduro, una relación respetuosa». *Res publica* (22): 325-362.

- Barker-Benfield, Graham John. 1992. *The culture of sensibility: Sex and society in eighteenth-century Britain*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bolufer Peruga, Mónica. 2015. «Estilos emocionales del siglo XVIII». En *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, editado por Juan José Rodríguez, Rafael Pérez García y Manuel Fernández Chaves, 2055-2066. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- Bolufer Peruga, Mónica. 2018. «Afectos razonables: equilibrios de la sensibilidad dieciochesca». En *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura española contemporánea (siglos XVIII-XXI)*, editado por Luisa Delgado, Pura Fernández y Jo Labanyi, 35-56. Madrid: Cátedra.
- Boury, Dominique. 2008. «Irritability and sensibility: Key concepts in assessing the medical doctrines of Haller and Bordeu». *Science in Context* 21 (4): 521-535. <https://doi.org/10.1017/s0269889708001944>
- Brown, Theodore. 1974. «From mechanism to vitalism in eighteenth-Century English Physiology». *Journal of the History of Biology* 7 (2): 179-216. <https://doi.org/10.1007/bf00351203>
- Cabanellas, Miguel José. 1802. *Ciencia de la Vida o Discurso fisiológico sobre la doctrina Browniana*. Cartagena: Manuel Muñiz.
- Candau Chacón, M.^a Luisa. 2019. *Pasiones en femenino Europa y América, 1600-1950*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Carpintero, Helio. 1994. *Historia de la Psicología en España*. Salamanca: Eudema.
- Cepedello Boiso, J. 2001. «La recepción en España de la filosofía de Condillac». Tesis doctoral inédita. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Corbain, Alain. 2008. *L'harmonie des plaisirs. Les manières de jouir du siècle des Lumières à l'avènement de la sexologie*. París: Perrin.
- Dixon, Thomas. 2003. *From passions to emotions: The creation of a secular psychological category*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Escrig, Gloria. 2018. «Pasión racional, razón apasionada. El primer antiliberalismo reaccionario en España». *Ayer* 111: 135-161.
- Fernández-Medina, Nicolás. 2021. *Life Embodied. The Promise of Vital Force in Spanish Modernity*. Londres: MQUP.
- Fornier, Juan Pablo. 1787. *Discurso filosófico sobre el hombre*. Madrid: Imprenta Real.
- Garrido, Francisco Xavier. 1799. *Discurso filosófico sobre las verdaderas nociones de la naturaleza humana*. Madrid: Imprenta de Cano.
- Goldstein, Jan. 2009. *The post-revolutionary Self. Politics and Psyche in France, 1750-1850*. Harvard: Harvard University Press.
- González y Centeno, Valentín. 1786. «Las enfermedades que proceden de pasión de ánimo, no son curables con remedios naturales». En *Memorias Académicas de la Real Sociedad de Medicina y demás ciencias de Sevilla*, vol. IV. Sevilla: Imprenta de José Padrino.
- Green Musselman, Elizabeth. 2006. *Nervous Conditions: Science and the Body Politic in Early Industrial Britain*. Londres: Suny Press.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra-Universitat de València.
- Hernández Morejón, Antonio. 1803. *Discurso crítico de la doctrina del Dr. Juan Brown con algunas reflexiones sobre el pernicioso influxo de los sistemas en el arte de curar*. Valencia: Benito Monfort.
- Herf, Jeffrey. 1981. «Reactionary modernism: Some ideological origins of the primacy of politics in the Third Reich». *Theory and Society* 10 (6): 805-832. <https://doi.org/10.1007/bf00208269>
- Herrero, Javier. 2020 [1971]. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Zaragoza: PUZ.
- Hervás y Panduro, Lorenzo. 1800. *El hombre físico, o anatomía humana físico-filosófica*. Vol. 1 y 2. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de la Beneficencia.
- Hervás y Panduro, Lorenzo. 1807. *Causas de la Revolución de Francia en el año 1789 y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la Religión y del Estado*. Madrid: [s. n.]
- Hewitt, Rachel. 2017. *A revolution of feeling: The decade that forged the modern mind*. Londres: Granta Books.
- Ishizuka, Hisao. 2016. *Fiber, Medicine, and Culture in the British Enlightenment*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Knott, Sarah. 2009. *Sensibility and the American Revolution*. Williamsburg: Omohundro Institute/University of North Carolina Press.
- Knuuttila, Simo. 2015. «Suárez's Psychology». En *A companion to Francisco Suárez*, editado por Víctor Salas y Robert Fastiggi, 192-220. Londres: Brill.
- Lehner, Ulrich. 2016. *The Catholic Enlightenment. The forgotten history of a global movement*. Nueva York: Oxford University Press.
- Llansol, Francisco. 1803. *Discurso sobre la incertidumbre y perjuicios del sistema del doctor Juan Brown*. Valencia: Oficina del Diario
- López Alós, Javier. 2011. *Entre el trono y el escaño. El pensamiento español frente a la revolución liberal (1808-1823)*. Madrid: Cortes Generales.
- Louzao Villar, Joseba. 2008. «La recomposición religiosa de la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea». *Hispania Sacra* 121: 331-354. <https://doi.org/10.3989/hs.2008.v60.i121.58>
- Makari, George. 2015. *Soul machine: The invention of the modern mind*. Londres: Norton & Company.
- Marchena, José. 1787. «Todas las pasiones al amor propio solo las debemos». *El Observador* 3, 35-47.
- Marqués y Espejo, Antonio, 1808. *Higiene política de España o medicina preservativa de los males con que la contagia Francia*. Valencia: Imprenta de Benito Momfort.
- McMahon, Darrin. 2002. *Enemies of the enlightenment: The French counter-enlightenment and the making of modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Novella, Enric. 2011. «La medicina de las pasiones en la España del siglo XIX». *Dynamis* 31 (2): 453-473. <https://doi.org/10.4321/s0211-95362011000200010>
- Novella, Enric. 2013. *La ciencia del Alma. Locura y modernidad en la cultura española del siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Perrone, Hernán. 2013. «“Si no eres jesuita serás jansenista; y si no eres jansenista serás jesuita”. El problema del jansenismo en Causas de la revolución de Francia de Lorenzo Hervás y Panduro SJ (1735-1809)». *Hispania Sacra* 65 (2): 203-230. <https://doi.org/10.3989/hs.2013.040>
- Ponce de León, José. 1804. *Fisiología química del cuerpo humano*. Vol. 2. Granada: Imprenta de Don Nicolás Moreno.
- Rajóo, Juan. 1793. *Introducción a la medicina de Cullen, con las ideas fisiológicas precisas para la inteligencia del sistema nervioso, y del principio de vida*. Madrid: Imprenta de Villalpando.
- Reddy, William. 2001. *The navigation of feeling: A framework for the history of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reill, Peter Hans. 2005. *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Oakland, CA: University of California Press.
- Rousseau, George. 1990. *The Languages of Psyche: Mind and Body in the Enlightenment*. Berkeley: University of California Press.
- Rousseau, George. 2004. *Nervous Acts*. Nueva York: Palgrave.
- Schiebinger, Londa. 1990. «The Anatomy of Difference: Race and Sex in Eighteenth Century Science». *Eighteenth-Century Studies* 23 (4): 387-405. <https://doi.org/10.2307/2739176>
- Serrano, Elena. 2021. «A Feminist Physiology: BJ Feijoo (1676–1764) and His Advice for Those in Love». *Isis* 112 (4): 776-785. <https://doi.org/10.1086/716879>
- Simal, Juan Luis. 2018. «Conspiración, revolución y contrarrevolución en España, 1814-1824». *Rivista Storica Italiana* 130 (2): 526-556.
- Smidt, Andrea. 2010. «Luces por la Fe: The Cause of Catholic Enlightenment in 18th-Century Spain». En *Companion to the*

- Catholic Enlightenment in Europe*, editado por Ulrich Lehner y Michael O'Neil. Leiden: Brill.
- Tausiet, María, y James Amelang, eds. 2010. *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*. Madrid: Abada.
- Tresch, John. 2019. *The romantic machine: Utopian science and technology after Napoleon*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vázquez García, Francisco y Andrés Moreno Mengíbar. 1997. *Sexo y Razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Madrid: Akal.
- Vidal, Fernando. 2011. *The Sciences of the Soul. The Early Modern Origins of Psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Villalpando, Fermín. 1807. *Catecismo para el uso de todas las iglesias del Imperio Francés*. Madrid: Imprenta de Villalpando.
- Wagner, Darren. 2016. «Body, Mind and Spirits: The Physiology of Sexuality in the Culture of Sensibility». *Journal for Eighteenth-Century Studies* 39 (3): 335-358. <https://doi.org/10.1111/1754-0208.12336>
- Williams, Elizabeth A. 2002. *The physical and the moral: anthropology, physiology, and philosophical medicine in France, 1750-1850*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Elizabeth A. 2017. *A cultural history of medical vitalism in Enlightenment Montpellier*. Londres: Routledge.