



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

El mal Inglés: melancolía y modernidad en Gran Bretaña, 1660 - 1750

Autor:

Gattinoni, Andrés Juan

Tutor:

Kwiatkowski, Nicolás

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

El mal inglés: melancolía y modernidad en Gran Bretaña, 1660-1750

Tesis presentada para optar por el título de Doctor en Historia de la Universidad de Buenos Aires.



Doctorando

Andrés Juan Gattinoni

(DNI: 32401759)

Director de tesis:

Dr. Nicolás Kwiatkowski

Co-director de tesis:

Dr. Fabián Alejandro Campagne

Programa de Doctorado – Área Historia

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Febrero de 2021

Imagen de tapa: Detalle del grabado de la placa VIII, “The Madhouse” de la serie *A Rake’s Progress* de William Hogarth (1735).

Resumen

Esta es una investigación sobre la relación entre la melancolía y la modernidad. Al respecto, sostiene que un contexto especialmente relevante para este análisis es el de la Querrela entre los Antiguos y los Modernos en Gran Bretaña entre 1660 y 1750. Esto permite estudiar el vínculo entre aquellos dos fenómenos a partir de los sentidos de lo moderno que estaban disponibles en la época y no de categorías filosóficas o sociológicas construidas *a posteriori*. A esa tesis general se suman otras más específicas. En primer lugar, se muestra que en ese período se produjo una crisis del concepto de melancolía y el surgimiento de otros nuevos que mantenían relaciones semánticas diversas y cambiantes con aquél. En segundo término, se argumenta que en torno de la enfermedad se constituyó un objeto discursivo que podía ser empleado para expresar posicionamientos polémicos acerca de la modernidad. Finalmente, la investigación da cuenta del surgimiento de la percepción de que la melancolía era un mal inglés y sostiene que esta noción permitió dar cuenta de la experiencia de la modernidad inglesa que muchos contemporáneos juzgaban como excepcional.

Para fundamentar estas afirmaciones, esta tesis recurre a herramientas de la historia cultural, la historia conceptual y la historia de las emociones para realizar un análisis contextualizado de un *corpus* de fuentes primarias de diversa índole. Entre ellas se cuentan ensayos de filosofía moral, tratados médicos, obras de divulgación del conocimiento médico, sermones, devocionarios, obras de teatro, sátiras, panfletos y cancioneros, entre otros.

Palabras clave: Melancolía, Modernidad, Gran Bretaña, Antiguos y Modernos

Índice

Índice de contenidos

Resumen.....	3
Índice.....	5
Agradecimientos.....	11
Nota sobre las fuentes y las traducciones.....	13
Nota sobre las fechas.....	13
Introducción.....	14
Melancolía y modernidad.....	16
Consideraciones teórico-metodológicas.....	23
Ideas, conceptos y representaciones.....	23
La melancolía como objeto polémico.....	26
Representación, experiencia afectiva y traducción.....	28
Contexto.....	33
La Querrela entre los Antiguos y los Modernos como contexto cultural.....	36
Fuentes.....	43
Estructura de la tesis.....	44
Capítulo 1: “Una enfermedad epidémica”: sentidos en disputa de la melancolía en la modernidad temprana.....	47
1.1. Introducción.....	47
1.2. ¿Genialidad divina o afectación importada? La melancolía en la literatura isabelina.....	48
1.3. Melancolía y salvación.....	58
1.4. Anatomía de una enfermedad subversiva.....	68
1.4.1. Robert Burton y la melancolía religiosa.....	68
1.4.2. La melancolía de los entusiastas.....	72
1.5. De la melancolía al <i>spleen</i>	79
1.5.1. El nuevo vocabulario médico.....	80
1.5.2. La cultura de la civilidad y la expresión pública de la melancolía.....	84
1.5.3. El nacimiento del mal inglés.....	88
1.6. Conclusión.....	94
Capítulo 2: El mal de los modernos y el consuelo de los antiguos: la melancolía y el gobierno de las pasiones.....	97
2.1. Introducción.....	97
2.2. William Temple: antiguos y modernos en la región del <i>spleen</i>	102
2.2.1. <i>El diplomático y la Batalla de los Libros</i>	102
2.2.2. La región del spleen.....	118
2.3. Jeremy Collier: el <i>spleen</i> como una excusa magnífica para muchas imperfecciones.....	132
2.3.1. Moralista, traductor y non-juror.....	132
2.3.2. La crítica estoica del spleen.....	140
2.4. Conclusión.....	147

Capítulo 3: “What art thou, Spleen?” Los médicos modernos y el saber de los antiguos.....	152
3.1. Introducción.....	152
3.2. De la melancolía a los trastornos nerviosos. El problema del bazo.....	156
3.3. Los médicos y la medicina.....	166
3.4. William Stukeley: el anticuario y la anatomía del <i>spleen</i>	173
3.4.1. Un polímata moderno.....	173
3.4.2. Of the Spleen.....	177
3.4.3. Bazo curioso.....	179
3.4.4. El mal del bazo.....	183
3.5. Richard Blackmore: el poeta y la clínica del <i>spleen</i>	188
3.5.1. Un poeta moderno.....	188
3.5.2. El debate sobre el bazo.....	194
3.5.3. El spleen inglés.....	202
3.6. Conclusión.....	209
Capítulo 4: Religión y melancolía: la teología anglicana y la construcción de un sufrimiento ortodoxo.....	214
4.1. Introducción.....	214
4.2. Modernidad protestante y melancolía.....	219
4.2.1. La ética protestante y el espíritu melancólico.....	219
4.2.2. El desencantamiento de la melancolía.....	228
4.3. “Sus mandamientos no son dolorosos”: las consolaciones anglicanas de la melancolía.....	234
4.3.1. John Sharp y la cura sacramental de las conciencias afligidas.....	237
4.3.2. Robert Blakeway y la perfección del deber cristiano.....	247
4.3.3. Samuel Clarke y la religión de la virtud.....	256
4.4. El deber de la vida santa: el sufrimiento ortodoxo en la literatura devocional anglicana.....	264
4.4.1. Jeremy Taylor y la religión que ningún hombre puede prohibir.....	267
4.4.2. The Whole Duty of Man y el deber del arrepentimiento.....	270
4.4.3. William Law y el ascetismo high-church.....	272
4.5. Conclusión.....	279
Capítulo 5: Risa y melancolía: entre el absurdo y la cura.....	286
5.1. Introducción.....	286
5.1.1. Homo ridens, homo flens.....	287
5.1.2. El moderno humor inglés.....	291
5.2. La risa de Demócrito.....	295
5.2.1. El médico y el filósofo.....	295
5.2.2. “A fool among knaves”.....	309
5.3. La risa de la razón.....	316
5.3.1. Etéreos y flatulentos: la ridiculización del entusiasmo.....	316
5.3.2. El spleen inglés y la crítica de las costumbres.....	324
5.4. La risa como cura de la melancolía.....	328
5.4.1. Gabinete de monstruosidades.....	328
5.4.2. Píldoras y antídotos contra la melancolía.....	338
5.5. Conclusión.....	344

Conclusión.....	352
I.....	352
II.....	353
III.....	363
IV.....	368
Glosario crítico.....	374
Anexo A: Análisis comparativo de las fuentes de autoridad de Stukeley y Blackmore.....	392
Análisis comparativo.....	392
Autores citados.....	400
Richard Blackmore.....	402
William Stukeley.....	406
Anexo B: Léxicos europeos de la melancolía. Del <i>Tesoro</i> de Covarrubias a la <i>Encyclopédie</i>.....	416
Introducción.....	416
Diccionarios monolingües.....	422
Melancholy.....	423
Hypochondriac / Hysterie.....	425
Spleen / Vapours.....	425
Diccionarios bilingües.....	427
Melancholy.....	428
Hypochondriac / <i>Hysterie</i>	429
Spleen / Vapours.....	429
Diccionarios enciclopédicos.....	430
Dictionnaire Oeconomique.....	431
Cyclopaedia.....	435
L'Encyclopédie.....	439
Encyclopaedia Britannica.....	447
Bibliografía.....	453
Fuentes primarias.....	453
Fuentes secundarias.....	472

Índice de figuras

Figura 1: Frontispicio de la tercera edición de la <i>Anatomy of Melancholy</i> (1638)	297
Figura 2: “Democritus Abderites”. Detalle del frontispicio de la tercera edición de la <i>Anatomy of Melancholy</i> (1638).....	298
Figura 3: “Hypochondriacus”. Detalle del frontispicio de la tercera edición de la <i>Anatomy of Melancholy</i> (1638).....	298
Figura 4: “Democritus Junior”. Detalle del frontispicio de la tercera edición de la <i>Anatomy of Melancholy</i> (1638).....	298
Figura 5: Richard Gaywood, “Democritus Heraclitus” (1650-1660), aguafuerte, 240 x 323 mm. Museo Británico, Londres. Registro: F,6.158.....	309

- Figura 6: William Hogarth, “A Rake's Progress VIII: The Madhouse” (1734), óleo sobre lienzo, 62.5 x 75.2 cm., Sir John Soane's Museum, Londres.....336
- Figura 7: Sistema humoral. Elaboración propia a partir de Alun Withey, *Physick and the Family: Health, Medicine and Care in Wales, 1600-1750* (Manchester: Manchester University Press, 2011), 34.....383

Índice de gráficos

- Gráfico 1: Frecuencia del uso del término “melancholy” (en general y desglosado según su función adjetiva y nominal) entre 1550 y 1800 en el corpus de textos en inglés de Google Books. Insensible a mayúsculas. Suavizado: 3. Fuente: Google Ngram Viewer. Consultado: 28/10/2020.....81
- Gráfico 2: Autores y citas por período histórico en *Of the Spleen*.....394
- Gráfico 3: Autores y citas por período histórico en los tres textos de Richard Blackmore.....395
- Gráfico 4: Los diez autores más citados en *Of the Spleen*.....395
- Gráfico 5: Nube de autores citados en *Of the Spleen*.....396
- Gráfico 6: Los diez autores más citados en los tres textos de Richard Blackmore.....397
- Gráfico 7: Nube de autores de los textos de Richard Blackmore. Izquierda: combinación de todos los textos. Derecha, de arriba a abajo: *Essay Upon the Spleen*, *Treatise of the Spleen and Vapours* y *Critical Dissertation Upon the Spleen*.....398
- Gráfico 8: Comparación de la cantidad de citas de autores citados por Stukeley y Blackmore.....399

Índice de tablas

- Tabla 1: Términos alternativos para designar la melancolía por orden de aparición en el registro *impreso*. Elaboración propia basada en el relevamiento del Glosario crítico.....82
- Tabla 2: Compilaciones misceláneas promocionadas como cura para la melancolía en Inglaterra entre 1558 y 1792. Elaboración propia.....351

A Tomás, Alejandra y Pipino

Agradecimientos

Esta tesis es el resultado de un extenso proceso de investigación y aprendizaje, a lo largo del cual hice amistades y recibí la ayuda de muchas personas a quienes estoy profundamente agradecido. Nicolás Kwiatkowski ha sido un director excepcional, que además de enseñarme con su erudición e inteligencia, fue enormemente generoso conmigo y revisó cada parte de esta tesis con esmero y presteza. Fabián Campagne abrió para mí el mundo de la historia religiosa de la temprana modernidad y co-dirigió esta investigación con generosidad y diligencia.

Debo al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) el agradecimiento por una beca doctoral que me permitió hacer de la investigación mi trabajo cotidiano. La Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), a través de su Escuela de Humanidades y del Instituto de Altos Estudios Sociales, fue un espacio valioso de formación e intercambio académico. También fueron muy enriquecedores los diálogos con mis colegas del comité editorial de la revista *Rey Desnudo* y del Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en la Argentina (GIEPRA).

Tengo también una gratitud especial hacia otros maestros. Rogelio Paredes con su cariño y entusiasmo fue felizmente responsable de que mi curiosidad por la melancolía se transformara en un objeto de investigación. José Emilio Burucúa, persona de una erudición y una generosidad proverbiales, me ofreció palabras de aliento en más de una oportunidad y tuvo la amabilidad de leer parte de esta tesis. También Miguel de Asúa revisó con generosidad y buen criterio otro capítulo. Claudio Ingerflom me alentó para terminar esta investigación y me abrió las puertas del Centro de Investigaciones en Historia Conceptual (CEDINHCO) y de la Licenciatura en Historia de la UNSAM, donde pude conocer y aprender de compañeros brillantes. Paula Seiguer fue una fuente permanente de ánimo durante estos años y leyó varias páginas de esta tesis con bondad y agudeza.

Quiero agradecer también a otros colegas de quienes he aprendido mucho, me han ofrecido consejos y me facilitaron material para esta investigación. Ellos son: Eugenia Alves, Federico Amarilla, Federico Andrade, Federico Angelomé, Martín Baña, Juan Pablo Bubello, Elisa Caselli, Agustín Cosovschi, Diego Echezarreta, Fabián Flores, María Juliana Gandini, Martín González, Agustina Gracia, Diana y Michael Honeybone, Ricardo Ibarlucía, Rodrigo Laham Cohen, Malena López Palmero, Carolina Martínez, Pablo Pryluka, Alan Rust, Gaetano Sabatini, María Agustina Saracino, Roberto Sánchez, Cristiana Schettini, Corina Sesar, Silvina Vidal, Mariano Villalba, Fabio Wasserman, Alun Withey. Desde hace más de una década, buena parte de lo que he escrito y pensado sobre los temas de esta tesis se ha beneficiado de la lectura atenta y las críticas implacables de mis amigos del “Conventillo”: Hernán Confino, Julián Delgado, Rodrigo González Tizón y

Leandro Lacquaniti. Debo mencionar también a Adrián Viale, socio de innumerables proyectos y amigo erudito, de quien aprendo a diario sobre este oficio. Huelga decir que ninguno de ellos es responsable por los errores u omisiones que hayan quedado en el texto final.

También quiero extender mi reconocimiento al personal de la British Library, a Martin Cherry de la Library and Museum of Freemasonry y a Dustin Frazier Wood de la biblioteca de la Spalding Gentlemen's Society. Además, esta investigación difícilmente habría llegado a buen puerto sin la labor anónima de digitalizadores, clasificadores y desarrolladores de repositorios como Internet Archive, Google Books, Gallica, Early English Books Online y Eighteenth Century Collections Online.

En un año pródigo de malas noticias, perdí a dos amigos con quienes hubiera querido compartir la finalización de esta etapa: María Eugenia Arduino, historiadora de las religiones en África, que siempre tenía una palabra de aliento para dar, y Francisco Soto, compañero y amigo durante toda la carrera, con quien compartí risas, músicas y nuestro interés por la historia y la cultura británicas.

Mi familia y mis amigos me acompañaron con afecto, paciencia e interés durante este trayecto. Agradezco a mi mamá, Noemí, a mi papá, Juan, y a mis hermanas, Laura y Claudia, que siempre festejaron mis logros y omitieron mis fracasos. También a mis sobrinos, que crecieron con la certeza de que su tío estudiaba cosas raras. Recuerdo con gratitud las charlas que llegué a tener con mi tío Pablo sobre esta investigación y las que todavía mantengo con mi tío Hugo. Mis suegros, Graciela y Aníbal, y mis cuñadas, Leticia y Victoria (que transportó decenas de libros a través del Atlántico con infinita bondad), apoyaron con curiosidad y entusiasmo los intereses de esta extraña incorporación a su familia. A Tomás, Andrés, Federico y Gabriel, gracias por su amistad duradera.

Finalmente, ningún estudio sobre la melancolía sería sostenible en el tiempo sin dosis diarias de amor, compañía y buen humor. Pipino hizo honor a la fidelidad de su especie pasando largas horas echado a mi lado mientras escribía. Alejandra Aragón, *my better half*, me ayudó a resolver varios problemas de la tesis, me tuvo paciencia en los momentos de hastío y llenó de risas, cariño y dulzura todos los demás. Los últimos meses también estuvieron colmados por la expectativa, la presencia y el amor infinito de Tomás. A ellos tres dedico esta tesis y mi porvenir.

Florida, febrero de 2021.

Nota sobre las fuentes y las traducciones

Para esta tesis se empleó una amplia variedad de fuentes primarias que figuran detalladas en la bibliografía. La mayoría están en inglés y, ocasionalmente, en otros idiomas. Para comodidad del lector, pero también por motivos metodológicos que son explicitados en la introducción, se eligió traducir todas las citas al castellano e incluir la versión original en nota al pie. En todos los casos, salvo que se indique lo contrario, las traducciones son propias. Lo mismo sucede con las fuentes secundarias en otros idiomas, con la diferencia de que en este caso se omitieron los textos originales. En la reproducción de las citas originales en las notas se procuró, siempre que fue posible, preservar la grafía original incluyendo contracciones, mayúsculas e itálicas. También se conservó la puntuación que, a menudo, cumplía una función retórica más que gramatical. Sin embargo, estas marcas no se mantuvieron en la traducción porque no se lo consideró necesario.

Con respecto al texto bíblico, a excepción de los casos donde fue preciso consultar diversas versiones, que son explicitadas oportunamente, se emplearon la King James Bible para las citas en inglés y la de Reina-Valera 1995 para las españolas.

Nota sobre las fechas

Durante el período que concierne a esta tesis y hasta la aplicación de la Calendar Act en 1752, Gran Bretaña utilizaba el calendario juliano y no el gregoriano, vigente en la Europa católica. Además, en Inglaterra, Gales e Irlanda el año administrativo comenzaba el 25 de marzo, mientras que en Escocia lo hacía el 1 de enero. Por eso, era una práctica habitual anotar las fechas de los meses de enero a marzo indicando los dos años. Por ejemplo, 2 de enero de 1692/93. En adelante, para mantener fidelidad a los usos de las fuentes, las fechas serán consignadas de acuerdo con el calendario juliano y, para mayor claridad, se tomará el 1 de enero como inicio del año.

Introducción

Inghilterra es bella y melancólica. No conozco, a decir verdad, muchos países, pero me ha surgido la sospecha de que Inglaterra quizás sea el país más melancólico del mundo.

Natalia Ginzburg (1962)¹.

En 1962, luego de una estancia de dos años en Londres, Natalia Ginzburg opinaba que Inglaterra era el país más melancólico del mundo. A sus ojos, era también una nación altamente civilizada que, a diferencia de Italia, había resuelto sabiamente los problemas esenciales de la vida, como la enfermedad, la vejez o la desocupación. Los ingleses eran portadores de una profunda inteligencia que se plasmaba en sus obras y en su gobierno, pero no en la vida cotidiana que a la escritora italiana le parecía dominada por conversaciones corteses, estériles y totalmente privadas de fantasía. La melancolía inglesa era, entonces, la contracara de su singular civilidad.

Ginzburg no fue la primera en ver a Inglaterra como particularmente melancólica. Esa opinión había sido un lugar común para varios europeos desde fines del siglo XVII y durante todo el XVIII. Numerosos visitantes destacaban la inclinación de los ingleses a ese estado de ánimo y su predisposición particular al suicidio². Por ejemplo, en 1725, el pietista suizo Béat Louis de Muralt, luego de describir el espectáculo sórdido de las ejecuciones de criminales en Tyburn, señalaba que “los ingleses se dan la muerte a sí mismos tan fácilmente como la reciben” y que no era extraño oír sobre personas de ambos sexos que “se liquidan, como dicen ellos, generalmente por razones que nos parecen una nimiedad”³. Dos décadas más tarde, el abad Jean-Bernard Le Blanc escribía en una de sus *Lettres d'un François* que los ingleses tenían un “hábito melancólico” que “les impide estar jamás contentos con su suerte, y los hace del mismo modo enemigos de la tranquilidad y amigos de la libertad”⁴. Muchos británicos compartían esa misma opinión. En 1712, el escritor y publicista Joseph Addison consideraba a la melancolía una especie de demonio que asolaba la isla y, en 1733, el médico escocés George Cheyne se referiría a una serie de trastornos vinculados con esa

1 “L’inghilterra è bella e malinconica. Io non conosco, a dire il vero, molti paesi, ma mi è nato il sospetto che sia, l’inghilterra, il più maliconico paese del mondo”, Natalia Ginzburg, *Le piccole virtù* (Torino: Einaudi, 1962), 16.

2 Véase Eric Gidal, «Civic Melancholy: English Gloom and French Enlightenment», *Eighteenth-Century Studies* 37, n.º 1 (2003): 23-45.. El tema es desarrollado más en detalle en el Capítulo 1.

3 “[...] vous saurez que les Anglais se donnent la mort aussi facilement qu’ils la reçoivent: il n’est point rare d’entendre parler ici de personnes de l’un et de l’autre sexe qui se dépêchent, comme ils disent, le plus souvent pour des raisons qui nous paraîtraient une bagatelle [...]”, Béat de Muralt, *Lettres sur les Anglais et les Français*, ed. Eugène Ritter (1725; reimp., Berne: Steiger & Cie, 1897), 53.

4 “Cette même habitude à la mélancholie les empêche d’être jamais contents de leur sort, & les rend aussi ennemis de la tranquillité, qu’amis de la liberté”, Jean-Bernard Le Blanc, *Lettres d’un François*, vol. I (La Haye: Jean Neaulme, 1745), 7.

enfermedad, precisamente, como *The English Malady* (“el mal inglés”)⁵. Como Ginzburg, muchos de esos testimonios vinculaban la melancolía del pueblo inglés con su forma de gobierno y su cultura cívica, a las cuales veían como rasgos distintivos de su modernidad.

El tema de esta investigación es la relación entre melancolía y modernidad. Mi objetivo general es analizar ese vínculo en un contexto histórico específico y acotado: Gran Bretaña entre 1660 y 1750, cuando surgió y se desarrolló la noción del “mal inglés”. Esta labor permitirá echar luz no sólo sobre la génesis de términos, conceptos y significados particulares acerca de ambos fenómenos, sino también sobre las disputas en el marco de las cuales aquellos surgieron. Este énfasis en el conflicto servirá para combinar en un mismo análisis la dimensión diacrónica de sedimentación semántica con la sincrónica de apropiación y resignificación de los objetos culturales. De este modo busco, además, contribuir al campo específico de estudios históricos sobre la melancolía a partir de una propuesta metodológica que supere los límites del enfoque de la historia de las ideas y que se nutra de los aportes de la historia cultural, la historia conceptual y la historia de las emociones.

En función de estos objetivos, argumentaré que un contexto especialmente relevante para comprender la relación entre melancolía y modernidad es la Querrela entre los Antiguos y los Modernos en Gran Bretaña entre fines del siglo XVII y principios del XVIII. Allí se expresaban disputas en torno al lugar de la religión y el entusiasmo en la sociedad civilizada (*polite society*)⁶ y a la legitimidad de las nuevas formas de conocimiento. Esto permite, a su vez, pensar la transformación en los modos de entender, expresar y tratar la melancolía en relación con la modernidad, pero no a partir de categorías filosóficas o sociológicas construidas *a posteriori*, sino de los sentidos de lo moderno que estaban disponibles para los contemporáneos. Por último, pero no menos relevante, esto parte de la constatación de que la relación entre ambos fenómenos no es una invención de tiempos recientes sino que ya había sido tematizada a fines del siglo XVII.

Sobre esta primera tesis general se sostienen otras más específicas. En primer lugar, mostraré que en el contexto estudiado hubo una crisis del concepto de melancolía. Desde fines del siglo XVI,

5 Estos testimonios serán analizados con mayor detalle en los próximos capítulos.

6 El adjetivo *polite* y su forma sustantiva *politeness* pueden traducirse como “cortés/cortesía”, “cordial/cordialidad”, “urbano/urbanidad” o “civil/civilizado/civilidad”. En esta tesis, se optó por este último grupo de palabras para destacar al mismo tiempo su vínculo con lo urbano (a diferente de la variante “cortesía”) y su relación con el concepto de civilización. El término *politeness*, al igual que su equivalente francés (*politesse*) del cual deriva, remite a un proceso de refinamiento de los modales y las costumbres, al desarrollo de un gusto cultural legítimo, y eventualmente sirve para denominar al resultado de ese proceso. Este es cambio semántico que se observa con mayor claridad en el concepto de civilización y que tuvo lugar durante el siglo XVIII. De hecho, en el período que concierne a esta investigación ya se empleaban como sinónimos de *polite* las palabras *civil* o *civilised*. Véanse Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), pt. II; Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (Oxford: Oxford University Press, 1983), «Civilization».

aquella condición había adquirido una presencia cada vez más relevante en la cultura inglesa y la palabra *melancholy* se había convertido en un concepto histórico fundamental, en el sentido de que era capaz de capturar por sí misma toda la diversidad de la realidad histórica del fenómeno⁷. Acaso el mayor testimonio de la amplitud significativa del concepto fuera la *Anatomy of Melancholy* (1621) de Robert Burton. Sin embargo, en el período que abarca esta tesis, el término pasó a coexistir con otros nuevos que, según el contexto, mantenían relaciones semánticas diversas con aquél: *spleen*, *vapours*, *hypochondria*, *hysterical affections*, *nervous disorders*, *lowness of spirits*. Esta tesis busca explicar qué procesos estuvieron involucrados en esa crisis y en la proliferación de ese nuevo vocabulario.

En segundo lugar, atento a la dimensión polémica de la melancolía, mostraré que en torno de ella se construyó un objeto discursivo que, en el contexto cultural de la Querrela entre los Antiguos y los Modernos, fue empleado para expresar posicionamientos acerca de la modernidad. Desde puntos de vista diferentes e incluso antagónicos, diversos testimonios del período establecían una relación entre los trastornos nerviosos y aquellos rasgos que distinguían como modernos a los europeos en general y los ingleses en particular.

Finalmente, argumentaré que la noción del mal inglés surgió en el contexto de una búsqueda de un vocabulario para dar cuenta de una experiencia que muchos contemporáneos concebían como excepcional: la modernidad inglesa.

Antes de dar paso al desarrollo de estos argumentos, conviene dejar en claro cómo pienso el problema de la relación entre melancolía y modernidad, cuáles son las coordenadas teórico-metodológicas que guiarán el análisis, por qué resulta relevante el contexto británico de 1660 a 1750, qué tipo de fuentes serán estudiadas y cómo se organizan los capítulos de esta tesis. A esto está dedicado lo que resta de esta introducción.

Melancolía y modernidad

¿La modernidad causa melancolía? ¿La modernidad es en sí misma melancólica? Variantes de estas preguntas aparecen con regularidad en diagnósticos sociales de profesionales de la salud⁸, en

7 Reinhart Koselleck, «Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana», trad. Luis Fernández Torres, *Anthropos*, n.º 223 (2009): 101-2.

8 Dan G. Blazer, *The Age of Melancholy. «Major Depression» and its Social Origins* (New York and Hove: Routledge, 2005); Martha González Ceinos, «Reflexión sobre los trastornos de ansiedad en la sociedad occidental», *Revista Cubana de Medicina General Integral* 23, n.º 1 (marzo de 2007): 0-0; Stephen S. Ilardi, *The Depression Cure: The 6-Step Program to Beat Depression without Drugs* (Philadelphia: Da Capo, 2009); Stephen S. Ilardi, *Depression Is a Disease of Civilization*, TEDxEmory, 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=drv3BP0Fdi8>; Celia Paula La Paz Barbarich, «Hipermodernidad: la ansiedad como una de sus repercusiones psicosociales»

informes de agencias internacionales⁹ y en los medios de comunicación¹⁰. A veces quienes plantean estos interrogantes recurren a nociones más recientes, herederas parciales de la historia semántica de la melancolía (como depresión, trastorno bipolar o trastorno de ansiedad) y los vinculan con alguna característica distintiva de las sociedades modernas: el capitalismo, el desarrollo económico, la vida urbana, los hábitos sedentarios o la tecnología. Algunos filósofos y críticos literarios han querido ver la melancolía o la depresión —en sus formas más leves— no como enfermedades, sino como disposiciones afectivas positivas para habitar, criticar e intervenir políticamente en la modernidad¹¹. En su conjunto, estos abordajes expresan preocupaciones y concepciones diversas acerca de la salud y las enfermedades mentales, y también de la percepción del paso del tiempo, el cambio histórico y la velocidad de las transformaciones sociales.

¿Por qué la melancolía —una palabra cuya etimología delata inmediatamente un origen griego antiguo— tendría alguna relación con la modernidad? La pregunta plantea dos problemas históricos. Por un lado, el proceso de surgimiento, delimitación y transformación de esos dos conceptos. Por otro, el desarrollo de representaciones acerca del vínculo entre ambos fenómenos. Si bien la historiografía ha dedicado una atención significativa a la melancolía —que adquirió un interés renovado en los últimos años—, son pocos los historiadores que se plantearon el interrogante del vínculo entre aquella y la modernidad. Además, en los casos en que esta conexión fue tematizada, sólo uno de los dos conceptos fue tomado como objeto de indagación histórica, mientras que el otro fue empleado como un dato o una categoría de análisis. De este modo, hubo autores que vieron a la melancolía como un efecto espiritual, un epifenómeno, de algunas de las transformaciones introducidas por la modernidad europea en la historia del pensamiento. Otros, en

(Trabajo final de grado, Universidad de la República, 2016).

- 9 Marina Marcus et al., «Depression. A Global Public Health Concern», en *Depression: A Global Crisis* (Occoquan: World Federation for Mental Health, 2012), 6-8; World Health Organization, *Depression and Other Common Mental Disorders* (Geneva: World Health Organization, 2017).
- 10 Nora Bär, «Depresión: aumenta y ya es la segunda causa de discapacidad», *La Nación*, 3 de diciembre de 2013, <http://www.lanacion.com.ar/1644039-depresion-aumenta-y-ya-es-la-segunda-causa-de-discapacidad>; Sebastián Ríos, «Trastornos de la modernidad: cada vez más casos de ansiedad y estrés», *La Nación*, 12 de junio de 2013, <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/trastornos-de-la-modernidad-cada-vez-mas-casos-de-ansiedad-y-estres-nid1590998>; Jean Hannah Edelstein, «Young People Are Growing Ever More Depressed. Is Modern Life to Blame?», *The Guardian*, 16 de marzo de 2016, sec. Opinion, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/mar/16/depression-mental-health-modern-life-young>; Juliette Jowit, «What Is Depression and Why Is It Rising?», *The Guardian*, 4 de junio de 2018, sec. News, <https://www.theguardian.com/news/2018/jun/04/what-is-depression-and-why-is-it-rising>.
- 11 Harvie Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity. Søren Kierkegaard's Religious Psychology* (London and New York: Routledge, 1995); Jonathan Flatley, *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008); Eric G. Wilson, *Against Happiness: In Praise of Melancholy* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008); Eric G. Wilson, *The Melancholy Android. On the Psychology of Sacred Machines* (Albany: State University of New York Press, 2012); Ann Cvetkovich, *Depression: A Public Feeling* (Durham and London: Duke University Press, 2012).

cambio, estudiaron el desarrollo de una idea de melancolía capaz de expresar los rasgos distintivos de la experiencia vital moderna.

Dentro del primer grupo se puede ubicar un artículo clásico de George Williamson, quien asoció la extendida presencia de la melancolía en la literatura del siglo XVII con el “estremecimiento metafísico” (*metaphysical shudder*) derivado de las incertidumbres provocadas por la ciencia moderna¹². Desde un punto de vista similar, William Bouwsma vio a la melancolía como un estado de ánimo característico del “otoño del Renacimiento” y la vinculó con el efecto que las transformaciones liberadoras de ese período tuvieron sobre el orden¹³. En estos trabajos, la melancolía no era el objeto de análisis, sino que aparecía como un dato de la realidad verificado en la profusión de referencias a ella en las fuentes y deducido del incremento de las meditaciones acerca de la mutabilidad de todas las cosas, la decadencia del mundo y el fin de los tiempos. Esta apreciación es compatible con algunas caracterizaciones generales del siglo XVII. Una mirada de gran escala a ese período de crisis general —tal como lo calificaron algunos estudios clásicos de historia social¹⁴—, atravesado por los efectos políticos y culturales de la confesionalización¹⁵,

12 George Williamson, «Mutability, Decay, and Seventeenth-Century Melancholy», *ELH* 2, n.º 2 (1935): 121-50.

13 William James Bouwsma, *The Waning of the Renaissance, 1550-1640* (New Haven: Yale University Press, 2002).

14 La bibliografía sobre la categoría de crisis general del siglo XVII es demasiado vasta para citarla exhaustivamente. Para un listado bastante completo, véase Philip Benedict y Myron P. Gutmann, *Early Modern Europe: From Crisis to Stability* (Newark: University of Delaware Press, 2005), 25-30. Su punto de partida fue el debate abierto por Eric Hobsbawm y Hugh Trevor-Roper en *Past & Present*: Eric J. Hobsbawm, «The General Crisis of the European Economy in the 17th Century», *Past and Present* 5, n.º 1 (1954): 33-53; Eric J. Hobsbawm, «The Crisis of The 17th Century—II», *Past and Present* 6, n.º 1 (1954): 44-65; Hugh R. Trevor-Roper, «The General Crisis of the 17th Century», *Past and Present* 16, n.º 1 (1959): 31-64; Roland Mousnier et al., «Discussion of H. R. Trevor-Roper: “The General Crisis of the Seventeenth Century.”», *Past & Present*, n.º 18 (1960): 8-42. Trevor-Roper propuso que la crisis europea no había sido sólo política y económica, sino también social e intelectual. Entre los indicadores de esto destacaba “la difusa sensación de pesimismo [*gloom*] que percibimos constantemente en esos años” (Trevor-Roper, «The General Crisis of the 17th Century», 31.). Luego desarrolló otras dimensiones de la crisis, entre las que incluyó la caza de brujas, en una serie de ensayos reunida en: Hugh R. Trevor-Roper, *La crisis del siglo XVII: religión, reforma y cambio social* (Buenos Aires: Katz, 2009). Otro autor que se ocupó de la crisis fue Geoffrey Parker, quien inicia la introducción a su libro más reciente al respecto con una cita de la *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton, *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century* (New Haven: Yale University Press, 2013), xxi; véase también Geoffrey Parker y Lesley M. Smith, *The General Crisis of the Seventeenth Century* (1978; reimp., London: Routledge, 1997).

15 El concepto de confesionalización (*Konfessionalisierung*) surgió en la historiografía alemana en la década de 1980, desarrollado por Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling. Este paradigma, que pretende explicar la historia tanto religiosa como política, social y cultural europea entre fines del siglo XVI y mediados o fines del XVII, toma en consideración la crisis general y las angustias colectivas e individuales producidas por ésta. En este sentido, la consolidación de confesiones, aliadas con las nacientes estructuras estatales, puede ser entendida como un intento de poner orden en una Europa convulsionada por guerras religiosas. Y a su vez, la confesionalización puede verse como la causa de nuevas presiones y ansiedades que habrían sido canalizadas a través de la intensificación de la caza de brujas. Véanse Wolfgang Reinhard, «Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State a Reassessment», *The Catholic Historical Review* 75, n.º 3 (1989): 383-404; Heinz Schilling, «Confessional Europe», en *Handbook of European History 1400 - 1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, ed. Thomas A. Brady, Heiko Augustinus Oberman, y James D. Tracy, vol. 2, 2 vols. (Leiden: Brill, 1995), 641-81. Para una síntesis historiográfica del concepto y sus críticas, véanse Ute Lotz-Heumann, «The Concept of “Confessionalization”: A Historiographical Paradigm in Dispute», *Memoria y Civilización*, n.º 4 (2001): 93-114; Ute Lotz-Heumann, «Confessionalization», en *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, ed. David Mark Whitford (Kirkville: Truman State University Press, 2008); José Ignacio Ruiz-Rodríguez y Ígor Sosa Mayor, «El concepto de la “confesionalización” en el marco de la historiografía germana», *Studia Historica: Historia Moderna* 29, n.º 0

produce la imagen de una angustia creciente y muy extendida entre los europeos. Sin embargo, uno de los argumentos de esta tesis es que la multiplicación de las referencias a la melancolía en las fuentes no puede ser entendida como un reflejo automático de un estado de ánimo.

Una mirada más atenta al desarrollo conceptual de la melancolía fue la desplegada por Erwin Panofsky, Fritz Saxl y Raymond Klibansky. En sus consideraciones acerca del Renacimiento, dieron cuenta de la relación entre el surgimiento de la noción del genio melancólico y la experiencia vital excepcional de los artistas renacentistas. Para estos autores, las reflexiones de Francesco Petrarca quien, utilizando aún el lenguaje medieval de la acedia, expresó una condición espiritual marcada por la contradicción entre desesperación y delectación, “muestran de la manera más clara que para el Renacimiento la conexión de la melancolía con el genio no era una mera reminiscencia cultural, sino una realidad que era experimentada mucho antes de su formulación humanística y literaria”¹⁶. Más adelante señalaban que “de la situación intelectual del humanismo —es decir, de la conciencia de libertad experimentada con un sentido de tragedia— surgió una noción del genio que más urgentemente que nunca demandaba emanciparse en la vida y en las obras de los estándares de moralidad ‘normal’ y de las reglas comunes del arte”¹⁷.

Esta perspectiva resultó muy influyente. Margot y Rudolf Wittkower la profundizaron en su estudio del genio donde, por ejemplo, describían la melancolía del pintor y monje flamenco Hugo van der Goes como el resultado de la contradicción entre el mandato de austeridad monástico y el ejercicio de un arte que le conferían fama y privilegios excepcionales¹⁸. Por su parte, José Emilio Burucúa, abrevando en estos trabajos, encontró en el frontispicio y el *abstract* de la *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton los orígenes de una sensibilidad moderna acerca de la melancolía “como una estructura psíquica, transida de la contradicción entre el deleite y la amargura, que es la respuesta a la frustración de un proyecto o sueño de actividad transformadora en el mundo”¹⁹.

(18 de julio de 2011): 279-305.

16 Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, y Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art* (1964; reimp., Nendeln: Kraus, 1979), 250. Sobre la acedia y la experiencia del conflicto en Petrarca, véase también Carlos Rafael Ruta, «El círculo del placer o la osadía de la experiencia en Petrarca», *Eadem Utraque Europa* 10, n.º 15 (2014): 39-50.

17 Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 1979, 254.

18 Hugo van der Goes (1440-1482) ingresó a un monasterio de la congregación de Windesheim cuando ya era un artista consagrado y adhirió a los principios piadosos de la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis. Sin embargo, su arte y su fama lo elevaban sobre sus hermanos y le conferían privilegios. La contradicción entre esa distinción y el mandato de austeridad de la *devotio moderna*, señalan los Wittkower siguiendo al cronista del monasterio, lo condujeron a una crisis melancólica. Los autores ven en ese episodio un caso de *pusillanimitas* (escrupulosidad), un mal causado por la duda patológica de la adecuación de la devoción. Rudolf Wittkower y Margot Wittkower, *Born Under Saturn: The Character and Conduct of Artists: A Documented History from Antiquity to the French Revolution* (1963; reimp., New York: New York Review Books, 2007), 108-13.

19 José Emilio Burucúa, «La melancolía como temple de ánimo de la modernidad», en *Sabios y Marmitones. Una aproximación al tema de la modernidad clásica* (Buenos Aires: Lugar Editorial, 1993), 138.

Los primeros trabajos de los miembros del Instituto Warburg también influenciaron a Walter Benjamin. El filósofo alemán, que se decía nacido bajo el signo de Saturno, reflexionó en diversas oportunidades acerca de la relación entre melancolía, modernidad y conciencia histórica. Sus indagaciones llamaron la atención sobre la dimensión afectiva de la relación con el pasado y sobre la capacidad de la melancolía de reponer el sentido profundo de la experiencia empobrecida por el desarrollo de la técnica²⁰. En las últimas décadas, el renovado interés que despertaron sus obras contribuyó a la producción de nuevas reflexiones estético-filosóficas acerca de la melancolía y su papel en la literatura modernista y las vanguardias artísticas²¹.

Otro autor que estudió la relación entre melancolía y modernidad en la obra de Benjamin, pero también en las de Immanuel Kant y Max Weber fue Roger Bartra²². En un libro reciente, el antropólogo mexicano sostuvo que “la modernidad recibe y absorbe a la vieja melancolía, un malestar antiguo que no cesa de fluir”²³. Según el autor, la presencia generalizada de este mal en la actualidad se podría asociar con dos aspectos. Por un lado, con el sufrimiento que produce la llegada de lo nuevo y la pérdida de lo viejo. En ese sentido, afirmaba en referencia al Renacimiento y al Romanticismo que “en los momentos en que el tiempo devoraba la historia era preciso glorificar la melancolía”²⁴. Por otro lado, aquella presencia generalizada sería expresión del dolor de vivir en un mundo fracturado e incoherente como el moderno. Al respecto, “la melancolía envuelve

20 La melancolía es un tema recurrente en los textos de Benjamin y sus ideas al respecto, como su obra, son fragmentarias y multifacéticas. Si, por un lado, la “melancolía de izquierda” que le atribuye a Eric Kästner y la acedia del historicismo remiten a un tipo de contemplación de la historia pasiva, reaccionaria, condescendiente, y paralizante que empatiza con los vencedores, en su estudio sobre el *Trauerspiel* alemán o en su análisis del *spleen* de Baudelaire es posible encontrar una concepción positiva de la melancolía, como un modo activo y genuinamente transformador de relacionarse con el pasado. Particularmente, Benjamin presenta al *spleen* baudelaireano como un método estético de auto-extrañamiento que permite contrarrestar el empobrecimiento de la experiencia característico de la modernidad. Del autor, véanse Walter Benjamin, «Left-Wing Melancholy. On Erich Kästner’s new book of poems.», *Screen* 15, n.º 2 (1974): 28-32; Walter Benjamin, «Experiencia y pobreza», en *Discursos interrumpidos I: filosofía del arte y de la historia*, trad. Jesús Aguirre (Buenos Aires: Taurus, 1989), 165-73; Walter Benjamin, *El libro de los pasajes* (Madrid: Akal, 2005); Walter Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia* (Buenos Aires: Agebe, 2011); Walter Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*, trad. Carola Pivetta (1925; reimp., Buenos Aires: Gorla, 2012); Walter Benjamin, *El París de Baudelaire*, trad. Mariana Dimópulos (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012). Sobre la melancolía en Benjamin, véanse Frederic Jameson, «Walter Benjamin, or Nostalgia», *Salmagundi*, n.º 10/11 (1969): 52-68; Susan Sontag, *Under the Sign of Staurm* (New York: Vintage Books, 1981), cap. 4; Max Pensky, *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1993); Graeme Gilloch, *Walter Benjamin: Critical Constellations* (Cambridge: Polity Press, 2002), cap. 2; Flatley, *Affective Mapping*, 64-75; Miguel Vedda, «Introducción. Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre Origen del Trauerspiel alemán», en *Origen del Trauerspiel alemán*, de Walter Benjamin (Buenos Aires: Gorla, 2012).

21 Véanse, por ejemplo, Jean Clair, *Malinconia: motivos saturninos en el arte de entreguerras* (Madrid: Visor, 1999), cap. 4 y 5; Flatley, *Affective Mapping*; Jonathan Boulter, *Melancholy and the Archive. Trauma, History and Memory in the Contemporary Novel* (London and New York: Continuum, 2011).

22 Roger Bartra, *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno* (2004; reimp., México: Fondo de Cultura Económica, 2018).

23 Roger Bartra, *La melancolía moderna* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 7.

24 *Ibid.*, 21.

con su aura negra los fragmentos, los ilumina a todos con una luz saturnina y, con ello, les da una apariencia de unidad”²⁵.

Si en trabajos como los de Williamson y Bowsma la melancolía era un efecto patológico de las incertidumbres abiertas por la modernidad, en esta otra perspectiva de raíces warburguanas y benjaminianas, se trataba de una noción que surgió para dar cuenta del carácter ambivalente de la experiencia y el proyecto modernos. En última instancia, se trata de formas distintas de abordar la relación entre melancolía y modernidad que no son excluyentes entre sí y que coinciden, antes que nada, en afirmar que tal vínculo existe. Sin embargo, las dificultades se advierten al intentar reconciliar la diversidad de contextos históricos a los que hacían referencia: de la Italia de Petrarca en el siglo XIV al París de Baudelaire en el XIX, o desde la Europa anterior a la Paz de Westfalia hasta la de entreguerras. Cabe preguntarse si hablaban de la misma modernidad y la misma melancolía.

Se puede decir que la historia intelectual de la melancolía se caracteriza por varios “renacimientos”: redescubrimientos sucesivos de un saber acumulado por siglos, que despierta la curiosidad y la creatividad de pensadores y artistas. Basta pensar en Marsilio Ficino y su recuperación de Platón y Aristóteles en el *De vita libri tres* (1480-1489) o en la exhaustiva recopilación erudita de Robert Burton en la *Anatomy of Melancholy* (1621). Max Pensky comentó que “cada época, cada discurso, aparentemente, puede reclamar ser el que representa el corazón de la melancolía”²⁶. Así, hay autores que han afirmado que “el Renacimiento es la era dorada de la melancolía”²⁷ y otros que han dicho lo mismo sobre el Barroco²⁸. De hecho, las obras mencionadas de los primeros miembros del Instituto Warburg y de Benjamin pueden enmarcarse en un nuevo *Nachleben* de la melancolía en la Europa de entreguerras, que también tuvo su manifestación en las vanguardias artísticas italianas y alemanas²⁹.

Sin embargo, estas vueltas a la vida sucesivas no fueron siempre iguales entre sí. Esta tesis muestra que entre la acedia de Petrarca y el *spleen* de Baudelaire mediaron una serie de transformaciones sustanciales en los sentidos acerca del mal que dificultan su equiparación. El concepto de modernidad presenta dificultades aún mayores para los estudios históricos, pues en él se superponen en tensión estratos de significado producidos por actores del período estudiado y diversas elaboraciones teóricas posteriores de la filosofía y las ciencias sociales. A lo largo del siglo

25 Ibid., 8.

26 Pensky, *Melancholy Dialectics*, 20.

27 Jean Starobinski, *La tinta de la melancolía* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 53.

28 Patrick Dandrey, *Les tréteaux de Saturne. Scènes de la mélancolie à l'époque baroque* (Paris: Klincksieck, 2003); Ángel Octavio Álvarez Solís, *La república de la melancolía: política y subjetividad en el barroco* (Adrogué: La Cebra, 2015), 38.

29 Clair, *Malinconia*, cap. 4.

XX hubo reflexiones y debates muy intensos al respecto que se concentraron en distintos aspectos: el desencantamiento y racionalización del mundo³⁰, la idea de progreso —ya sea como secularización de la escatología cristiana o como una concepción del tiempo legítimamente novedosa³¹—, o la existencia de una experiencia distintiva del cambio histórico³², sólo por nombrar algunos. Todos estos sentidos que forman parte del concepto de modernidad vienen acompañados, además, de sus cronologías y sus umbrales: ¿cuándo empieza la modernidad? ¿con el Renacimiento, la conquista de América, la imprenta, la Reforma, el capitalismo, la Revolución Científica, la Ilustración, la industrialización o la Revolución Francesa? Si la lista tiende a prolongarse indefinidamente es porque, como ha notado Marshall Berman, uno de los rasgos característicos de la experiencia moderna es que “las personas que se encuentran en el centro de esta vorágine son propensas a creer que son las primeras, y tal vez las únicas, que pasan por ella”³³.

Frente a tal complejidad, la solución menos satisfactoria es asumir al concepto como autoevidente y suponer que autor y lector comparten criterios acerca de qué es la modernidad. Más peligroso aún para el trabajo que aquí se propone sería imaginar una comunidad de sentido entre el historiador y sus fuentes³⁴. Al respecto, John Pocock ha señalado que el término “*modernity*” no era muy utilizado en el siglo XVIII, pero sí lo era el adjetivo “*modern*”, “aunque aún no había dado a luz a un sustantivo abstracto u alcanzado la peligrosa dignidad de un concepto”³⁵. Esto no quiere decir, como muestra este autor, que no existiera una percepción de historicidad: de vivir en una época cualitativamente distinta de las anteriores, calificada como “moderna”. Pero esa época no era concebida del mismo modo que lo sería en los siglos XIX y XX.

Por lo tanto, la estrategia para analizar la relación entre melancolía y modernidad en esta tesis es partir del vocabulario y los sentidos disponibles en el período estudiado³⁶. Además, ninguno de

30 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905; reimp., Buenos Aires: Andrómeda, 2004); sobre el amplio debate filosófico que deriva de la idea weberiana de modernidad, véase Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Katz, 2008).

31 Sobre la teoría de la secularización, véase Karl Löwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (Madrid: Aguilar, 1956); y la crítica esgrimida por Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna* (Valencia: Pre-Textos, 2008).

32 Para dos perspectivas diferentes acerca de la experiencia de la modernidad, véanse Reinhart Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (New York: Columbia University Press, 2004); Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008).

33 Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, 1.

34 Sobre el problema de la autoevidencia en la comparación de universos distintos, véase el artículo clásico de Mary Douglas, «Self-Evidence», *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1972, 27-43. Para una reflexión sobre su relevancia para los estudios históricos, véase Steven Shapin y Simon Schaffer, *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2005), 31 y ss.

35 John G. A. Pocock, «Perceptions of Modernity in Early Modern Historical Thinking», *Intellectual History Review* 17, n.º 1 (1 de enero de 2007): 55. Véase también la breve entrada para “Modern” en Williams, *Keywords*, 208-9.

36 Esta decisión no oblitera que los vínculos entre melancolía y modernidad que aquí se desarrollarán puedan ser puestos en relación fructíferamente con otros conceptos contemporáneos y más abarcativos de modernidad, pero tal no es el objetivo de esta tesis.

los dos términos será considerado como unívoco ni se asumirá un consenso sobre su significado sino que, por el contrario, se los tomará como objetos en disputa, pasibles de apropiaciones polémicas diversas. En adelante, la palabra “modernidad” no será utilizada como un concepto con los atributos que adquirió en los últimos doscientos años, sino como una forma de denominar aquellos “tiempos modernos” que los ingleses contemporáneos empezaban a percibir como distintos de otros anteriores. Precisamente, uno de los contextos donde se desarrollaron y disputaron sentidos acerca de esa época fue la Querrela entre los Antiguos y los Modernos.

Consideraciones teórico-metodológicas

Ideas, conceptos y representaciones

La historia intelectual de la melancolía ha sido narrada muchas veces. *Saturn and Melancholy*, el libro de Klibansky, Panofsky y Saxl se convirtió, por erudición y elocuencia, en una referencia ineludible y, en buena medida, estableció el relato convencional. Desde entonces se publicaron otros estudios generales que partieron, sobre todo, de la historia de la literatura³⁷ o de la medicina³⁸. En su conjunto, estas investigaciones relativizaron la centralidad que tenía en *Saturn and Melancholy* la tradición peripatética que vinculaba la melancolía con el genio e incorporaron información valiosa sobre autores y períodos no trabajados por ellos, pero preservaron en buena medida el relato básico.

Estos abordajes generales tienen, al menos, tres límites. Uno deriva, fundamentalmente, de la amplitud temporal que obliga a seleccionar testimonios que resultan relevantes a partir de una

37 Reinhard Clifford Kuhn, *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1976); Clark Lawlor, *From Melancholia to Prozac: A History of Depression* (New York: Oxford University Press, 2012); Matthew Bell, *Melancholia. The Western Malady* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014). Hasta donde tengo conocimiento, no existen estudios de largo plazo sobre la melancolía escritos por historiadores del derecho, aunque sí hay trabajos para períodos más acotados. Véanse Ferdinando Zuccotti, «*Furor haereticorum*»: *studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano* (Milano: A. Giuffrè, 1992); Pierangelo Schiera, «Melancolía y derecho. La confrontación entre individuo y disciplina a favor del ordenamiento», en *Pasiones del jurista. Amor, memoria, melancolía, imaginación*, ed. Carlos Petit (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997), 115-45..

38 Stanley W. Jackson, *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times* (New Haven: Yale University Press, 1986); Georges Minois, *Histoire du mal de vivre: de la mélancolie à la dépression* (Paris: Éditions de la Martinière, 2003); entre estas obras también se incluyen compilaciones críticas de fuentes como Jennifer Radden, *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Norberto Aldo Conti, *Historia de la depresión: La melancolía desde la antigüedad hasta el siglo XIX* (Buenos Aires: Polemos, 2007). Una mención aparte merece Jean Starobinski quien, en su doble condición de médico y crítico literario, combinó ambos enfoques en numerosos estudios sobre la historia de la melancolía. El primero de ellos fue una tesis sobre los tratamientos de la enfermedad presentada en la Facultad de Medicina de la Universidad de Lausana en 1959, que circuló por muchos años en una pequeña edición no comercial de los laboratorios Geigy, Jean Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900* (Basel: J.R. Geigy, 1960). En 2012, la tesis fue reeditada junto con sus otros ensayos sobre el tema en Jean Starobinski, *L'encre de la mélancolie* (Paris: Seuil, 2012); traducida al castellano como Starobinski, *La tinta de la melancolía*.

mirada retrospectiva. Como consecuencia, tienden a reproducir un recorrido geo-temporal convencional cuyo centro de gravedad nunca se aparta de Europa: comienzan en la Grecia antigua, algunos se ocupan de los médicos árabes medievales como custodios del saber clásico y, a partir del Renacimiento, se concentran en Italia, Francia, Alemania y Gran Bretaña. Menor atención recibe, por ejemplo, España sobre la cual existen trabajos específicos, concentrados especialmente en el Siglo de Oro³⁹.

Un segundo límite es aquel que Quentin Skinner criticara oportunamente al método de la historia de las ideas⁴⁰. Estos estudios suelen rastrear el despliegue de la idea de melancolía a lo largo de los siglos como una sucesión de sentidos evolutiva y poco conflictiva. En palabras de Pierre Rosanvallon, presentan un panorama de “simples ‘teorías’ autónomas, imponentes carcasas de navíos naufragados en las costas del pasado”⁴¹. Así, a menudo dejan de lado los contextos y las disputas particulares en los cuales adquieren sentido los enunciados. Al respecto, un discípulo de Skinner, Angus Gowland, sostuvo en un artículo excepcional sobre el problema de la melancolía en la modernidad temprana que, aunque existen muchos estudios sobre los aspectos no médicos de aquella, “se le ha prestado poca atención sostenida a los contextos específicos en los cuales esos aspectos se hacen significativos, o a las variedades de usos que se le dio al concepto de melancolía en esos contextos”⁴².

Finalmente, hay una limitación más específica que no es exclusiva de estos relatos generales. En buena parte de la historiografía predomina una tendencia a describir la historia de la melancolía como el despliegue a través del tiempo de una dicotomía entre “dos melancolías”: una negativa, asociada con la tradición médica hipocrático-galénica, y otra positiva, vinculada con el genio y derivada del legado filosófico de Aristóteles y Marsilio Ficino. Aun cuando los estudiosos reconozcan que esas “dos historias” se entrecruzan, se trata de un enfoque que cristaliza la imagen de dos tradiciones intelectuales autónomas y resulta ineficaz para dar cuenta de las solidaridades entre ambas y de la superposición de sentidos originados en épocas diversas.

El recorte temporal y geográfico de esta tesis, así como su enfoque teórico y metodológico están orientados a superar estos límites. Al centrar la mirada en Gran Bretaña entre 1660 y 1750, la selección del *corpus* documental no está basada en la significación que las fuentes adquirieron en el largo plazo, sino en una evaluación de ciertos contextos que fueron relevantes para la producción de sentidos acerca de la melancolía y de su relación con lo moderno. Esto permite incorporar

39 Al respecto, véase el Capítulo 1.

40 Quentin Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory* 8, n.º 1 (1969): 10-12.

41 Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003), 45.

42 Angus Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», *Past & Present* 191, n.º 1 (mayo de 2006): 79.

testimonios que quedarían excluidos de un abordaje de largo plazo, pero también valorar de otro modo aquellos más canónicos que sí suelen figurar en las historias más generales.

Por otra parte, esta circunscripción del objeto de estudio permite prestar atención a los contextos en los cuales los términos eran usados no sólo para describir la realidad sino también para intervenir en ella⁴³. Esta perspectiva pragmática supone tener en cuenta la dimensión polémica de las fuentes, es decir, el modo en que los sujetos se apropian de palabras, significados, *topoi* e imágenes, en el marco de luchas de representación en las cuales se definen identidades colectivas⁴⁴, se disputan los límites legítimos de campos sociales⁴⁵ y se construyen tradiciones selectivas en función de las cuales interpretan su historia⁴⁶. Desde este punto de vista es posible ver a la melancolía, al mismo tiempo, como una arena de disputas⁴⁷ y como un arma conceptual de combate (*Kampfbegriff*)⁴⁸.

Si el contexto inmediato es especialmente significativo para dar cuenta de los usos del vocabulario de la melancolía, el análisis histórico no puede limitarse a esa dimensión y al presente de la enunciación, porque el acto de habla opera sobre universos significativos construidos en un plazo mucho más amplio. Esto es especialmente cierto en el caso de la melancolía: una palabra nacida en Grecia hace más de dos milenios, que se transliteró al alfabeto latino y de allí se exportó a las lenguas vernáculas casi sin alteraciones⁴⁹. Sin embargo, como decía Marc Bloch, “para desesperación de los historiadores, los hombres no tienen el hábito de cambiar de vocabulario cada vez que cambian de costumbres”⁵⁰. La persistencia de un vocablo a lo largo del tiempo no es indicador de una continuidad de significado ni de experiencia. Por lo tanto, el análisis sincrónico de la melancolía no puede desentenderse de una mirada diacrónica⁵¹. Para ello, es provechosa la

43 John Langshaw Austin, *How To Do Things With Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962); Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas»; Quentin Skinner, *Visions of Politics. Regarding Method*, vol. 1, 3 vols., 2002.

44 Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural* (Barcelona: Gedisa, 1992).

45 Pierre Bourdieu, *Cosas dichas* (Buenos Aires: Gedisa, 1988).

46 Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

47 Valentin Nikolaevich Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language* (New York and London: Seminar Press, 1973), 23.

48 Reinhart Koselleck, «A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe», en *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, ed. Hartmut Lehmann y Melvin Richter (Washington D. C.: German Historical Institute, 1996), 68; cfr. Skinner, *Visions of Politics*, 1:176-77.

49 Dandrey, *Les tréteaux de Saturne*, 7.

50 Marc Bloch, *Introducción a la historia* (Fondo de Cultura Económica, 1963), 31.

51 Esta afirmación fue ratificada recientemente por Dominic Delarue y John Raimo. Cuando estaba haciendo las últimas correcciones a esta tesis, los autores pusieron en línea un artículo que sirve de introducción a un número temático de la revista *History of European Ideas* sobre la historia de la melancolía que, al momento de escribir esta nota, no está publicado. Allí afirman que “la melancolía constituye uno de los conceptos más disputados en el pensamiento y el arte occidentales desde la antigüedad hasta el presente” y que, por lo tanto, “es necesario tanto una historización diacrónica como una contextualización sincrónica para comprender a la melancolía como un concepto clave” (*master concept*). Véase Dominic E. Delarue y John Raimo, «Melancholy and its sisters: transformations of a Concept from Homer to Lars von Trier», *History of European Ideas* (Publicado en línea) (10 de febrero de 2021): esp. p. 6, doi:10.1080/01916599.2020.1857025.

propuesta teórica de la *Begriffsgeschichte* de observar la contemporaneidad de lo no-contemporáneo (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) en los conceptos. Es decir, atender a los diversos estratos de sentido, procedentes de períodos históricos distintos, que forman un concepto⁵². Esta perspectiva permitirá superar la falsa dicotomía entre dos melancolías y ofrecer una interpretación más compleja de la superposición y tensión de sentidos.

La melancolía como objeto polémico

La historia cultural de la melancolía precisa, por lo tanto, atender a esa doble dimensión sincrónica y diacrónica: a los usos en contexto y a los estratos de sentido. Pero, además, el caso específico de Gran Bretaña entre 1660 y 1750 requiere una precaución adicional. En la medida en que uno de los argumentos de esta tesis es que, por entonces, se produjo una crisis del concepto de melancolía y el surgimiento de un nuevo vocabulario, la investigación debe tomar en consideración no sólo los usos y significados de uno o más términos por separado, sino las relaciones entre ellos.

Por este motivo, la unidad de análisis que elegí no son las palabras o los conceptos, sino el objeto discursivo. De modo similar a como Michel Foucault consideró la locura, pienso a la melancolía como un objeto construido por una variedad de discursos: médicos, teológicos, literarios y filosóficos⁵³. Ese objeto incluía al concepto de melancolía, pero también a otros como *spleen*, *vapours*, *hypochondria*, etcétera. Todos integraban el mismo campo semántico, pero los tipos de relaciones entre sí eran inestables: en distintos contextos podían ser de sinonimia, hiponimia o meronimia. Cada concepto implicaba diferentes definiciones e ideas sobre cómo tratarlos. Además, el objeto estaba conformado por tópicos recurrentes, como la asociación de la melancolía con el genio o su vínculo con el entusiasmo.

Más específicamente, propongo pensar a la melancolía como un *objeto polémico*: un objeto discursivo que era, al mismo tiempo, *escenario de disputas y arma retórica*. Como se verá de manera recurrente a lo largo de esta tesis, durante la modernidad temprana no existía un consenso estable sobre la definición de la melancolía, su origen, cómo debía tratarse ni si tenía algún tipo de relación con lo trascendente y cuál era. Esa inestabilidad semántica alcanzó un punto crítico en el período que estudia esta tesis, cuando se abandonaron las teorías antiguas sobre la enfermedad y se multiplicaron las explicaciones y los nombres nuevos para el fenómeno. Esta pluralidad de sentidos contradictorios procedentes de momentos históricos diferentes producía una ambigüedad: en distintos contextos, caracterizar a una persona como melancólica (o esplenética, vaporosa o

52 Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, 89-90.

53 Véanse Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010); Michel Foucault, *La arqueología del saber* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2010), cap. 3.

hipocondríaca) podía ser un insulto o un elogio. Es decir que, en tanto el objeto discursivo de la melancolía era un escenario de disputas por el sentido, podía ser empleado como un arma retórica. En este punto, queda claro que mi enfoque no es una aplicación consecuente del método foucaultiano. Pues, allí donde el filósofo francés se preocupaba por las determinaciones extrasubjetivas que establecían las condiciones de aparición y dispersión de enunciados, me interesan, en cambio, los usos y apropiaciones que los sujetos hacían conscientemente del objeto discursivo en un contexto específico y con unos fines particulares.

Utilicé la categoría analítica de objeto polémico anteriormente en mi tesis de maestría sobre la relación entre melancolía y modernidad en las obras de William Temple, Jonathan Swift y Daniel Defoe⁵⁴. Allí sirvió principalmente como una herramienta para poner de relieve la dimensión controversial de la construcción de sentidos acerca de la melancolía. Sin embargo, es preciso señalar algunos límites de este enfoque, no para descartarlo, sino para apreciarlo en su justa medida.

Uno de esos límites ya aparecía enunciado en aquella tesis a partir del caso de Defoe y es que no todos los usos del objeto discursivo de la melancolía eran explícitamente polémicos. En efecto, el autor de *Robinson Crusoe* no lo empleaba para denostar a sus adversarios ni para elogiar a sus amigos. Sin embargo, al hacer énfasis en la melancolía como un escenario de disputas por el sentido, fue posible apreciar cómo en sus novelas aparecía una valoración ambigüamente positiva de ella⁵⁵. En el mismo sentido, en esta investigación se estudian fuentes que no empleaban la melancolía como arma retórica, pero al ubicarlas en su contexto de producción se revela una toma de posición implícita en debates contemporáneos.

El otro límite tiene que ver con la unidad de análisis. En aquella oportunidad, creía que detenerme en cada una de las palabras clave que formaban parte del objeto discursivo de la melancolía era inconducente y podía concluir en una atomización de la indagación en elementos discretos, difíciles de relacionar entre sí. Sin embargo, al avanzar con esta investigación me resultó necesario profundizar en los orígenes y los primeros usos de distintos términos para tener una mejor comprensión del conjunto. Resultado de ello es la incorporación a esta tesis de un Glosario crítico. No obstante, como observó oportunamente Raymond Williams, la presentación de la información en formato alfabético dificulta la capacidad de percibir las conexiones intrínsecas entre las palabras⁵⁶. Por eso, la categoría de objeto polémico continúa siendo un modo de volver analíticamente sobre esas relaciones y sus cambios a lo largo del tiempo y en contextos particulares.

54 Andrés Gattinoni, «Melancólicos sobre los hombros de gigantes: el “mal inglés” en la Querrela entre los Antiguos y los Modernos, Inglaterra, 1688-1745» (Tesis de maestría, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, 2017).

55 Ibid., cap. 3 y p. 193.

56 Williams, *Keywords*, 25.

Representación, experiencia afectiva y traducción

Existe otro tipo de problema que ponen en evidencia los estudios de larga duración. Desde la Antigüedad hasta el día de hoy, la palabra melancolía se ha preservado sin más cambios que su transliteración a las lenguas vernáculas. Además, a lo largo de esa extensa historia hubo una serie de tópicos recurrentes, como la asociación de la melancolía con el genio o, en tiempos más recientes, con la forma de vida en las ciudades modernas. Ante la pregunta de cómo explicar estas continuidades de tan largo plazo, las respuestas podrían orientarse hacia dos posturas extremas: una universalista y otra constructivista.

En el primer caso, se puede pensar que se está ante un hecho natural: que determinadas condiciones objetivas de vida producen un mismo tipo de experiencia psicofísica que a lo largo del tiempo ha sido entendida de formas distintas pero que, en última instancia, preservan una identidad por tratarse de un único fenómeno universal. Así, algunos autores, como el médico Stanley Jackson, afirmaron que es posible escribir la historia de la melancolía como la de un síndrome clínico y concentrarse en la descripción de los síntomas y los signos en vez de en los nombres atribuidos a ellos. Desde su punto de vista, entonces, no solamente es posible ver una continuidad de largo plazo en la melancolía, sino que existe “una notable consistencia y una notable coherencia del núcleo básico de síntomas” entre aquella y lo que actualmente se define como “depresión”⁵⁷.

La explicación opuesta, en cambio, supondría que se trata de un constructo cultural que se transmite, con variaciones, a lo largo de los siglos, independientemente de cualquier sustrato fisiológico. Jean Starobinski, por ejemplo, planteó que “bajo la aparente continuidad de la [palabra] *melancolía*, los hechos a los que se hace alusión varían considerablemente”⁵⁸ y que “el paciente padece un mal, pero también lo construye, o lo recibe de su entorno”, pues “la enfermedad es un hecho cultural, y cambia con las condiciones culturales”⁵⁹. Por su parte, Evelyn Pewzner, a partir de la psicología transcultural sostuvo que las expresiones psicopatológicas de la melancolía “lejos de ser idénticas en todas partes, presentan diferencias notables según las áreas culturales en las que se observan”⁶⁰.

57 Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, ix; en línea con este argumento, véase también Somogy Varga, «From Melancholia to Depression: Ideas on a Possible Continuity», *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 20, n.º 2 (10 de octubre de 2013): 141-55.

58 Starobinski, *La tinta de la melancolía*, 17. Argumentos similares fueron planteados por George Sebastian Rousseau, «Depression's Forgotten Genealogy: Towards a History of Depression», *History of Psychiatry* xi (2000): 71-106; Jennifer Radden, «Is This Dame Melancholy?: Equating Today's Depression and Past Melancholia», *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 10, n.º 1 (29 de agosto de 2003): 37-52.

59 Starobinski, *La tinta de la melancolía*, 17.

60 Evelyn Pewzner, *El hombre culpable. La locura y la falta en Occidente* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 50.

Esta es una clasificación demasiado esquemática. Ninguno de los autores mencionados propone un universalismo o un constructivismo extremo y reduccionista. Sin embargo, el esquema permite exponer los límites de un abordaje que presuponga un divorcio entre las construcciones simbólicas y la experiencia de la melancolía. Esta cuestión se vincula con la pregunta más amplia respecto de la relación entre el lenguaje (o las representaciones en general) y la experiencia afectiva. Si bien el tema no es nuevo⁶¹, en las últimas dos décadas ha estado en el centro de las reflexiones del campo de la historia de las emociones⁶².

Por cierto, la melancolía ha recibido una atención escasa de este área de estudios. Ute Frevert la incluyó entre otras “emociones perdidas” a causa de las transformaciones del contexto que le daba sentido⁶³, Erin Sullivan exploró algunas emociones vinculadas con la melancolía en la literatura isabelina⁶⁴ y Penelope Gouk estudió las teorías acerca del poder de la música sobre las pasiones y su relación con la melancolía⁶⁵. Por su parte, Thomas Dixon escribió una historia del llanto en Gran Bretaña que, aunque no aborda específicamente la melancolía, resulta relevante para esta tesis⁶⁶. Sucede que, mientras que en la actualidad es bastante habitual que la melancolía se identifique en el lenguaje cotidiano con la nostalgia⁶⁷, en la modernidad temprana tenía otros significados que dificultan pensarla como emoción. Por cierto, algunos testimonios podían referirse a la melancolía como una pasión o un estado de ánimo de duración variable, pero más a menudo se la consideraba una enfermedad o un temperamento que se manifestaba tanto en las pasiones como

61 El tema fue abordado en estudios señeros de la antropología de las emociones como Michelle Z. Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot and Notions of Self and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Catherine A. Lutz y Lila Abu-Lughod, *Language and the Politics of Emotion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Catherine A. Lutz, *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Change to Western Theory* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998).

62 La fertilidad y dinamismo de este campo historiográfico se expresan en el volumen de bibliografía dedicado a presentarlo y definirlo: Keith Oatley, *Emotions: A Brief History* (Oxford: Blackwell, 2004); Jan Plamper, *The History of Emotions: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Susan J. Matt y Peter N. Stearns, eds., *Doing Emotions History* (Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press, 2014); Barbara H. Rosenwein, *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016); Rob Boddice, *The History of Emotions* (Manchester: Manchester University Press, 2018); Rob Boddice, *A History of Feelings* (London: Reaktion Books, 2019); María Bjerg, «Una genealogía de la historia de las emociones», *Quinto Sol* 23, n.º 1 (enero-abril de 2019): 1-20. En términos generales, el surgimiento de este campo de estudios está vinculado con el llamado “giro afectivo” en la filosofía y la teoría *queer*, pero las preguntas y los presupuestos teóricos y metodológicos de los historiadores de las emociones a menudo son diferentes. Para un panorama general sobre el giro afectivo, véase Melissa Gregg y Gregory J. Seigworth, eds., *The Affect Theory Reader* (Durham and London: Duke University Press, 2010).

63 Ute Frevert, *Emotions in History: Lost and Found* (Budapest - New York: Central European University Press, 2011), cap. 1.

64 Erin Sullivan, *Beyond Melancholy: Sadness and Selfhood in Renaissance England* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2016).

65 Penelope Gouk, «Melancholy, Music and the Passions in English Culture around 1600», en *The Routledge Companion to Music, Mind, and Well-Being*, de Penelope Gouk et al. (London: Routledge, 2018).

66 Thomas Dixon, *Weeping Britannia: Portrait of a Nation in Tears* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2015).

67 Margrit Pernau, «Nostalgia: Tears of Blood for a Lost World», *South Asia Graduate Research Journal* 23 (2015): 75-109.

en la imaginación y en el cuerpo. De todos modos, los aportes teóricos y metodológicos de la historia de las emociones acerca de la relación entre el lenguaje y la experiencia afectiva son útiles para percibir el alcance de las transformaciones en los modos de entender y representar la melancolía.

Los historiadores de las emociones han buscado explicaciones que superen las dicotomías simplistas entre universalismo y constructivismo social o, más en general, entre naturaleza y cultura⁶⁸. Más allá de la diversidad de enfoques y teorías, la condición de posibilidad de una historia de las emociones —y el consenso básico de sus practicantes— es que la experiencia emocional no es un fenómeno universal y puramente biológico, sino que interactúa de diversas maneras con pensamientos, ideas, creencias, hábitos, etcétera⁶⁹. Por eso, desde sus inicios, la historia de las emociones se preocupó por el lenguaje. William Reddy, por ejemplo, en su búsqueda por trascender la alternativa entre el universalismo de la psicología cognitiva y constructivismo de la antropología posestructuralista recurrió a la teoría de John L. Austin. Así, propuso pensar a las expresiones emocionales como un tipo de enunciado al que llamó “emotivo” (*emotive*) porque no es meramente constativo ni performativo⁷⁰. Se trata de la traducción verbal de una realidad que existe más allá del lenguaje pero que, a su vez, interviene en ella, pues implica “convocar a la emoción que se expresa; es un intento de sentir lo que uno dice que siente”⁷¹. De este modo, los enunciados emotivos permiten gestionar, explorar y “navegar” los sentimientos.

Por su parte, Thomas Dixon combinó elementos de la historia intelectual de Quentin Skinner, el estudio de las palabras clave de Raymond Williams y la *Begriffsgeschichte* en un enfoque que no se concentraba en los conceptos sino en los términos empleados para expresarlos. Según Dixon, el surgimiento de vocablos nuevos o de sentidos novedosos para viejas palabras puede alterar el modo en que las personas imaginan, experimentan y entienden sus vidas. El vocabulario de las emociones

68 Plamper, *The History of Emotions*, passim.

69 La bibliografía específica registra usos distintos de las categorías “afectos”, “pasiones”, “emociones” y “sentimientos”. Mientras que algunos autores las emplean indistintamente como sinónimos, otros establecen distinciones. Por ejemplo, Jonathan Flatley, siguiendo a Silvan Tomkins, considera a los afectos como un “sistema de motivación irreductible”, que interactúa pero es diferente de las pulsiones, las creencias, los pensamientos, las elecciones, etc. En cambio, las emociones serían un fenómeno más complejo, resultado de esa interacción inevitable de los afectos entre sí y con el contexto cultural. “Así, por ejemplo, si planteamos a la alegría y el interés como afectos básicos, podríamos decir entonces que el amor es una emoción, en tanto incluye la alegría y el interés, junto con ideas acerca de lo que es el amor, cómo debería verse una relación amorosa a través del tiempo, a quienes uno debería o no amar, expectativas o esperanzas de reciprocidad, etc.”. Flatley, *Affective Mapping*, 16; sobre Tomkins, véase Silvan S. Tomkins, *Exploring Affect: The Selected Writings of Silvan S Tomkins*, ed. E. Virginia Demos (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

70 William M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); véanse también Plamper, *The History of Emotions*, sec. 4, cap. 1; Bjerg, «Una genealogía de la historia de las emociones», 8-10.

71 Jan Plamper et al., «The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns», *History and Theory* 49, n.º 2 (2010): 240.

tiene como particularidad una relación reflexiva con la vida mental pues no sólo explica ciertos fenómenos, sino que les da forma y color⁷². Así, sus estudios sobre la evolución de las nociones de “emoción” y “altruismo” en el siglo XIX pusieron de relieve el cambio de sentido que supuso su adopción para reemplazar términos previos que estaban cargados de connotaciones religiosas (como “pasiones” y “afectos” o “caridad” y “benevolencia”, respectivamente)⁷³.

Finalmente, los trabajos del Centro de Investigación en Historia de las Emociones del Instituto Max Planck para el Desarrollo Humano también están estrechamente vinculados con la historia conceptual. Uno de los proyectos colectivos de este equipo fue un estudio de largo plazo sobre la evolución del vocabulario sobre los sentimientos entre 1700 y 2000 a partir del análisis de enciclopedias, diccionarios y léxicos⁷⁴.

Sin embargo, ni las emociones ni su estudio se reducen a un problema del lenguaje, por eso otros autores han investigado el tema desde el punto de vista de las representaciones visuales, las prácticas, los sentidos, el género, la cultura material y la corporalidad⁷⁵. Esto llevó a Margrit Pernau e Imke Rajamani a sugerir que la historia de las emociones puede enriquecer la historia conceptual al ofrecer un modelo teórico más sofisticado para explicar producción semántica más allá del lenguaje en sentido estricto⁷⁶.

En su propuesta, Pernau y Rajamani otorgaron un lugar central a la traducción como un proceso que no supone la búsqueda de equivalencias de sentido pre-establecidas, sino que constituye una instancia creativa de negociación de la diferencia⁷⁷. Más allá de las especificidades

72 Thomas Dixon, «“Emotion”: The History of a Keyword in Crisis», *Emotion Review* 4, n.º 4 (1 de octubre de 2012): 338.

73 Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Thomas Dixon, *The Invention of Altruism: Making Moral Meanings in Victorian Britain* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2008).

74 Ute Frevert et al., *Emotional Lexicons. Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700-2000* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

75 Sobre la dimensión práctica de las emociones, véase Monique Scheer, «Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion», *History and Theory* 51, n.º 2 (2012): 193-220. Con respecto a las imágenes, véanse Imke Rajamani, «Pictures, Emotions, Conceptual Change: Anger in Popular Hindi Cinema», *Contributions to the History of Concepts* 7, n.º 2 (1 de diciembre de 2012): 52-77; Header Graham y Lauren G. Kilroy-Ewbank, eds., *Visualizing Sensuous Suffering and Affective Pain in Early Modern Europe and the Spanish Americas* (Leiden: Brill, 2018). En el estudio de otras dimensiones no lingüísticas de las emociones se destacan los aportes del Australian Research Council Centre of Excellence for the History of Emotions. Por citar sólo algunos libros recientes vinculados con Gran Bretaña: Katie Barclay, *Men on Trial. Performing Emotion, Embodiment and Identity in Ireland, 1800-45* (Manchester: Manchester University Press, 2018); Sally Holloway, *The Game of Love in Georgian England: Courtship, Emotions, and Material Culture* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2019); Amelia Dale, *The Printed Reader: Gender, Quixotism, and Textual Bodies in Eighteenth-Century Britain* (Lewisburg: Bucknell University Press, 2019).

76 Margrit Pernau y Imke Rajamani, «Emotional Translations: Conceptual History Beyond Language», *History and Theory* 55, n.º 1 (2016): 46-65.

77 *Ibid.*, 51-53. En su modelo teórico, la traducción aparece en tres instancias de la interacción con la realidad material: a) el procesamiento de las señales percibidas por los sentidos; b) la creación de equivalencias entre sistemas de signos de múltiples medios; c) la transformación de la realidad material a través de prácticas. Reddy

de su modelo teórico, la traducción es relevante para esta tesis por varios motivos. Por un lado, porque pone de relieve la cuestión de la traducibilidad de los conceptos afectivos y la excepcionalidad melancólica. En distintos contextos históricos, un colectivo creyó ser más melancólico que otros o tener un tipo de melancolía distintiva. En la Gran Bretaña del siglo XVIII se hablaba del “mal inglés”, pero en otros momentos fue posible referirse a una melancolía española, rusa o porteña. A su vez, algunas comunidades lingüísticas poseen términos que designan estados afectivos y que consideran intraducibles: *saudade*, *morriña*, *Weltschmerz*, *enui*, *spleen*, etcétera. Esto conduce nuevamente a la relación entre lenguaje y experiencia: ¿el hecho de que un concepto sea intraducible implica que la experiencia que comunica también lo es?

Esta pregunta deja ver que la traducción en esta tesis no es una mera necesidad práctica, sino que constituye una herramienta de la investigación. No se trata simplemente de que la historia implica una traducción entre pasado y presente⁷⁸, sino de que la transposición lingüística es en sí misma un instrumento de conocimiento. Umberto Eco afirmó que “la traducción es siempre un desplazamiento, no entre dos lenguas, sino entre dos culturas”⁷⁹. Es un modo de poner en evidencia la diferencia. Según Peter Burke, esto es así porque la traducción supone un proceso de descontextualización y recontextualización, donde siempre hay algo que se pierda y que se puede analizar para establecer distinciones entre culturas⁸⁰. Bárbara Cassin, siguiendo a Wilhelm von Humboldt, sostuvo que “se necesitan por lo menos dos lenguas para hablar una, y saber que es una lengua lo que hablamos, puesto que hacen falta dos para traducir”⁸¹. Esto recuerda la afirmación del historiador Ashin Das Gupta de que “sin salir de la India, uno no puede explicar la India”⁸². El punto de partida de la traducción es la no comprensión, la cual procede de la confrontación de campos semánticos, sintaxis, herencias culturales e, incluso, equivocidades no superponibles⁸³. Es una práctica que supone el extrañamiento, ese antídoto eficaz contra el riesgo de “dar por descontada la realidad” del que habló Carlo Ginzburg⁸⁴.

también le daba un lugar central a la traducción, pero en un sentido diferente en *The Navigation of Feeling*, 88-96.

78 Paul A. Cohen, *History in Three Keys. The Boxers as Event, Experience, and Myth* (New York: Columbia University Press, 1997), 297.

79 Umberto Eco, *Experiences in Translation*, trad. Alastair McEwen (Toronto: University of Toronto Press, 2001), 17.

80 Peter Burke, «Cultures of Translation in Early Modern Europe», en *Cultural Translation in Early Modern Europe*, ed. Peter Burke y R Po-Chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 10 y 38.

81 Barbara Cassin, *Elogio de la traducción. Complicar el universal*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2019), 32 y 138; véase también Walter Benjamin, «La tarea del traductor», en *Conceptos de filosofía de la historia* (Buenos Aires: Agebe, 2011), 17-31.

82 Citado en Sanjay Subrahmanyam, *Explorations in Connected History. From Tagus to the Ganges* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 2.

83 Paul Ricoeur, *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004), 13; Cassin, *Elogio de la traducción*, 61 y 85-87.

84 Carlo Ginzburg, «Extrañamiento. Prehistoria de un procedimiento literario», en *Ojazos de Madera. Nueve Reflexiones sobre la Distancia* (Barcelona: Península, 2000), 39.

En función de lo dicho hasta aquí, esta tesis estudia la relación entre melancolía y modernidad partiendo de las palabras, los conceptos y las representaciones disponibles en un contexto histórico particular, el de Gran Bretaña entre 1660 y 1750. El análisis busca dar cuenta de cómo en los usos concretos de esos objetos simbólicos se activaban y resignificaban estratos semánticos procedentes de distintos tiempos históricos en función de agendas polémicas específicas. Finalmente, esta tesis propone también una discusión acerca de la relación entre el cambio en el vocabulario y las ideas de la melancolía y la experiencia afectiva de la modernidad.

Contexto

El contexto de Gran Bretaña entre 1660 y 1750 es relevante para estudiar la relación entre melancolía y modernidad por la confluencia de dos procesos históricos. Por un lado, una disputa por el sentido, las características y la legitimidad de los tiempos modernos y, por otro, una transformación en las formas de entender y designar a la melancolía. Sobre el primero de ellos habrá mucho que decir más abajo, mientras que el segundo será abordado en detalle en el Capítulo 1. Pero para comenzar es conveniente hacer algunas aclaraciones acerca de las fechas escogidas como límite.

Toda elección de este tipo conlleva, por supuesto, cierto grado de arbitrariedad motivada por la necesidad de acotar el esfuerzo de investigación. Los autores de grandes síntesis historiográficas sobre el “largo siglo XVIII” británico han tomado fechas de inicio distintas según el énfasis de sus relatos⁸⁵. En este caso, la elección no responde a una hipótesis acerca de la configuración del Estado o del régimen político, sino al surgimiento de una serie de prácticas sociales en el marco de las cuales se gestaron sentidos y usos de la melancolía y de lo moderno.

A partir de la Restauración de 1660, comenzó a construirse un consenso en torno a la necesidad de conjurar para siempre el peligro de la guerra civil y edificar un orden político estable y

85 El historiador revisionista Jonathan C. D. Clark, por ejemplo, estableció como punto de partida la Restauración de 1660 para enfatizar las continuidades de largo plazo en una Inglaterra a la que definió como una sociedad rural de antiguo régimen estructurada por la monarquía, la iglesia y la aristocracia. En cambio, John Brewer y Frank O’Gorman comenzaron sus historias con la Revolución Gloriosa de 1688, a la cual vieron como un parteaguas en la configuración de un Estado y una sociedad nuevas. Finalmente, Linda Colley, para investigar el surgimiento de una identidad nacional británica, partió del Acta de Unión con Escocia de 1707. Jonathan C. D. Clark, *English Society, 1660-1832: Religion, Ideology and Politics During the Ancien Régime*, 2.^a ed. (1985; reimp., Cambridge: Cambridge University Press, 2000); John Brewer, *The Sinews of Power. War, Money and the English State, 1688-1783* (London: Unwin Hyman, 1989); Linda Colley, *Britons. Forging the Nation 1707-1837* (1992; reimp., New Haven and London: Yale University Press, 2017); Frank O’Gorman, *The Long Eighteenth Century. British Political & Social History, 1688-1832* (London: Hodder Arnold, 1997). Sobre el revisionismo en la historiografía británica, véase Roger Charles Richardson, *The Debate on the English Revolution*, 3.^a ed. (1977; reimp., Manchester: Manchester University Press, 1998).

duradero⁸⁶. El objetivo no era fácil de conseguir y los sucesivos conflictos para asegurar la sucesión protestante, la hegemonía del Parlamento y la lealtad de los jacobitas son testimonio de ello⁸⁷. Si una faz de este proceso fue el establecimiento de un estado fiscal-militar cada vez más poderoso y de mecanismos violentos de represión y disciplinamiento para asegurar el imperio de la ley, la propiedad privada y la disponibilidad de mano de obra⁸⁸, la otra fue la conformación de una esfera pública que permitiera tramitar el disenso político, religioso y filosófico sin recurrir a las armas. Ésta se gestó en el marco de espacios de sociabilidad novedosos como los clubes, las asociaciones, las casas de café y las mesas de té —que no hicieron sino multiplicarse después de la Revolución Gloriosa de 1688— y mediante el desarrollo de una prensa periódica cuya circulación creció notablemente luego de la expiración de la Ley de Licencias en 1695⁸⁹. En esos ámbitos se forjó lo que Lawrence Klein denominó una “cultura de la civilidad” (*culture of politeness*)⁹⁰: un programa ético, estético y epistemológico que buscaba reformar los modos de comportamiento y recuperar la naturaleza social del hombre que la guerra civil había puesto en duda y consagrar al comercio como

86 Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* (New York: W.W. Norton, 2000); Reinhart Koselleck, *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (Madrid: Trotta, 2007).

87 Sobre la inestabilidad política, véanse O’Gorman, *The Long Eighteenth Century*; Frank O’Gorman, «Ordering the Political World: The Pattern of Politics in Eighteenth-Century Britain (1660–1832)», en *Ordering the World in the Eighteenth Century*, ed. Frank O’Gorman y Diana Donald (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006). Estos trabajos discuten con el estudio clásico de John Harold Plumb, *The Growth of Political Stability in England, 1675-1725* (London: Macmillan, 1967).

88 La noción de estado fiscal-militar fue desarrollada por Brewer, *The Sinews of Power. War, Money and the English State, 1688-1783*. Su perspectiva se contrapone a la de Jonathan Clark, quien sostuvo que la monarquía británica del largo siglo XVIII era un Estado confesional de antiguo régimen, *English Society, 1660-1832*. Con respecto al disciplinamiento social, véanse los estudios clásicos de Douglas Hay et al., *Albion’s Fatal Tree. Crime and Society in Eighteenth-Century England*, 2.ª ed. (1975; reimp., London: Verso, 2011); Edward Palmer Thompson, *Whigs and Hunters. The Origins of the Black Act* (1975; reimp., London: Penguin, 1990); Peter Linebaugh, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century* (1991; reimp., London: Verso, 2003); Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic* (Boston: Beacon Press, 2000).

89 Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida privada* (Barcelona: Gustavo Gili, 2009); James Alan Downie, *Robert Harley and the Press: Propaganda and Public Opinion in the Age of Swift and Defoe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Steven Shapin y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press, 1985); Steven Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994); James Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Brian Cowan, *The Social Life of Coffee. The Emergence of the British Coffeehouse* (New Haven and London: Yale University Press, 2005); Peter Lake y Steven Pincus, *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England* (Manchester: Manchester University Press, 2007); Valérie Capdeville y Alain Kerhervé, eds., *British Sociability in the Long Eighteenth Century. Challenging the Anglo-French Connection* (Woodbridge: The Boydell Press, 2019).

90 Lawrence Eliot Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Lawrence Eliot Klein, «Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century», *The Historical Journal* 45, n.º 4 (2002): 869-98; para una discusión del concepto, véase Helen Berry, «Rethinking Politeness in Eighteenth-Century England: Moll King’s Coffee House and the Significance of “Flash Talk”: The Alexander Prize Lecture», *Transactions of the Royal Historical Society* 11 (2001): 65-81.

el nuevo estándar de la sociabilidad⁹¹. En este contexto, como se verá en el Capítulo 1, la consagración de la conversación como ideal de convivencia e intercambio afectó la valoración de la melancolía como un estado que propiciaba el aislamiento y la incomunicación.

La fecha de cierre del período estudiado por esta tesis es un poco más arbitraria, pero tampoco carece de fundamentación. No hay un año concreto en el que culminen todos los procesos que aborda esta investigación. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XVIII, la sociedad británica se transformó de manera muy significativa. Amén de procesos generales bien conocidos como la revolución industrial, la derrota del último alzamiento jacobita en la Batalla de Culloden de 1746 o la nueva hegemonía imperial que siguió al triunfo británico en la Guerra de los Siete Años (1756-1763), se produjeron una serie de transformaciones más específicas que afectaron las formas de entender y representar a la melancolía. Entre ellas cabe destacar, por un lado, que la asimilación y divulgación de teorías acerca de la percepción sensorial y el sistema nervioso que se desarrollaron durante el período abordado por esta tesis confluyeron en el surgimiento de una “cultura de la sensibilidad”. Es decir, una preocupación e interés crecientes por las emociones que se expresó, especialmente, en las novelas sentimentales de autores como Samuel Richardson, Henry Mackenzie o Jane Austen, pero que repercutió también en las ideas y representaciones sobre la religión, la sexualidad o la esclavitud, entre otros temas⁹². Por otro lado, durante la segunda mitad del siglo XVIII se produjeron cambios significativos en las formas de entender y tratar las enfermedades mentales. Estos estuvieron vinculados, por un lado, con el surgimiento de un segmento específico de médicos especializados exclusivamente en salud mental y, por otro, con la proliferación en todo el país de asilos privados que experimentaron con nuevas técnicas terapéuticas. Entre ellos, el más

91 Debe tenerse en cuenta que en el siglo XVIII, el concepto de “comercio” (*commerce*) hacía referencia al intercambio tanto en su dimensión económica como social y, por lo tanto, estaba relacionado con la conversación y los modales (*manners*). Véase John G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

92 R. F. Brissenden, *Virtue in Distress: Studies in the Novel of Sentiment from Richardson to Sade* (Basingstoke: Macmillan, 1974); George Sebastian Rousseau, «Nerves, Spirits, and Fibres: Towards Defining the Origins of Sensibility», en *Studies in the Eighteenth Century III*, ed. R. F. Brissenden y J. C. Eade (Toronto: University of Toronto Press, 1976), 137-58; Janet M. Todd, *Sensibility: An Introduction* (London: Methuen, 1986); John Mullan, *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1988); G. J. Barker-Benfield, *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Markman Ellis, *The Politics of Sensibility: Race, Gender and Commerce in the Sentimental Novel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Brychan Carey, *British Abolitionism and the Rhetoric of Sensibility: Writing, Sentiment and Slavery, 1760-1807* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005); Paul Goring, *The Rhetoric of Sensibility in Eighteenth-Century Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Christopher C. Nagle, *Sexuality and the Culture of Sensibility in the British* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007); Stephen Gaukroger, *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility. Science and the Shaping of Modernity 1680-1760* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Laura Linker, *Dangerous Women, Libertine Epicures, and the Rise of Sensibility, 1670-1730* (Farnham: Ashgate, 2011); Ildiko Csengei, *Sympathy, Sensibility and the Literature of Feeling in the Eighteenth Century* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011).

conocido sería el York Retreat, fundado a fines del siglo por el cuáquero William Tuke, pionero del “tratamiento moral”⁹³.

Entre la Restauración y mediados del siglo XVIII, con el nacimiento de la esfera pública y el desarrollo de la cultura de la civilidad, antes del auge de la sensibilidad y el surgimiento de la psiquiatría, es posible delimitar una época significativa en el desarrollo de sentidos acerca de la melancolía y la modernidad en Gran Bretaña. Además, ese fue el contexto histórico de una disputa por la legitimidad de los tiempos modernos.

La Querella entre los Antiguos y los Modernos como contexto cultural

La “Batalla de los Libros” fue el nombre con el que Jonathan Swift inmortalizó el frente inglés de la Querella entre los Antiguos y los Modernos, una discusión sobre los méritos relativos de la civilización grecorromana clásica y la europea contemporánea que se desarrolló en ambas márgenes del canal de la Mancha en la segunda mitad del siglo XVII. La alegoría militar escogida por el irlandés no era novedosa; tampoco lo eran los argumentos desplegados por sus contendientes, que abrevaban en debates y escaramuzas retóricas que se habían librado con anterioridad tanto en Inglaterra como en el continente⁹⁴.

La llamada *Querelle des anciens et des modernes* se inició en París en enero de 1687, cuando Charles Perrault leyó su poema *Le Siècle de Louis le Grand* ante la Academia Francesa. Allí comparaba favorablemente los logros de la época de Luis XIV con aquellos de tiempos del emperador Augusto. Este episodio desató un conflicto abierto entre dos partidos que se venían formando desde algunos años antes: los Modernos, cercanos a la Corona y defensores de los méritos intelectuales de su tiempo, y los Antiguos, humanistas más autónomos que se erigieron en paladines de las virtudes clásicas. Entre estos últimos se encontraban Nicolas Boileau, Jean Racine, Jean de La Fontaine y Jean de La Bruyère, mientras que junto a Perrault se alineaban Bernard de Fontenelle y Jean Desmarets de Saint-Sorlin.

93 Max Byrd, *Visits to Bedlam: Madness and Literature in the Eighteenth Century* (Columbia: University of South Carolina Press, 1974); Roy Porter, *Mind-Forg'd Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency* (London: Penguin, 1990), cap. 4; Jonathan Andrews, «Bedlam Revisited: A History of Bethlem Hospital 1634-1770.» (PhD thesis, Queen Mary and Westfield College, London University, 1991); Jonathan Andrews y Andrew Scull, *Customers and Patrons of the Mad-Trade. The Management of Lunacy in Eighteenth-Century London* (Berkeley: University of California Press, 2003); Andrew Scull, *Madness in Civilization. A Cultural History of Insanity from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015), cap. 5.

94 Respecto de la alegoría militar puede mencionarse que en 1688, François de Callières había publicado su relato de la *Querelle* francesa con el título *Histoire poétique de la guerre nouvellement déclarée entre les anciens et les modernes* (Amsterdam: Pierre Savouret, 1688). En 1700, Daniel Defoe describiría en términos bélicos el enfrentamiento entre Richard Blackmore y los *wits* de Coventry Garden en el poema satírico *The Pacificator*.

En 1690, parcialmente inspirado por los desarrollos continentales, William Temple publicó *An Essay Upon Ancient and Modern Learning*, e inició así las hostilidades en el teatro de operaciones inglés⁹⁵. El ensayo esgrimía una defensa de los Antiguos con énfasis en sus formas de conocimiento y en las letras clásicas. Entre estas últimas, y un poco al pasar, el autor destacaba como ejemplos de la mejor y más antigua literatura a las *Fábulas* de Esopo y las *Epístolas* de Falaris. La respuesta debió esperar cuatro años pero fue contundente. En 1694, William Wotton, un joven prodigio y miembro de la Royal Society, publicó un libro entero en contra del texto de Temple, *Reflections Upon Ancient and Modern Learning*, donde hacía una apología de las artes y las ciencias modernas⁹⁶. Al año siguiente, estimulada por los elogios dispensados por Temple, vio la luz una nueva edición de las *Epístolas* de Falaris a cargo de Charles Boyle, un joven estudiante de Christ Church, Oxford. El prólogo de la publicación incluía una acusación a Richard Bentley — erudito, teólogo natural y bibliotecario del Palacio de St. James— por haber impedido el acceso a unos manuscritos de las *Epístolas*. En 1697, a pedido de Wotton, Bentley escribió *A Dissertation upon the Epistles of Phalaris* —que fue publicada como apéndice en la segunda edición de las *Reflections*— donde demostraba mediante la crítica filológica que las *Epístolas* eran espurias⁹⁷. Mientras los ataques cruzados entre Boyle y Bentley continuaban, Jonathan Swift, secretario de Temple, escribió un relato satírico de la confrontación que sería publicado recién en 1704: *A Full and True Account of the Battel Fought last Friday, Between the Antient and the Modern Books in St. James's Library*⁹⁸. Sir William, por su parte, era renuente a escribir una nueva respuesta. Finalmente lo hizo, aunque ésta sólo sería publicada póstumamente por Swift⁹⁹.

La Batalla de los Libros produjo, en palabras del satirista irlandés, “riachuelos de tinta” que siguieron corriendo por años luego de la muerte de Temple¹⁰⁰. Después de las escaramuzas que relató Swift, la Querella entre los Antiguos y los Modernos continuó desplegándose en otros frentes. Por ejemplo, el aspecto literario de la contienda se expresó en las discusiones sobre los poemas homéricos que involucraron, entre otros, a Alexander Pope por su traducción de *La Ilíada*. El

95 William Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», en *The Works of Sir William Temple, Bart.*, vol. 3, 4 vols. (1690; reimp., London: J. Brotherton, 1770), 430-70.

96 William Wotton, *Reflections Upon Ancient and Modern Learning* (London: P. Buck, 1694).

97 Richard Bentley, «A Dissertation upon the Epistles of Phalaris», en *Reflections Upon Ancient and Modern Learning*, de William Wotton, 2.^a ed. (London: P. Buck, 1697).

98 Jonathan Swift, *A Tale of a Tub. Written for the Universal Improvement of Mankind. To Which Is Added An Account of a Battel Between the Antient and Modern Books in St. James's Library* (London: John Nutt, 1704).

99 William Temple, «Some Thoughts Upon Reviewing the Essay of Ancient and Modern Learning», en *The Works of Sir William Temple, Bart.*, vol. 3, 4 vols. (1701; reimp., London: J. Brotherton, 1770), 471-501.

100 “In this quarrel whole rivulets of ink have been exhausted, and the virulence of both parties enormously augmented”. Jonathan Swift, «The Battle of the Books», en *Major Works*, ed. Angus Ross y David Woolley (Oxford: Oxford University Press, 2008), 4. Para los desarrollos posteriores de la Querella, véase la síntesis de Douglas Lane Patey, «Ancients and Moderns», en *The Cambridge History of Literary Criticism: Volume 4, The Eighteenth Century*, ed. H. B. Nisbet y Claude Rawson (1997; reimp., Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

conflicto también estuvo presente en los debates sobre la moralidad del teatro inglés: la “controversia de los escenarios” instigada por Jeremy Collier y la disputa de Richard Blackmore con los dramaturgos de Covent Garden, sobre los que se volverá más adelante en esta tesis. A su vez, el aspecto científico y filosófico de la lid arreció en otros escenarios, como el de la medicina, según se verá en el Capítulo 3.

La historiografía sobre la Querella también abrió cauce a ríos de tinta. Según Nicolás Kwiatkowski, ésta ha seguido un derrotero similar al de la historia de la noción de progreso: si en un primer momento se la consideró una etapa crucial del desarrollo intelectual de la modernidad, la tendencia revisionista de las últimas décadas contribuyó a minimizar su relevancia mediante la búsqueda de orígenes más antiguos y al describirla como “una tempestad en una tetera”¹⁰¹.

Los primeros estudios sobre el debate de fines del siglo XVII lo caracterizaron como un momento heroico de emancipación del pensamiento respecto de la autoridad de los clásicos, que preparó el terreno para la Ilustración¹⁰². Desde temprano se advirtió que varios de los argumentos esgrimidos tenían antecedentes en el Renacimiento¹⁰³. En Inglaterra, éstos se encontraban en las obras de Francis Bacon y en la disputa entre Godfrey Goodman y George Hakewill acerca de la decadencia del mundo¹⁰⁴. Sin embargo, fue a partir de la década de 1980, con la creciente desconfianza en el progreso, que las indagaciones sobre los prolegómenos comenzaron a desdibujar el efecto disruptivo que había tenido la defensa de la modernidad en el pensamiento occidental¹⁰⁵.

101 Nicolás Kwiatkowski, *Historia, progreso y ciencia: textos e imágenes en Inglaterra (1580-1640)* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009), 273-75; el calificativo de «tempestad en una tetera» es de Ira O. Wade, *Intellectual Origins of the French Enlightenment* (1971; reimp., Princeton: Princeton University Press, 2015), 627.

102 Véanse Hippolyte Rigault, *Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes* (Paris: Hachette, 1856); Anne Elizabeth Burlingame, *The Battle of the Books in Its Historical Setting* (New York: B. W. Huebsch, Inc., 1920); John B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth* (London: Macmillan, 1920); Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715* (Paris: A. Fayard, 1961).

103 Véanse Hubert Gillot, *La querelle des anciens & des modernes en France. De la «Defense et illustration de la langue française» aux «Parallèles des anciens et des modernes»* (Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, 1914); Giacinto Margiotta, *Le origini italiane de la querelle des anciens et des modernes* (Roma: Editrice Studium, 1953); Hans Baron, «The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship», *Journal of the History of Ideas* 20, n.º 1 (1959): 3-22; José Antonio Maravall, *Antiguos y Modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*, 2.ª ed. (1966; reimp., Madrid: Alianza, 1986).

104 Véanse Burlingame, *The Battle of the Books in Its Historical Setting*, cap. 5; Bury, *The Idea of Progress*, 88-92; Richard Foster Jones, *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England* (1936; reimp., St. Louis: Washington University Studies, 1961). Sobre el debate de la decadencia, véase también Kwiatkowski, *Historia, progreso y ciencia*, cap. 4. George Williamson planteó una relación entre el debate de la decadencia y la melancolía en «Mutability, Decay, and Seventeenth-Century Melancholy».

105 Sobre este cambio en la historiografía de la década de 1980, véanse Maravall, *Antiguos y Modernos*, iii; Patey, «Ancients and Moderns», 33-34. El ejemplo más extremo es quizás un artículo de Robert Black que redujo la controversia a un mero ejercicio retórico procedente de la Antigüedad misma, Robert Black, «Ancients and Moderns in the Renaissance: Rhetoric and History in Accolti's Dialogue on the Preeminence of Men of his Own Time», *Journal of the History of Ideas* 43, n.º 1 (1982): 3-32. Véanse también Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso* (1980; reimp., Barcelona: Gedisa, 1998), 216-23; David Spadafora, *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain* (New Haven and London: Yale University Press, 1990), cap. 2. Es sintomático del tipo de abordajes de esta década que en 1987 el *Journal of the History of Ideas* publicó tres artículos de un simposio sobre Antiguos y Modernos desarrollado en Chicago en 1984, todos dedicados a estudiar el problema en el pensamiento medieval y

Los trabajos de este período se concentraron en los efectos que tuvo la Querrelle en los modos de entender la historia y la crítica literaria, así como su papel en el establecimiento de las bases para la distinción moderna entre artes y ciencias¹⁰⁶.

De este contexto resultan especialmente relevantes los trabajos de Joseph Levine sobre la Batalla de los Libros quien, mediante una inversión del énfasis de las miradas anteriores, argumentó que el eje articulador de la disputa no era el futuro sino la historia: los usos del pasado y los métodos para aprehenderlo. El autor afirmó que la novedad del episodio inglés fue la oposición entre *wits* y *scholars*. Es decir, entre, por un lado, los cultores de la retórica, las bellas letras, el saber civilizado (*polite*) y la historia como *magistra vitae* y, por el otro, los filólogos, anticuarios y filósofos naturales¹⁰⁷.

En los últimos años, el interés en el tema no ha menguado. Nuevas publicaciones han indagado especialmente en la *Querelle* y enfatizaron la necesidad de entenderla en un contexto europeo¹⁰⁸. François Hartog hizo una contribución significativa al plantear la necesidad de atender al impacto de la confrontación con alteridades extra-europeas y sostener que la disputa entre antiguos y modernos debe ser estudiada en relación con una tercera categoría: la de los “salvajes”¹⁰⁹.

renacentista, y ninguno en el siglo XVII. Véanse William J. Courtenay, «Antiqui and Moderni in Late Medieval Thought», *Journal of the History of Ideas* 48, n.º 1 (1987): 3-10; Charles Trinkaus, «Antiquitas Versus Modernitas: An Italian Humanist Polemic and its Resonance», *Journal of the History of Ideas* 48, n.º 1 (1987): 11-21; Heiko A. Oberman, «Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought», *Journal of the History of Ideas* 48, n.º 1 (1987): 23-40; Neal W. Gilbert, «Comment», *Journal of the History of Ideas* 48, n.º 1 (1987): 41-50.

106 Patey, «Ancients and Moderns», 33-34; Connor Walton estudia la diferenciación entre «artes» y «ciencias», «The Battle of the Ancients and the Moderns» (M. A. Thesis, University of Essex, 1995).

107 Véanse Joseph M. Levine, *Dr. Woodward's Shield. History, Science, and Satire in Augustan England*, 2.^a ed. (1977; reimp., Ithaca and London: Cornell University Press, 1991); Joseph M. Levine, «Ancients and Moderns Reconsidered», *Eighteenth-Century Studies* 15, n.º 1 (1981): 72-89; Joseph M. Levine, *The Battle of the Books. History and Literature in the Augustan Age* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991); Joseph M. Levine, *Between the Ancients and Moderns: Baroque Culture in Restoration England* (New Haven: Yale University Press, 1999). La perspectiva de Levine asumía un punto de partida más pesimista que la historiografía que lo precedió: “Bueno, hemos perdido algo de confianza desde que [Richard Foster] Jones escribió, no sólo en el pasado y el futuro, sino más especialmente en las consecuencias progresivas de nuestra ciencia moderna”, Levine, «Ancients and Moderns Reconsidered», 78. La tesis de Levine fue profundizada por John Tinkler en su análisis de la disputa entre Swift y Bentley la cual, afirmaba, era una nueva confrontación de dos tendencias que Anthony Grafton había identificado ya en el humanismo renacentista. Véanse Anthony Grafton, «Renaissance Readers and Ancient Texts: Comments on Some Commentaries», *Renaissance Quarterly* 38, n.º 4 (1985): 615-49; John F. Tinkler, «The Splitting of Humanism: Bentley, Swift, and the English Battle of the Books», *Journal of the History of Ideas* 49, n.º 3 (1988): 453-72.

108 Véanse Joan DeJean, *Ancients Against Moderns: Culture Wars and the Making of a Fin de Siecle* (Chicago: University of Chicago Press, 1997); Marc Fumaroli, «Les abeilles et les araignées», en *La querelle des anciens et des modernes: XVIIe-XVIIIe siècles*, ed. Anne Marie Lecoq (Paris: Gallimard, 2001); Dan Edelstein, *The Enlightenment: A Genealogy* (Chicago: University of Chicago Press, 2010); Larry F. Norman, *The Shock of the Ancient: Literature and History in Early Modern France* (Chicago: University of Chicago Press, 2011); Paddy Bullard y Alexis Tadié, eds., *Ancients and Moderns in Europe. Comparative Perspectives* (Oxford: Voltaire Foundation, 2016).

109 François Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages* (Paris: Galaade, 2005). Más recientemente, una preocupación similar fue desarrollada de modo más acotado por Robert Launay, *Savages, Romans, and Despots. Thinking about Others from Montaigne to Herder* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2018), cap. 7.

De este modo, la historiografía reciente contribuye a descentrar temporal y geográficamente los acontecimientos de la Querella y la Batalla de los Libros al poner de relieve los antecedentes y la circulación de ideas y textos que les dieron lugar. Sin embargo, al mismo tiempo, estos estudios tienden a difuminar sus especificidades y sus vínculos con el contexto histórico más inmediato en el cual surgieron los debates. Por otro lado, estas contribuciones han ampliado el conocimiento sobre las concepciones del tiempo y los valores puestos en juego en la Querella, así como también han descrito detalladamente los aspectos de la modernidad que eran criticados o elogiados en uno u otro bando. No obstante, la historiografía no ha mostrado el mismo interés por sistematizar a partir de esa información cómo se concebía a la época moderna en cada refriega en particular¹¹⁰.

Esta tesis concibe a la querella como un contexto cultural específico. Es un enfoque que se ubica en el medio de dos extremos: aquél que considera ese conflicto como una dinámica universal o, al menos, recurrente, que puede encontrarse en múltiples períodos históricos y espacios geográficos; y el que se limita al acontecimiento puntual del debate filosófico-literario de la Batalla de los Libros. Desde el punto de vista de esta investigación, este episodio particular se insertaba en ese contexto cultural más amplio atravesado por la necesidad de procesar los cambios profundos de la historia reciente británica y la percepción de una excepcionalidad con respecto a los otros países europeos y al lugar que comenzaban a adquirir el comercio colonial y el mercado financiero en su economía. Ese contexto no era un mero telón de fondo, sino que constituía un marco de referencia casi ineludible para los autores del período, incluso cuando no intervinieran explícitamente en la Batalla de los Libros. Era un universo de sentido suficientemente relevante como para imponer a los contemporáneos la necesidad de distinguir entre autoridades antiguas y modernas y, en muchos casos, el imperativo de explicitar una postura acerca de los méritos de unos y otros.

Además, este trabajo busca realizar un aporte al estudio de la querella al enfatizar la diversidad de posturas que podían convivir y entrar en conflicto dentro de cada uno de los “bandos” en disputa. Al alejarse del núcleo de contendientes bien definido de la Batalla de los Libros, se advierte que no existía un único modo de ser antiguo o moderno. Este aspecto fue hasta cierto punto anticipado por Levine. Él sostuvo que hacia 1700 era posible distinguir dos tipos de “antiguos” (en el doble sentido de los clásicos y sus defensores): quienes enfatizaban la filosofía y reivindicaban a Platón o Aristóteles, y quienes privilegiaban la retórica, a Cicerón y Quintiliano. En consecuencia, también identificó dos movimientos modernos: la revuelta contra la retórica clásica, que se volcó especialmente sobre el problema de la lengua vulgar, y la disputa de los filósofos naturales contra el

110 El artículo ya citado de Pocock hace un esfuerzo valioso en este sentido, pero su eje no es la Querella, sino los escritos historiográficos del siglo XVIII. Pocock, «Perceptions of Modernity in Early Modern Historical Thinking».

aristotelismo escolástico¹¹¹. Sin embargo, al concebir a la Querella esencialmente como una disputa sobre la historia y enfatizar la contraposición entre *wits* y *scholars*, desdibujó otras diferencias en el interior de cada bando. Así, una mirada al ámbito de la medicina en el Capítulo 3 permitirá mostrar que, para algunos modernos, la reivindicación de las innovaciones estéticas y epistemológicas recientes podía estar fundada en la concepción acumulativa del conocimiento y la curiosidad anticuaria de los *scholars*, pero para otros podía estarlo en un rechazo absoluto a los antiguos, como portadores de un saber obsoleto¹¹².

Por otro lado, la Antigüedad tampoco era un universo cerrado y perfectamente delimitado, sino que también era objeto de disputa. Según Peter Burke, a partir del siglo XVII había “tres antigüedades” relevantes: la clásica, la cristiana y la bárbara¹¹³. ¿Quiénes eran los antiguos para los británicos del siglo XVIII? Para muchos eran, sobre todo, los grandes autores griegos y latinos. El período de la historia inglesa de las primeras décadas de ese siglo se suele denominar “la era augusta”, pues la poesía del principado romano era el modelo ideal para escritores como Alexander Pope o Jonathan Swift. Pero otros contemporáneos, como William Temple, reivindicaban más a otros antiguos, como a los griegos, los escitas o a los brahmanes indios. Para los clérigos anglicanos eran especialmente relevantes los padres de la iglesia. Quienes tenían inclinaciones esotéricas volvían su mirada hacia los egipcios y los pueblos mesopotámicos como custodios de una *prisca sapientia* que era preciso recuperar. Finalmente, algunos anticuarios como William Stukeley — sobre quien se hablará en el Capítulo 3— estaban interesados en los habitantes originarios de las islas británicas. Las fuentes consultadas en esta investigación a menudo se referían a “los antiguos” como una denominación genérica que remitía a un acervo cultural compartido, heredado y conocido por todos: una tradición. Pero esta era siempre una tradición selectiva, es decir, una versión intencionalmente selectiva de un pasado que servía como herramienta de identificación¹¹⁴.

Además, el investigador actual no debe perder de vista que las imágenes que tenían los británicos del siglo XVIII de algunos autores antiguos —y las lecturas que hacían de ellos— estaban construidas sobre equívocos y, por lo tanto, difieren del modo en que se los ve hoy en día. Algunos de esos errores ya habían sido señalados por entonces. Ya se dijo que William Temple creía que Falaris, el tirano de Acragas del siglo VI a. e. c., era el autor legítimo de un epistolario que Richard Bentley demostraría que había sido escrito unos cuatrocientos años más tarde. Sin

111 Levine, «Ancients and Moderns Reconsidered», 78-82.

112 Levine no ignora estas diferencias, pues afirma que entre los filósofos “sólo unos pocos estaban dispuestos a abandonar completamente a los antiguos”, *Ibid.*, 81. Sin embargo, como corre deliberadamente el foco de su atención hacia las controversias históricas y literarias, esta distinción se pierde de vista.

113 Peter Burke, «Images as Evidence in Seventeenth-Century Europe», *Journal of the History of Ideas* 64, n.º 2 (2003): 273-96, doi:10.1353/jhi.2003.0023.

114 Williams, *Marxism and Literature*, 115-16.

embargo, hasta mediados del siglo XVIII aquellas cartas continuaron siendo editadas, leídas y valoradas como genuinas¹¹⁵. Algo similar sucedía con el *Corpus Hermeticum*, cuyo carácter apócrifo había sido demostrado por Isaac Casaubon en 1614. Pero de otros textos el cuestionamiento de su atribución fue posterior y, por lo tanto, la imagen de sus autores cambió más recientemente. Vale la pena detenerse en dos que eran autoridades fundamentales con respecto a la melancolía: Hipócrates y Aristóteles.

Del primero de ellos, los especialistas actuales reconocen la ausencia de datos certeros sobre su vida¹¹⁶. Sin embargo, en la modernidad temprana la imagen del padre de la medicina estaba construida sobre elementos del heterogéneo *corpus hippocraticum* y, en especial, sobre un epistolario apócrifo del siglo I e. c. que narraba una supuesta visita de Hipócrates a Demócrito en Abdera¹¹⁷. Aristóteles era, por supuesto, el reconocido autor de la *Politica*, la *Metaphysica* y el *Ars rhetorica*, pero en la modernidad temprana también se tenían especialmente presentes sus obras de filosofía natural, como *De anima* o *De partibus animalium*. Ese carácter estaba reforzado por otras obras de atribución dudosa o, directamente, falsa. Entre las primeras estaban los *Problemata*, un *corpus* de origen peripatético que, como se verá en el Capítulo 1, incluía un célebre texto donde se afirmaba que los hombres notables en la filosofía, la política y el arte eran melancólicos. Entre las segundas había una colección apócrifa modelada sobre aquellos *Problemata*. Se trataba de los *Problemata Aristotelis*, una obra escrita en latín en el siglo XV que reunía más de trescientas preguntas y respuestas sobre asuntos puntuales de filosofía natural y medicina. En el siglo XVIII, el texto circulaba en inglés como apéndice de otro libro apócrifo: *Aristotle's Masterpiece*, el manual de sexualidad y partería más difundido de Gran Bretaña en esa época. Mary Fissel ha llegado a decir que, a causa de esas dos obras, Aristóteles era visto en la Inglaterra temprana moderna como un experto en asuntos de sexualidad y reproducción¹¹⁸. Quizás los contemporáneos más instruidos no compartieran esa apreciación sobre el estagirita, pero la advertencia vale para imaginar qué podía evocar en el público del siglo XVIII la mención de “los antiguos”.

Por último, el lector actual puede verse tentado a desestimar la reivindicación que se hacía en el siglo XVIII de los modelos de la Antigüedad clásica como poco más que un anacronismo nostálgico e idealizador. Aunque sin duda algo de ello estaba en juego, es preciso tener en cuenta la

115 Levine, «Ancients and Moderns Reconsidered», 83-84.

116 En un libro reciente, Helen King incluyó un capítulo titulado “What We Know About Hippocrates” cuyo único contenido es: “Hipócrates vivió en la Grecia clásica y estaba asociado con la isla de Cos. Adquirió una reputación como escritor y médico”, Helen King, *Hippocrates Now: The ‘Father of Medicine’ in the Internet Age* (London: Bloomsbury Academic, 2020), 17, doi:10.5040/9781350005921.

117 Este caso es abordado en detalle en el Capítulo 5.

118 Mary E. Fissel, «Hairy Women and Naked Truths: Gender and the Politics of Knowledge in “Aristotle’s Masterpiece”», *The William and Mary Quarterly* 60, n.º 1 (2003): 47, doi:10.2307/3491495; véase también Ann Blair, «Authorship in the Popular “Problemata Aristotelis”», *Early Science and Medicine* 4, n.º 3 (1999): 189-227.

advertencia de Joseph Levine de que “las texturas de la vida política en la Roma augusta y la Inglaterra augusta eran de hecho similares (ciertamente más similares que cualquier otra entre ellas) y requerían muchos de los mismos talentos y habilidades para triunfar”¹¹⁹. Algo similar se puede plantear con respecto a las enseñanzas de los antiguos acerca de la melancolía. El hecho de que las teorías fisiológicas grecolatinas no tuvieran sustento empírico —algo que se hacía crecientemente evidente para los médicos británicos del siglo XVIII— no quiere decir que las nuevas hipótesis fueran mucho más certeras ni que los métodos terapéuticos hubieran variado demasiado. Además, ante la ausencia de un saber psiquiátrico o psicológico especializado, la filosofía moral antigua continuaba siendo una de las fuentes más consistentes de conocimiento acerca de las pasiones y las enfermedades del alma.

Fuentes

Además de por los límites cronológicos del estudio, el alcance de esta tesis está circunscrito por el tipo de fuentes primarias que analiza. Corresponde, por lo tanto, realizar una caracterización general del acervo documental empleado. La mayor parte está compuesta por textos impresos en Gran Bretaña en el período estudiado, aunque también se incluyen ocasionalmente libros editados en otros tiempos y lugares que resultan relevantes y algunos manuscritos, cartas e imágenes. Entre el material impreso, se procuró abarcar una multiplicidad de géneros: ensayos filosóficos y periodísticos, tratados de medicina, manuales y escritos de divulgación médicos, sermones, devocionarios, himnos, obras de teatro, novelas, poesías, sátiras, panfletos políticos, cancioneros, diccionarios, enciclopedias, etcétera.

A pesar de la heterogeneidad de este *corpus*, es preciso señalar que por la naturaleza de la selección hay algunas voces que están sobrerrepresentadas. Los documentos fueron producidos en general por hombres ingleses de sectores sociales medios y altos. Inglaterra en general y Londres en particular tienen preeminencia, no sólo porque allí se publicaron la gran mayoría de las obras estudiadas, sino porque se han empleado únicamente textos en inglés y no en las otras lenguas que se hablaban en los reinos británicos. Sin embargo, entre los autores que se analizan, el lector encontrará personas procedentes de distintas regiones de Inglaterra, Escocia e Irlanda.

La mayoría masculina de la muestra se explica, por el acceso diferencial de hombres y mujeres a la prensa, pero también por la naturaleza de la investigación que se concentra

¹¹⁹ Levine, *The Battle of the Books*, 6. En un sentido similar, en referencia al surgimiento de la percepción de historicidad que hizo posibles la ciencia histórica y la arqueología, José Carlos Bermejo Barrera señaló la cultura material del siglo XVII y de la Antigüedad eran muy similares, *Historia y melancolía* (Madrid: Akal, 2018), 33.

especialmente en tipos de discursos asociados con autoridades institucionales masculinas: la medicina, la teología y, en menor medida, la filosofía moral. Sin embargo, allí donde fue posible se procuró incorporar voces femeninas que mostraran hasta qué punto esos discursos eran apropiados y resignificados por mujeres.

Finalmente, este tipo de textos ofrece una imagen más clara de las ideas, las aspiraciones y los conflictos de los sectores medios (profesionales y comerciales), la *gentry* y la aristocracia que eran sus principales productores y lectores. Esto impone cautela a la hora de extender las conclusiones que aquí se extraen al conjunto de la sociedad británica. No obstante, no hay motivos para suponer que aquellas ideas y expectativas fueran exclusivas de esos sectores sociales. Además, algunas de las fuentes analizadas, como los sermones, los devocionarios, las obras de teatro o los cancioneros, tenían efectivamente una circulación social más amplia, pues estaban asociados con prácticas de las que podían participar incluso quienes no sabían leer. En ese sentido, aunque tampoco expresan la voz de los sectores bajos, es esperable que tuvieran algún impacto en sus ideas, percepciones y representaciones. En cualquier caso, reflejan hasta cierto punto lo que los autores de estos textos creían que esos sectores podían pensar e imaginar.

Estructura de la tesis

Esta tesis estudia los sentidos y los usos polémicos de la melancolía en Gran Bretaña en un período de tiempo acotado. En virtud de ello, el contenido está organizado en cinco capítulos que siguen un criterio temático, a los cuales se suman esta introducción, una conclusión, un glosario crítico y dos apéndices.

El primer capítulo tiene como objetivo principal ofrecer un mapa de los sentidos acerca de la melancolía que estaban disponibles y en tensión en Gran Bretaña desde el siglo XVI, así como también explicar por qué la década de 1660 inauguró una nueva época. A tal fin, se estudia la noción renacentista del genio melancólico y el establecimiento de una moda atrabiliaria en la Inglaterra isabelina. Luego, se aborda el papel que representaba la melancolía en la experiencia de fe de los protestantes ingleses y se analizan los discursos de reprobación del entusiasmo religioso. Finalmente, se presenta una serie de cambios en el lenguaje de la melancolía que se introdujeron a fines del siglo XVII y, en particular, el surgimiento de la idea de que aquella era un mal inglés. De este modo, el capítulo ofrece, por un lado, una síntesis detallada de la bibliografía reciente sobre la melancolía en Gran Bretaña y, por otro, da cuenta de una serie de procesos históricos de largo plazo en los cuales se gestaron significados que serían reproducidos, apropiados y reelaborados por los

sujetos que serán estudiados en el resto de esta tesis. Además, este primer apartado propone una clave interpretativa que será empleada a lo largo de toda la investigación: pensar a la melancolía como un objeto polémico para, de este modo, dar cuenta de la pluralidad y superposición de sentidos contradictorios acerca de ella.

Los capítulos dos, tres y cuatro están estructurados en torno de tres tipos de textos diferentes. El primero de ellos aborda la relación entre melancolía, modernidad y control de las pasiones en un *corpus* de ensayos de dos autores coetáneos bastante diferentes entre sí: William Temple y Jeremy Collier. A partir de estas fuentes, el análisis se dirige al núcleo de la Querrela entre los Antiguos y los Modernos para explorar especialmente de qué modo el saber de los clásicos resultaba relevante para los británicos a fines del siglo XVII. En los ensayos de Temple y Collier, la filosofía moral de los antiguos aparece como un conocimiento práctico eficaz para criticar los excesos de la sociedad contemporánea y como una terapéutica del mal inglés.

El Capítulo 3 se ocupa de lo que los médicos británicos tenían para decir acerca de la melancolía. Allí se hace un breve repaso por las transformaciones teóricas que, desde fines del siglo XVII, pusieron en crisis las antiguas explicaciones humorales de la enfermedad y se ofrece un panorama del estatuto social del saber médico en esa época. Esto da pie al análisis de los escritos sobre melancolía de dos profesionales de principios del *settecento*: William Stukeley y Richard Blackmore. El capítulo intenta demostrar que ambos autores tuvieron una breve disputa acerca de la función del bazo que no ha sido registrada por la historiografía. Pero sobre todo, el contraste entre estos dos médicos con trayectorias intelectuales muy diferentes permite mostrar dos modos distintos de ser modernos en la Inglaterra de principios del siglo XVIII.

El cuarto capítulo está dedicado a la relación entre melancolía y religión. Dada la relevancia de este aspecto para pensar el vínculo con la modernidad, el texto comienza con un apartado teórico e historiográfico donde se revisa la asociación que diversos autores han hecho entre protestantismo y aflicción, y las interpretaciones acerca de la secularización de las ideas sobre la enfermedad. A continuación, el capítulo se concentra especialmente en el lugar de la melancolía religiosa en la teología de la Iglesia de Inglaterra. Para hacerlo, se recurre a un *corpus* de fuentes que no han sido abordadas por la bibliografía específica, entre las que se incluyen textos de casuística para la consolación de la melancolía religiosa y devocionarios para la vida santa. El análisis contextualizado de estos discursos refrenda la necesidad de atender a las polémicas en las que ellos se insertaban y ver la construcción de la noción de melancolía religiosa en paralelo a la delimitación de un tipo de sufrimiento ortodoxo en un momento crítico de la historia de la Iglesia oficial.

El capítulo final es diferente a los anteriores, pues no se limita a un tipo de texto sino que recurre a un conjunto heterogéneo de fuentes para estudiar la relación entre la melancolía y la risa. Para ello se organiza la información en tres categorías: la risa del melancólico, la risa de la razón y la risa como cura. Esto permite, por un lado, mostrar hasta qué punto la hilaridad fue una vía fecunda para conocer y lidiar con la melancolía y, por otro, deja ver de qué modo la noción del mal inglés se vinculaba con la percepción que los británicos tenían una prerrogativa especial sobre el humor.

A lo largo de la tesis, un eje recurrente de análisis es el vocabulario empleado para referirse a la melancolía, que se transformó en el período estudiado por la aparición de un conjunto de palabras nuevas. El glosario crítico reúne algunos de esos términos y, además de ofrecer traducciones y etimologías, identifica el momento en que cada uno de ellos ingresó al registro escrito en inglés. De este modo, este apartado concentra una parte significativa del aparato erudito que es transversal a toda la tesis y sistematiza información que suele estar dispersa o ausente en otros estudios sobre la melancolía inglesa.

Finalmente, el lector encontrará dos apéndices que se vinculan directamente con aspectos estudiados en la tesis pero que, al mismo tiempo, abren el camino para indagaciones nuevas. El primero de ellos es un complemento del Capítulo 3. Allí se realiza un análisis cuantitativo de las autoridades citadas en los textos de William Stukeley y Richard Blackmore. Además de reforzar los argumentos esgrimidos en el estudio cualitativo de los textos, este apartado pretende ser un insumo para futuras investigaciones acerca de las fuentes de información y legitimidad que sostenían la construcción de conocimiento médico acerca de la melancolía en el siglo XVIII.

El segundo apéndice busca poner en relación el vocabulario inglés de la melancolía con los de otros idiomas europeos contemporáneos. Se trata de un estudio de un conjunto de palabras clave en un *corpus* de diccionarios monolingües, bilingües y enciclopédicos en cuatro idiomas (inglés, español, francés e italiano). Su fin es ofrecer un primer acercamiento a un análisis comparativo de las formas de designar, definir y traducir trastornos relacionados con la melancolía.

Capítulo 1: “Una enfermedad epidémica”: sentidos en disputa de la melancolía en la modernidad temprana

Al tratarse de una enfermedad tan grave, tan común, no sé cómo puedo prestar un servicio más general ni pasar mejor mi tiempo que prescribiendo los medios para prevenir y curar un mal tan universal, una enfermedad epidémica que, con tanta frecuencia, con tanta intensidad, crucifica el cuerpo y la mente.

Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* (1621)¹

1.1. Introducción

Durante la modernidad temprana, muchos ingleses coincidían con Robert Burton en que la melancolía se había convertido en una verdadera epidemia. Desde algunas décadas antes de que el clérigo de Oxford escribiera su monumental *Anatomy of Melancholy*, este mal era un tema recurrente en la literatura, los textos médicos y los tratados de teología y filosofía en toda Europa.

Según Angus Gowland, “la clave del problema de la incidencia aparentemente alta de la enfermedad es [...] el amplio dominio en que el concepto de melancolía podía ser aplicado”². Esta constatación pone de relieve la necesidad de un enfoque histórico cultural sobre el concepto de melancolía. De acuerdo con el mismo autor, “para el historiador, el problema de la melancolía temprana moderna no puede ser cuántos sufrieron de la enfermedad, sino por qué tantos estaban preocupados por su presunta frecuencia”³. En efecto, resultaría imposible discernir y cuantificar la extensión de aquella supuesta epidemia. Esto se debe no solamente a la dificultad para conseguir y abordar fuentes que permitieran realizar un ejercicio de diagnóstico retrospectivo, sino también a un problema histórico conceptual: la definición y delimitación de lo que constituía la melancolía fue variando a lo largo del tiempo y, por lo tanto, lo que podía considerarse un caso o no de la epidemia también cambió. Más aún, un argumento central de esta tesis es que el acto de discernimiento de qué era y qué no era melancolía suponía una toma de posición polémica. En consecuencia, el análisis de las fuentes debe tener en cuenta tanto la dimensión diacrónica del cambio conceptual, como la sincrónica del contexto en que el término era usado.

Esta tesis propone entender a la melancolía en la Gran Bretaña de fines del siglo XVII y principios del XVIII como un objeto polémico. Los usos y resignificaciones de tal objeto se

1 “Being a disease so grievous, so common, I know not wherein to do a more general service, and spend my time better, than to prescribe the means how to prevent and cure so universal a malady, an epidemical disease, that so often, so much, crucifies the body and mind”, Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* (1621; reimp., New York: New York Review of Books, 2001), 120-21.

2 Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 84.

3 Ibid., 83.

analizarán en los próximos capítulos. Para comprenderlos, es preciso primero dar cuenta de una serie de sentidos que por entonces estaban disponibles y en disputa.

Este capítulo aborda cuatro dimensiones de las representaciones sobre la melancolía en la Inglaterra temprano moderna. En primer lugar, se estudia su relación con la noción renacentista de genio y el surgimiento de una moda melancólica en la Inglaterra isabelina. Luego, se analiza el lugar de la melancolía en las concepciones acerca de la experiencia de fe cristiana. En tercer lugar, se abordan los discursos de reprobación del entusiasmo religioso. Por último, se conduce la mirada hacia una serie de cambios en el vocabulario sobre la melancolía que tuvieron lugar hacia fines del siglo XVII y al surgimiento de la idea de que aquella era un mal inglés.

De este modo, el capítulo cumple tres funciones. Por un lado, ofrece una reseña detallada de la bibliografía reciente sobre la melancolía en la Gran Bretaña temprano moderna que resulta relevante para esta tesis. Por otro lado, da cuenta de una serie de procesos históricos en los que se desarrollaron sentidos acerca de la melancolía que serían apropiados y reelaborados por los sujetos que serán estudiados en el resto de esta investigación. Por último, argumenta que, a lo largo de la temprana modernidad inglesa, la melancolía fue objeto de diversas apropiaciones polémicas, vinculadas especialmente con las dimensiones trascendentes del mal y, desde fines del siglo XVII, se empleó para discutir el carácter moderno de Inglaterra⁴.

1.2. ¿Genialidad divina o afectación importada? La melancolía en la literatura isabelina

Uno de los lugares comunes acerca de la melancolía en el siglo XVIII era decir que estaba de moda⁵. Los críticos denunciaban que había quienes adoptaban un comportamiento taciturno como una pose para parecer más inteligentes. Esto no era una novedad ni un invento inglés. Por el contrario, este tipo de críticas proliferaron junto con —y sólo hasta cierto punto, en contra de— una concepción positiva de la melancolía que la asociaba con el genio creativo. Se trataba de una noción que había tomado forma en Italia en el siglo XV y desde allí se había extendido por toda Europa durante el Renacimiento. Desde esta perspectiva, la melancolía era un signo de virtud y, por lo

4 Una versión anterior de este capítulo apareció en Gattinoni, «Melancólicos sobre los hombros de gigantes». Aquí ofrezco una versión actualizada que da cuenta de bibliografía más reciente e incorpora fuentes y argumentos nuevos.

5 Para un análisis de las implicaciones de la melancolía como «fashionable disease», con énfasis en el siglo XVIII, véase Clark Lawlor, «Fashionable Melancholy», en *Melancholy Experience in Literature of the Long Eighteenth Century. Before Depression, 1660-1800*, ed. Allan Ingram et al. (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), 25-53; sobre otras «fashionable diseases», véanse Roy Porter y George Sebastian Rousseau, *Gout: The Patrician Malady* (New Haven and London: Yale University Press, 1998); Allan Ingram y Leigh Wetherall Dickson, eds., *Disease and Death in Eighteenth-Century Literature and Culture. Fashioning the Unfashionable* (London: Palgrave MacMillan, 2016).

tanto, en los ámbitos cortesanos estaba bien visto mostrarse con rasgos de personalidad taciturna. Estas ideas se difundieron en Inglaterra durante el período isabelino, dejando su marca en la literatura de la época e inaugurando una duradera obsesión inglesa por la melancolía.

La formulación más acabada de esta idea renacentista fue postulada en el siglo XV por Marsilio Ficino en *De vita libri tres* (1482-1489)⁶. Allí recuperaba un texto atribuido a Aristóteles, el *Problema XXX, I*, el cual afirmaba que todos los hombres que eran eminentes en la filosofía, la política, la poesía y las artes eran melancólicos⁷. Esto se debía a que quienes tenían una constitución natural donde predominaba la bilis negra poseían un *ethos* especial que los diferenciaba del resto de las personas. El humanista florentino identificó el estado melancólico con el “furor divino” (*θεία*

6 La historia del concepto renacentista de melancolía y su vinculación con el de genio fue trazada inicialmente en el ensayo de Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Dürers «Melencolia I», eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung* (Leipzig: B. G. Teubner, 1923). Ese trabajo tenía como antecedentes las investigaciones de Karl Giehlow sobre el grabado *Melencolia I* de Alberto Durero y un escrito de Aby Warburg donde se refería a la influencia de la astrología árabe en esa imagen, a partir de un estudio que había realizado con la ayuda de Saxl y otros: Aby Warburg, «Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten», *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 1920. En 1923, Saxl y Panofsky ofrecieron una interpretación de ese grabado que resultó profundamente influyente y luego extendieron ese análisis en Erwin Panofsky, *Albrecht Dürer* (Princeton: Princeton University Press, 1943); y Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 1979. En 1990, Klibansky publicó una edición en alemán de esta última obra que incorporaba un nuevo prefacio, notas y un apéndice sobre las representaciones de la melancolía de Lucas Cranach: *Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990). Todos estos agregados fueron incluidos recientemente en la última edición inglesa de la obra: Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, y Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, ed. Phillippe Despoix y Georges Leroux (1964; reimp., Montreal: McGill-Queen's University Press, 2019). Desde los estudios de Panofsky, Saxl y Klibansky, el problema de la melancolía recibió la atención de diversos autores asociados con el Instituto Warburg. Frances Yates indagó en su relación con la filosofía oculta en *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. (1979; reimp., London: Routledge, 2001), cap. 6. Otros autores se ocuparon de la relación entre melancolía y música: Alfred Einstein, «The Melancholicus in Instrumental Music», *Journal of the Warburg Institute* 1, n.º 2 (1937): 179-80; Gouk, «Melancholy, Music and the Passions in English Culture around 1600». El vínculo entre melancolía y el genio de los artistas fue profundizado por Wittkower y Wittkower, *Born Under Saturn*, cap. 5. Aunque no se ocuparon de la melancolía, Ernst Kris y Otto Kurz destacaron la relevancia de la noción platónica de “locura divina” en el surgimiento de la idea del artista como *deus artifex* en *La leyenda del artista* (1979; reimp., Madrid: Cátedra, 1982), 50-51. Más recientemente, el tema ha sido revisitado por autores de otras procedencias académicas como Darrin M. McMahon, *Divine Fury: A History of Genius* (New York: Basic Books, 2013); Laurinda S. Dixon, *The Dark Side of Genius: The Melancholic Persona in Art, ca. 1500–1700* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2013).

7 La atribución del *Problema XXX, I* a Aristóteles es objeto de disputa. Algunos críticos actuales sostienen que habría sido escrito por alguno de sus seguidores, posiblemente Teofrasto. Sin embargo, desde la Antigüedad, autores como Cicerón y Plutarco lo atribuyeron al estagirita, y lo mismo pensaba Ficino. En cualquier caso, hay consenso en que su contenido es “aristotélico” en la medida en que es congruente con otras obras sobre biología y medicina de Aristóteles, tal como lo ha mostrado Philip van der Eijk en un estudio minucioso reciente. En esta tesis se hablará de concepción aristotélica o peripatética de la melancolía en este sentido. Véanse Aristotle, *The Works of Aristotle*, trad. E. S. Foster, vol. VII. *Problemata* (Oxford: Clarendon Press, 1910), vii-viii; Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 1979, 33-34; Radden, *The Nature of Melancholy*, 55; Philip Van der Eijk, «Aristotle on Melancholy», en *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 139-68. Sobre la recepción posterior de los *Problemas*, véase Pieter De Leemans y Michéle Goyens, eds., *Aristotle's «Problemata» in Different Times and Tongues*, *Mediaevalia Lovaniensia* (Leuven: Leuven University Press, 2006). La última edición de *Saturn and Melancholy* incluye una adenda muy completa a cargo de Georges Leroux acerca de la historia textual del *Problema XXX, I*, Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 2019, «Addendum On the Text History of [Ps-] Aristotle, Problem XXX, 1».

μαυία [*theía manía*]) descrito por Platón e integró ambos conceptos en un esquema de correspondencias esotéricas, según el cual la excepcionalidad creativa derivaba de la influencia astral de Saturno.

La teoría de Ficino no fue aceptada universalmente. Pietro Pomponazzi, por ejemplo, basándose en el mismo texto atribuido a Aristóteles, ofreció una explicación naturalista del genio. Sostuvo que los efectos fisiológicos de la bilis negra eran suficientes para dar cuenta de los dones extraordinarios de los hombres sin tener que recurrir a la influencia de potencias sobrenaturales. Posteriormente, en España, Juan Huarte de San Juan en su célebre *Examen de Ingenios* (1575), donde comentaba extensamente el *Problema XXX, I*, también elaboró una crítica aristotélica a la concepción de Ficino sobre el genio⁸. Sin embargo, la recuperación de la tesis peripatética y la fuerte difusión que tuvo la obra de Ficino contribuyeron a que la melancolía quedara estrechamente asociada con el genio. Su carácter ambivalente de tormento y placer introspectivo permitía expresar las contradicciones trágicas de la experiencia vital excepcional de los humanistas y los artistas renacentistas, para quienes se convirtió en su temperamento natural⁹.

Ficino ejerció una fuerte influencia en Inglaterra, especialmente a través de sus traducciones y comentarios de Platón y del *Corpus Hermeticum* y de sus contribuciones, junto con su discípulo Pico della Mirandola, a la filosofía ocultista¹⁰. Desde al menos el segundo tercio del siglo XVI,

8 Acerca del lugar de la melancolía en el debate renacentista sobre el genio, véanse Noel L. Brann, *The Debate Over the Origin of Genius During the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution* (Leiden - Boston - Köln: Brill, 2002); McMahon, *Divine Fury*, 55-59. El lugar de la melancolía en la España del Siglo de Oro en general y en la obra de Huarte en particular ha recibido una atención considerable en los últimos años. Al respecto, véanse Roger Bartra, *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro* (Barcelona: Anagrama, 2001); Cristina Müller, *Ingenio y melancolía: una lectura de Huarte de San Juan* (Barcelona: Biblioteca Nueva, 2002); Felice Gambin, *Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'Oro* (Pisa: Edizioni ETS, 2005); Belén Atienza, *El loco en el espejo: locura y melancolía en la España de Lope de Vega* (Amsterdam: Rodopi, 2009); Álvarez Solís, *La república de la melancolía*; Elena Nicole Casey, «The Fracturing of Melancholy: Mental Health, Social Marginality, and National Crisis in the Theater of Pedro Calderón de la Barca» (PhD thesis, University of North Carolina at Chapel Hill, 2019).

9 Sobre la relación entre melancolía y experiencia vital moderna se volverá más adelante en este capítulo y será un tópico recurrente a lo largo de esta tesis. Su relación con las condiciones de existencia particulares de los humanistas y artistas renacentistas ha sido explorada por Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 2019, 241-54; Wittkower y Wittkower, *Born Under Saturn*, cap. 5; McMahon, *Divine Fury*, 64-66.

10 Sobre la relevancia que tuvieron para la difusión de las obras de Platón en Inglaterra las traducciones latinas de Ficino, véanse Franck L. Schoell, *Etudes Sur L'humanisme Continental en Angleterre a la fin de la Renaissance* (Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1926); Sarah Hutton, «Platonism, Stoicism, Scepticism and Classical Imitation», en *A Companion to English Renaissance Literature and Culture*, ed. Michael Hattaway (John Wiley & Sons, 2002), 48 y ss.; Stephen Clucas, Peter J. Forshaw, y Valery Rees, *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and His Influence* (Leiden - Boston: Brill, 2011). El propio *De vita libri tres* también debió ser leído en latín, pues no hubo traducciones inglesas hasta el siglo XX, Marsilio Ficino, *Three Books on Life*, ed. Carol V. Kaske y John R. Clark (Tempe: Medieval & Renaissance Texts & Studies / Renaissance Society of America, 1989), 12. Sobre la recepción de Ficino y Della Mirandola en el ocultismo inglés, véase Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. Yates, sin embargo, hace mayor énfasis en *De occulta philosophia* de Cornelio Agrippa para comprender la configuración de la melancolía isabelina (caps. 6 y 13).

autores como Thomas Elyot lo citaron como una autoridad acerca de la melancolía¹¹. Sin embargo, la mayor influencia de Ficino parece detectarse en autores del reinado de Isabel I (1558-1603), como el célebre matemático, alquimista y consejero real John Dee (1527-1608/9), el traductor de Homero George Chapman (1559-1634) y los filósofos platónicos Everard Digby (c. 1550-1592) y Thomas Jackson (1579-1640)¹². Por cierto, fue entre 1583 y 1585 que el filósofo hermético italiano y defensor del copernicanismo Giordano Bruno visitó Inglaterra, donde estableció contacto con John Dee, Phillip Sidney y el círculo del conde de Northumberland¹³.

También fue hacia mediados del período isabelino que se multiplicaron las referencias a la melancolía en diversas producciones culturales inglesas. Éstas incluían textos de circulación limitada, como tratados eruditos de medicina o teología, pero también publicaciones destinadas a públicos más amplios, como obras de teatro y poesía, e incluso colecciones de relatos cómicos, bromas, historias y diálogos distribuidos como remedios para la melancolía¹⁴. Las canciones del laudista John Dowland (1563-1626) la tenían como un tema recurrente y se ha discutido si eso podía deberse a una adopción de la teoría neoplatónica hermética de la inspiración musical desarrollada por Ficino¹⁵. Lawrence Babb señala que en el teatro inglés antes de 1580 prácticamente

- 11 Elyot cita a Ficino para decir: “The natural melancoly kepte in his temperance, profyeth moche to true iugement [sic] of the wyt, but yet if it be to thicke, it darkeneth the spirites, maketh one timorous, and the wytte dulle”, Thomas Elyot, *The Castel of Helth: Corrected and in Some Places Augmented by the Fyrste Authour Therof* (1534; reimp., London: Thomas Berthelet, 1541), 73r. Véase también Lawrence Babb, *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642* (1951; reimp., Michigan State University Press, 1965), 62. Babb anota en su bibliografía que la primera edición del libro de Elyot sería de 1534 (p. 191).
- 12 Sobre Dee, véanse Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age.*, cap. 8; Stephen Clucas, «John Dee’s Annotations to Ficino’s Translation of Plato», en *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and His Influence*, ed. Peter J. Forshaw, Valery Rees, y Stephen Clucas (Leiden - Boston: Brill, 2011), 227-47; Sobre Chapman, véase Schoell, *Etudes Sur L’humanisme Continental en Angleterre a la fin de la Renaissance*; Por cierto, Chapman habría declarado haber sido afectado por la melancolía: Babb, *The Elizabethan Malady*, 181; Sobre Digby y Jackson, véase Hutton, «Platonism, Stoicism, Scepticism and Classical Imitation», 50.
- 13 La bibliografía sobre Bruno es muy amplia para citarla exhaustivamente. Diversos autores se han ocupado de su visita a Inglaterra y su influencia en los pensadores locales. Trabajos clásicos como los de Frances Yates y Hilary Gatti, desde perspectivas diferentes, enfatizaron la relevancia que las ideas brunianas tuvieron para varios escritores isabelinos, desde sir Phillip Sidney hasta William Shakespeare. Otros estudios, en cambio, relativizaron el impacto de la presencia de Bruno sobre la base de su expulsión de Oxford y de que los pocos testimonios que se preservan demuestran un interés escaso y un conocimiento superficial de la obra del nolano. Véanse Angelo M. Pellegrini, «Giordano Bruno and Oxford», *Huntington Library Quarterly* 5, n.º 3 (1942): 303-16; Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964); Daniel Massa, «Giordano Bruno’s Ideas in Seventeenth-Century England», *Journal of the History of Ideas* 38, n.º 2 (1977): 227-42; Ernan McMullin, «Giordano Bruno at Oxford», *Isis* 77, n.º 1 (1986): 85-94; Hilary Gatti, *The Renaissance Drama of Knowledge: Giordano Bruno in England* (1989; reimp., London: Routledge, 2012); Andrew D. Weiner, «Expelling the Beast: Bruno’s Adventures in England», *Modern Philology* 78, n.º 1 (1980): 1-13; Mordechai Feingold, «Giordano Bruno in England, Revisited», *Huntington Library Quarterly* 67, n.º 3 (2004): 329-46. Algunas décadas más tarde, Robert Burton citaría extensamente a Bruno en su *Anatomy of Melancholy*. Esto llevó a George Williamson a afirmar que Burton habría sido el primer escritor inglés en quien Bruno tuvo un impacto verificable. Véase «Mutability, Decay, and Seventeenth-Century Melancholy», 125 n. 15.
- 14 Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 84-86.
- 15 Cfr. Anthony Rooley, «New Light on John Dowland’s Songs of Darkness», *Early Music* 11, n.º 1 (1983): 6-21; Robin Headlam Wells, «John Dowland and Elizabethan Melancholy», *Early Music* 13, n.º 4 (1985): 514-28. Más recientemente, Molly Breckling realizó un análisis musicológico de la melancolía en las canciones de Dowland en su tesis «Religious Melancholy in the Music of John Dowland» (M. A. Thesis, University of North Carolina at

no se registran personajes melancólicos, y a partir de entonces las referencias y representaciones de esta condición se incrementan notablemente¹⁶. Según el autor, la circulación de obras “científicas”¹⁷ en la primera mitad del siglo XVI, daba cuenta de que había un interés creciente en temas fisiológicos y psicológicos, pero todavía no había un énfasis en la melancolía. Esto sucedería en algún momento durante las primeras dos décadas del reinado de Isabel.

De acuerdo con Babb, la razón inmediata de ello parece haber sido la imitación de la afectación italiana de la melancolía por parte de los viajeros que volvían del continente¹⁸. De modo que, antes de ser un “mal inglés”, era una condición asociada principalmente con Italia, con quienes visitaban la península e incluso con los vicios que los jóvenes ingleses adquirirían allí¹⁹. Estos viajeros parecían constituir un tipo social en sí mismo, habitualmente denominados *malcontents*²⁰ (“descontentos”). Este término derivaba, según Babb, de dos características. Por un lado, los viajeros estaban decepcionados por la falta de reconocimiento que recibían de parte de sus compatriotas y a menudo despotricaban contra ellos. Por el otro, algunos *malcontents* estaban insatisfechos con el *status quo* político y estaban dispuestos a subvertirlo.

Sin embargo, en el teatro inglés, este término pronto comenzó a ser aplicado a personajes que tenían poca relación con el prototipo del viajero, pero que se caracterizaban por tener un comportamiento taciturno, ser sarcásticos y ser (o considerarse a sí mismos) personas de un talento artístico o intelectual inusual, de acuerdo con el modelo peripatético. Babb establece una tipología de los *malcontents* en la cual, al tipo principal —aquel con un sentido de superioridad no reconocida— se suman el villano, el cínico y el erudito (*scholar*). A ellos agrega —como un arquetipo diferenciado, no siempre denominado *malcontent*— el amante melancólico. Este último derivaba de otra extensa tradición médica y literaria que había indagado en los efectos físicos patológicos del amor erótico²¹.

Chapel Hill, 2007).

16 Babb, *The Elizabethan Malady*, 73.

17 Babb se refiere a las obras sobre la fisiología y la psicología de la melancolía como “científicas” en sentido moderno. Sin embargo, hace la salvedad respecto del sentido más inclusivo que el concepto de “ciencia” tenía en el Renacimiento (Ibid., 67.).

18 Ibid., 73.

19 Ibid., 74. Véase también Zera Silver Fink, «Jaques and the Malcontent Traveler», *Philological Quarterly* 14 (1935): 237-52.

20 Babb supone que el origen del término es italiano, a pesar de que el *A New English Dictionary* consultado por él, y actualmente el *Oxford English Dictionary*, sostienen que proviene del francés antiguo (Babb, *The Elizabethan Malady*, 75 n. 7.).

21 La tradición literaria de la melancolía amorosa o erotomanía es extensa. Se remonta al *Remedia Amoris* de Ovidio, deja su marca en la bibliografía médica medieval y en el siglo XIV puede ser encontrada en el “Knight’s Tale” o *The Book of the Duchess* de Geoffrey Chaucer y en la obra de Francesco Petrarca. La literatura isabelina vuelve sobre ella, luego Burton le dedica la mayor parte de la tercera partición de la *Anatomy of Melancholy* y Jonathan Swift la retoma en dos de sus poemas escatológicos. Véanse John Livingston Lowes, «The Loveres Maladye of Hereos», *Modern Philology* 11, n.º 4 (1914): 491-546; Babb, *The Elizabethan Malady*, cap. 6 y 7; John F. Sena, «Swift as Moral Physician: Scatology and the Tradition of Love Melancholy», *The Journal of English and*

En este contexto, uno de los personajes más complejos del drama isabelino, y sobre cuya melancolía se escribió más, es el príncipe Hamlet, de la tragedia de William Shakespeare publicada en 1603²². Para Babb, “Hamlet es el ejemplo más perfecto del tipo que trasciende los tipos”²³, pues tiene rasgos de diversos *malcontents*, como el cínico y el erudito. Por otra parte, su excepcionalidad intelectual no se traduce en una perspectiva optimista, como la de Ficino, sobre la trascendencia del genio que abraza su estirpe saturnina, sino en un pesimismo que enfatiza el costado negativo, terrenal y mortal de la enfermedad²⁴.

La concepción positiva de la melancolía asociada con el genio, la creatividad y la agudeza del pensamiento coexistía en tensión con la visión más negativa que derivaba de las teorías de Hipócrates y Galeno y la tradición médica medieval. El *Problema XXX, I* era un texto filosófico y su nosología de la melancolía no encontró eco en la medicina griega antigua²⁵. Durante la Edad Media, el texto peripatético pasó en gran medida desapercibido hasta la recuperación de Ficino²⁶. De modo que para la tradición humoralista el concepto de melancolía no tenía nada que ver con el genio o con un delirio gozoso²⁷. En el sistema de los humores, la bilis negra era el más nefasto de los cuatro²⁸. Su predominancia sobre los demás producía un estado patológico de tristeza y miedo

Germanic Philology 76, n.º 3 (1977): 346-62; G. E. Berrios y N. Kennedy, «Erotomania: A Conceptual History», *History of Psychiatry* 13 (2002): 381-400; Peter Toohey, *Melancholy, Love and Time. Boundaries of the Self in Ancient Literature* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007), cap. 2; Marion A. Wells, *The Secret Wound: Love-Melancholy and Early Modern Romance* (Stanford, California: Stanford University Press, 2007); Lesel Dawson, *Lovesickness and Gender in Early Modern English Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Martín Ciordia, «El amor y la acedia en Petrarca: la lucha entre el poeta y el filósofo», en *Placeres de la melancolía. Reflexiones sobre literatura y tristeza*, ed. Martín Ciordia y Miguel Vedda (Buenos Aires: Gorla, 2014), 179-85; McNamara, Rebecca F., «Wearing Your Heart on Your Face: Reading Lovesickness and the Suicidal Impulse in Chaucer», *Literature and Medicine* 33, n.º 2 (2015): 258-78, doi:10.1353/lm.2015.0018.

22 Véanse por ejemplo Elmer Edgar Stoll, «Shakspeare, Marston, and the Malcontent Type», *Modern Philology* 3, n.º 3 (1906): 281-303; Andrew Cecil Bradley, *Shakespearean Tragedy. Lectures on Hamlet, Othello, King Lear, Macbeth*, 2.ª ed. (London: Macmillan, 1924), 108-28; Mary Isabelle O’Sullivan, «Hamlet and Dr. Timothy Bright», *PMLA* 41, n.º 3 (1926): 667-79; Lawrence Babb, «Hamlet, Melancholy, and the Devil», *Modern Language Notes* 59, n.º 2 (1 de febrero de 1944): 120-22; Babb, *The Elizabethan Malady*, 106-10; Bridget Gellert Lyons, *Voices of Melancholy: Studies in Literary Treatments of Melancholy in Renaissance England* (New York: Barnes & Noble, 1975), cap. 4; Carol Thomas Neely, *Distracted Subjects: Madness and Gender in Shakespeare and Early Modern Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 2004), cap. 2; Daniel Drew, *The Melancholy Assemblage. Affect and Epistemology in the English Renaissance* (New York: Fordham University Press, 2013), cap. 4.

23 Babb, *The Elizabethan Malady*, 110.

24 Lawlor, *From Melancholia to Prozac*, 70-72.

25 Véase Jacques Jouanna, «At the Roots of Melancholy: Is Greek Medicine Melancholic?», en *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers* (Leiden - Boston: Brill, 2012), 229-58. En términos más generales, Klibansky, Panofsky y Saxl ya habían apuntado que para que la noción peripatética de la melancolía tuviera lugar un desarrollo satisfactorio habría que esperar a que aquello que ella había anticipado, el fenómeno del “genio”, se hiciera realidad, Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 2019, pt. I, I, 3.

26 Los *Problemata* fueron traducidos al latín a partir de la segunda mitad del siglo XII, primero por David de Dinant, luego por Bartolomeo de Messina y finalmente por Pietro D’Abano. Sin embargo, fue Ficino quien le dio especial importancia al *Problema XXX, I*. Véanse Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 2019, pt. II, II, 1; Leemans y Goyens, *Aristotle’s «Problemata» in Different Times and Tongues*.

27 Véase la entrada “melancholy” en el Glosario crítico.

28 Esta caracterización de la bilis negra aparece claramente, por ejemplo, en el texto pseudo-galénico *Sobre los humores (Μερί χυμῶν)*, Galeno, *Opera Omnia*, ed. Karl Gottlob Kühn, vol. XIX (Leipzig: C. Knobloch, 1821), 489. Véase Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 2019, pt. I, I, 3 b.

que se debía prevenir mediante diversos cursos terapéuticos. Además, en los registros clínicos de los médicos temprano-modernos es posible apreciar con cuánta frecuencia la melancolía estaba asociada con síntomas somáticos perturbadores, especialmente intestinales²⁹.

La contraposición entre estas dos concepciones ha llevado a diversos autores a concebir el fenómeno como una dicotomía entre “dos melancolías”: una negativa, derivada de la tradición hipocrático-galénica, que la presentaba como mala, amarga, dolorosa, inhabilitante y pecaminosa; y otra positiva, heredera de Aristóteles y Ficino, que la mostraba buena, dulce, placentera, creativa y virtuosa. Por cierto, habitualmente los autores reconocen que esas “dos historias” convivían, tenían puntos de confluencia y que, para los contemporáneos, la contradicción no resultaba conflictiva³⁰. Sin embargo, creo que este enfoque binario es problemático porque tiende a cristalizar dos tradiciones intelectuales como si fueran autónomas, lo cual no refleja adecuadamente la relación de los pensadores temprano modernos con sus fuentes de autoridad. Desde el Renacimiento, diversos autores que escribieron sobre la melancolía —médicos, filósofos y teólogos— procuraron encontrar un sentido en un legado complejo de citas y textos contradictorios y lo hicieron a partir de preocupaciones e intereses diversos³¹.

En ese marco, como se verá más adelante, la asociación de la melancolía con la inspiración no era siempre positiva y, a la inversa, el sistema humoral podía brindar sustento a las representaciones más heroicas de esa patología. De hecho, la teoría de Ficino destacaba el carácter ambivalente de Saturno y la melancolía, y postulaba que la realización del genio sólo era posible para quienes logran escapar de los efectos más perniciosos de su estrella, alcanzando un aristotélico justo medio que les permitiera disfrutar los beneficios de su patrón celestial³². Superar la perspectiva dicotómica permite comprender mejor las prácticas intelectuales de los autores temprano modernos y dar cuenta más adecuadamente de la superposición de estratos de sentido originados en contextos diversos³³.

29 A partir del análisis de los cuadernos de seis médicos entre 1595 y 1646, Erin Sullivan observó que los síntomas somáticos aparecían con tanta o mayor frecuencia que los emocionales, *Beyond Melancholy*, 103-10.

30 Ejemplos de esta visión dicotómica pueden encontrarse en Babb, *The Elizabethan Malady*, cap. VIII; Lawlor, *From Melancholia to Prozac*, cap. II; Juan Horacio de Freitas, «Elogio de la Melancolía. Una historia marginal de la bilis negra», *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 2016, 817-26.

31 Sullivan advierte la relevancia del enfoque contextual pero no se aparta del modelo dual cuando dice que “lo que dividía más eficazmente estos dos polos extraordinarios era el contexto y la interpretación más que algún consenso sobre la constitución física de la melancolía misma”, Sullivan, *Beyond Melancholy*, 94-95.

32 Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 2019, 261 y 270-71.

33 El primero en reconocer la necesidad de un enfoque contextual para la historia de la melancolía fue Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 79. Aunque no formula una crítica a esta perspectiva dicotómica, su estudio la supera en la práctica.

En la cultura isabelina, las ideas sobre la melancolía procedentes del *Problema XXX, I* y de la tradición médica se articulaban en el marco de una concepción holística del hombre y el cosmos³⁴. Ésta suponía que diversas causas externas (naturales, preternaturales o sobrenaturales) eran capaces de afectar el balance interno de los humores y generar efectos tanto en el cuerpo como en el alma³⁵.

Por otro lado, la acción de la melancolía se explicaba a partir de la psicología de las facultades³⁶. Según el esquema expuesto por Aristóteles en *De anima* y ampliado posteriormente por autores cristianos como Tomás de Aquino, el alma estaba dividida en tres almas o facultades: la vegetativa, la sensitiva y la racional. Cada una de ellas se encargaba de las funciones esenciales correspondientes a los tres niveles de la vida (las plantas, los animales y los seres inteligentes) y estaba dividida, a su vez, en facultades menores. La primera se ocupaba de la nutrición, el crecimiento y la generación; la segunda regía los poderes de la percepción y la motivación, y la última se ocupaba del entendimiento y la voluntad. El alma sensitiva comprendía cinco sentidos externos (la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto) y tres internos (el sentido común, la imaginación o fantasía y la memoria), en respuesta a los cuales surgían las pasiones. A diferencia de

34 Esta imagen renacentista del mundo fue objeto de estudio de varias obras clásicas de la historia de las ideas, que tendieron a enfatizar la estabilidad y la coherencia de aquellas nociones. Véanse Hardin Craig, *The Enchanted Glass. The Elizabethan Mind in Literature* (1935; reimp., Oxford: Basil Blackwell, 1960); Eustace M. W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture* (1943; reimp., London: Pimlico, 1998), 73-87; Berschel Clay Baker, *The Image of Man. A Study of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance* (New York: Harper & Row, 1961), cap. 17; Clive Staples Lewis, *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964).

35 La distinción entre tres órdenes de causalidad —el natural, el sobrenatural y el preternatural— fue el resultado de un proceso prolongado y complejo en la historia del pensamiento cristiano que culminó hacia el siglo XVII. El primero de éstos hacía referencia a las causas naturales que ordinariamente gobiernan a los seres creados que pueblan la tierra: los minerales, las plantas, los animales y los hombres. El sobrenatural, en cambio, correspondía al ámbito de la divinidad que podía intervenir en el orden natural ordinario a través del milagro. Finalmente, el orden preternatural, el último en ser definido por los teólogos, remitía a los efectos producidos por las inteligencias separadas (ángeles y demonios). En tanto seres creados, pertenecían al orden natural y su potencia estaba a una distancia infinita de la divinidad, pero sus facultades excedían a las del hombre y, por lo tanto, sus acciones concernían a lo natural extraordinario. Al respecto, véanse Lorraine Daston, «Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe», *Critical Inquiry* 18, n.º 1 (1991): 93-124; Lorraine Daston y Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750* (New York: Zone Books, 1998), cap. 3; Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002), cap. 9. Más allá de las conceptualizaciones específicas acerca de los órdenes de causalidad que estaban en proceso de definición, las distintas formas de entender la melancolía se fundaban en la concepción de que el orden natural ordinario carecía de autonomía plena. Como señala Campagne, “los dos umbrales de lo posible propios de los mundos ontológicamente superiores podían superponerse sobre aquél, alterando el funcionamiento ordinario del mundo natural, generando nuevos posibles naturales (intervenciones angélicas y demoníacas) o sobrenaturales (el milagro)”, *Ibid.*, 592.

36 Este es un tópico muy conocido y estudiado. Para la siguiente síntesis me baso en Babb, *The Elizabethan Malady*, 2-5; Michael MacDonald, *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety and Healing in Seventeenth-Century England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 178-84; Sullivan, *Beyond Melancholy*, 21. Para un panorama de más largo aliento, véase Dominik Perler, ed., *The Faculties. A History* (Oxford: Oxford University Press, 2015). Para algunas transformaciones que tuvieron lugar a partir del siglo XVII, véase Akihito Suzuki, «Dualism and the Transformation of Psychiatric Language in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», *History of Science* 33, n.º 4 (diciembre de 1995): 417-47.

los animales, los seres humanos (y los ángeles) poseían un alma racional que gobernaba sobre las demás a través de sus dos facultades: el juicio y la voluntad.

Las diversas explicaciones de la melancolía la entendían como una condición que afectaba la soberanía del alma racional o el funcionamiento de la sensitiva, en particular de la imaginación. Esto explicaba los delirios y las alucinaciones, pero también el contacto con realidades trascendentes. En la perspectiva de Ficino los planetas actuaban sobre la *vis imaginativa* y la acción de Saturno sobre ella contribuía a ampliar la creatividad. Por su parte, los médicos galénicos, junto con los demonólogos, destacaban la capacidad de las potencias preternaturales y sobrenaturales de actuar sobre los cuerpos de los melancólicos a través de su imaginación³⁷.

En su estudio de fuentes médicas y literarias, Babb afirmó que la actitud predominante en Inglaterra hacia la melancolía, sobre todo a partir del siglo XVII, estaba determinada por sus connotaciones positivas. El autor observaba esto en la predisposición de personajes notables como Phillip Sidney, Robert Greene, George Chapman, Edmund Spenser o Francis Bacon a declararse víctimas de la enfermedad³⁸. Es que la concepción peripatética “investía al carácter melancólico con una especie de lúgubre dignidad filosófica”³⁹. Por eso, mostrarse públicamente con los rasgos de la disposición saturnina (sensible, solitario, excéntrico, con un humor cambiante) era una fuente de prestigio e incluso una moda.

Sin embargo, al analizar otro tipo de fuentes se obtiene una imagen más compleja⁴⁰. En su estudio de los cuadernos del médico y astrólogo Richard Napier, Michael MacDonald observó que entre las consultas de la aristocracia y la *gentry* el diagnóstico de *melancholy* era más frecuente que otros como *mopishness* o *trouble in mind*, que eran más comunes entre sus pacientes de rango inferior⁴¹. Los efectos creativos y las connotaciones más prestigiosas de la melancolía parecían ser un privilegio de las clases altas. Otras autoras han señalado que esos atributos de la enfermedad estaban asociados más frecuentemente con los hombres que con las mujeres, aunque también esta distinción parece haber estado atravesada por diferencias de estatus social⁴². Estas últimas se

37 Véanse Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 90-94; Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 1979, 265-67; Daniel Pickering Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (1958; reimp., Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000), 76-80; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England* (1971; reimp., London: Penguin, 1991), 249-50; Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 187-89.

38 Babb, *The Elizabethan Malady*, 180-81.

39 Ibid., 84.

40 Para lo que sigue, me baso en la valiosa síntesis historiográfica de Sullivan, *Beyond Melancholy*, 88-95.

41 Esta mayor frecuencia tenía que ver tanto con los diagnósticos de Napier como con la percepción de los propios pacientes de aquello que los aquejaba, MacDonald, *Mystical Bedlam*, 151-52.

42 Juliana Schiesari, *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1992), 14. Lesel Dawson apuntó que aunque es cierto que había una asimetría de género en el discurso de la melancolía, en la práctica algunas mujeres nobles

expresaban con claridad en una escena de la comedia *Midas* (1589) de John Lyly, donde un barbero llamado Motto decía estar “tan melancólico como un gato” y se convertía en objeto de burla de dos sirvientes (Acto V, Escena II):

Licio: ¿Melancólico? Ja, tonterías, ¿melancolía es palabra para la boca de un barbero? Deberías decir apesadumbrado, desanimado y atontado. La melancolía es la cresta de las armas de los cortesanos y ahora cualquier bajo compañero cuando está decaído dice que está melancólico.

Petulus: Motto, deberías decir que estás lento. Si invades nuestros términos cortesanos, te aplastaremos [...]⁴³.

Por otro lado, aquella “dignidad filosófica” de la melancolía cortesana no estaba libre de críticas. Las líneas de Licio en el pasaje anterior son ejemplo de un tópico recurrente en las comedias isabelinas que denunciaban la impostura de quienes se hacían pasar por melancólicos para adquirir notoriedad y escalar socialmente. Esto puede apreciarse también en *The Merchant of Venice*, escrita por William Shakespeare entre 1596 y 1598. La obra comenzaba con la declaración del mercader Antonio de que tenía una tristeza constante que no sabía de dónde venía⁴⁴. Gratiano le hablaba de aquellos hombres que permanecían en silencio “con el objeto de revestirse de una opinión de sabiduría, seriedad y entendimiento profundo” y le pedía a su amigo: “no pesques con esta carnada melancólica / ese tonto gobio, esa opinión”⁴⁵ (Acto I, Escena I). Algunos años más tarde, en *The Duchess of Malfi* (1613-1614) de John Webster, otro Antonio reprochaba a Bosola su impostura: “continúas con esta melancolía pasada de moda” (Acto II, Escena I)⁴⁶.

Este tópico también aparecía en *Every Man in His Humour* (1598) de Ben Jonson, en un diálogo entre Matthew y Stephen (Acto III, Escena I):

Step.: Yo, verdaderamente, señor, soy fuertemente dado a la melancolía.

Mat.: Oh, es su único buen humor, señor, su auténtica melancolía engendra su perfectamente delicado ingenio. Yo mismo soy melancólico en diversas ocasiones, señor, y entonces no hago

podieron apropiarse de ese discurso y mostrarse como melancólicas para exhibir su estatus social y su capacidad intelectual, Dawson, *Lovesickness and Gender*, 96-102.

43 “Motto: I am as melancholy as a cat. / Licio: Melancholy? Marry, g’up: is melancholy a word for a barber’s mouth? Thou shouldst say heavy, dull and doltish: melancholy is the crest of courtier’s arms, and now every base companion, being in his mubble-fubbles, says he is melancholy. / Petulus: Motto, thou shouldst say thou are lumpish. If thou encroach upon our courtly terms we’ll trounce thee. [...]”, James Winny, ed., *Three Elizabethan Plays: Edward III, Mucedorus, Midas* (Chatto and Windus: London, 1959), 201.

44 “I sooth I know not why I am so sad, / It wearies me, you say it wearies you. / But how I caught it, found it, or came by it, / What stuff ‘tis made of, whereof it is borne, / I al to learn [...]”, Shakespeare, William, *The Merchant of Venice*, ed. Burton Raffel (New Haven and London: Yale University Press, 2006), 3, l. 1-5.

45 “There are a sort of men, whose visages / Do cream and mantle like a standing pond, / And do a willful stillness entertain, / With purpose to be drest in an opinion / Of wisdom, gravity, profound conceit [...] But fish not with this melancholy bait / For this fool gudgeon, this opinion”, *Ibid.*, 9, l. 87-91 y 100-101.

46 “[...] you continue / This out-of-fashion melancholy [...]”, John Webster, *The Duchess of Malfi*, ed. Charles Edwyn Vaughan (London: J. M. Dent and co., 1896), 29.

más que tomar pluma y papel inmediatamente, y le desbordo media partitura, o una docena de sonetos en una sentada⁴⁷.

Esta obra era un ejemplo de “comedia de humor” (*humorous comedy*), un género que había surgido a fines de la década de 1590, el cual retomaba personajes de la dramaturgia clásica e italiana y les añadía características inspiradas en la tradición humoral. La escena continuaba cuando Matthew le ofrecía a Stephen utilizar su estudio, ante lo cual éste agradecía y preguntaba: “¿tiene un banquito allí, sobre el cual pueda ponerme melancólico?”⁴⁸. La palabra para “banquito”, *stoole*, tenía un doble sentido aquí: era un lugar donde el afectado Stephen podía sentarse a derramar una docena de sonetos, pero también era una bacinilla destinada a otras evacuaciones que podían aliviar la melancolía. De modo que la crítica de la impostura se anudaba aquí con una alusión escatológica a la dimensión corporal de la enfermedad que aparecía como la contracara indisociable del genio⁴⁹.

De lo anterior se desprende que, en el período isabelino, la difusión de sentidos y representaciones derivadas de la concepción peripatética de la melancolía abrió una brecha para la consolidación de dos líneas de tensión semánticas. Por un lado, la contraposición con la perspectiva mayormente negativa de la medicina hipocrático-galénica que, lejos de asociar a la melancolía con la lucidez, la creatividad y la inspiración trascendente, la entendía como una patología peligrosa, debilitante y opuesta a la vida. Por otro lado, el contrapunto ejercido a través del humor, que advertía acerca de que una valorización de la melancolía como signo de prestigio y de moda, traía como corolario la proliferación de falsos melancólicos. En ninguno de los casos la oposición de sentidos implicaba exclusión. Por el contrario, se puede decir que los diversos significados existían en una tensión solidaria. Esto seguiría siendo así también el período abordado por esta tesis, pero se agregarían otros estratos de sentido que se desarrollarían más en el transcurso del siglo XVII.

1.3. Melancolía y salvación

La capacidad de la melancolía para afectar la imaginación y las pasiones la convirtieron también en un objeto en disputa en el discurso teológico. Durante las controversias religiosas del siglo XVII se construyeron sentidos acerca de la enfermedad que serían determinantes en el siglo

47 “Step.: I, truely, sir, I am mightily given to melancholy.

Mat.: Oh, it’s your only fine humour, sir, your true melancholy breeds your perfect wit, sir: I am melancholy my selfe divers times, sir, and then doe I no more but take pen, and paper presently, and overflow you halfe a score, or a dozen sonnets, at a sitting.” Ben Jonson, *Every Man In His Humour* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 46.

48 “[...] have you a stoole there, to be melancholy’ upon?”, *Ibid.*

49 Sullivan, *Beyond Melancholy*, 110-25; Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 2019, 233-35.

XVIII. En este dominio también aparecieron imágenes contradictorias de la melancolía: el discernimiento de sus causas y su función trascendente desempeñó un papel fundamental.

Como ya se ha mencionado, los médicos y demonólogos que se avocaron a dilucidar los medios por los cuales el diablo era capaz de actuar sobre los seres humanos hicieron especial énfasis en la melancolía. Ésta podía ser un efecto inducido por el maligno o, por otro lado, una causa o aliciente para la posesión. Siguiendo la expresión acuñada por Catalina de Génova, se la denominaba el *balneum diaboli* (el baño del diablo)⁵⁰. Al mismo tiempo, esta teoría “se enlazaba bien con el supuesto común de que los demonios estaban atraídos analógicamente a interferir con los de complexión melancólica por la naturaleza oscura y semi-excremental de la bilis negra que predominaba en sus cuerpos”⁵¹.

Sin embargo, la aceptación del origen preternatural de la melancolía no era unánime. Posiblemente la postura escéptica más célebre en Inglaterra fuera la de Reginald Scot quien, en *The Discoverie of Witchcraft* (1584), argumentaba, entre otras cosas, que la brujería y la posesión diabólica debían ser interpretadas como productos naturales de los efectos de la melancolía sobre la imaginación⁵². Esta controversia también alcanzó los juicios contra las brujas. En diversas oportunidades se convocó a médicos y teólogos para argumentar acerca del origen natural o preternatural de los síntomas melancólicos. Esto sucedió, por nombrar dos casos célebres, en los procesos contra Elizabeth Jackson en 1602 y contra Margaret Russell en 1622⁵³. En términos

50 Robert Burton empleó la expresión en un pasaje donde hablaba sobre la acción del diablo sobre el cuerpo. “[...] this humour of melancholy is called *balneum diaboli*, the devil’s bath; the devil, spying his opportunity of such humours, drives them many times to despair, fury, rage, etc., mingling himself amongst these humours [...] Agrippa and Lavater are persuaded that this humour invites the devil to it, wheresoever it is in extremity, and, of all other, melancholy persons are most subject to diabolical temptations and illusions, and most apt to entertain them, and the devil best able to work upon them”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 200.

51 Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 92.

52 Gowland plantea a la obra de Scot como el principal antecedente de otras dos obras que utilizarían a la melancolía para rebatir la creencia en la brujas: *The Displaying of Supposed Witchcraft* (1677) de John Webster y *Table-Talk* (1689) de John Selden (Ibid., 94.). Scot, a su vez, había tomado la asociación de la brujería con la enfermedad de *De Praestigis Daemonum* (1563) de Johann Weyer, aunque este último no había llegado a afirmar que todas las brujas fueran sólo melancólicas. Véanse Christopher Baxter, «Johann Weyer’s *De Praestigiis Daemonum*: Unsystematic Psychopathology», en *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, ed. Sydney Anglo (1977; reimp., London - New York: Routledge, 2011), 53-75; Stanley W. Jackson, *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times* (New Haven: Yale University Press, 1986), 329; Philip C. Almond, *England’s First Demonologist: Reginald Scot and «The Discoverie of Witchcraft»* (London: I.B.Tauris, 2011), 60-69. Además, Agustín Méndez sostiene que el argumento de la melancolía era secundario en la tesis escéptica de Scot, véase «Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad», *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna* 7, n.º 24 (2012): n. 13.

53 El caso de Elizabeth Jackson, acusada de embrujar a Mary Glover (nieta de Robert Glover, martirizado en Coventry en 1555, durante el reinado de María I), es paradigmático porque fue la primera vez que se consultaron médicos en un caso de brujería y por la intervención del Dr. Edward Jorden, quien sostuvo la tesis escéptica en el juicio y luego publicó sus argumentos en *A Briefe Discourse of a Disease called the Suffocation of the Mother* (1603). Una síntesis del proceso judicial puede encontrarse en Mauro Simonazzi, «La melanconia nell’Inghilterra moderna: Edward Jorden, Timothie Bright e Thomas Adams», *Cromohs*, n.º 8 (2003): 1-13. Al respecto, Michael MacDonald ha sostenido que el texto de Jorden, más que como una defensa del racionalismo médico contra la superstición, debe ser leído como una obra de propaganda religiosa, probablemente encargada por el obispo de Londres, Richard

generales, tanto entre los pastores como entre los miembros del Royal College of Physicians, las opiniones estaban divididas entre dos perspectivas. De un lado, católicos y puritanos enfatizaban el origen trascendente los síntomas y, del otro, los sectores más conformistas con respecto a la iglesia oficial enfatizaban las causas naturales de la enfermedad⁵⁴.

Estas dos perspectivas se vinculaban con la polémica contemporánea sobre la posesión diabólica y el exorcismo. Según la explicación clásica de Keith Thomas, el repudio protestante de los rituales de la iglesia medieval había dejado a los creyentes ingleses desprovistos de una protección eficaz ante la asechanza del maligno. Ese vacío fue aprovechado tanto por sacerdotes jesuitas, capaces de realizar el ritual católico, como por algunos ministros puritanos —como el célebre John Darrell— quienes desarrollaron un método para la expulsión de los malos espíritus a través del ayuno y la oración. Ambos grupos veían en su práctica una prueba de su pertenencia a la iglesia verdadera, lo cual supuso un conflicto abierto con la jerarquía episcopal. En la controversia con Darrell, los obispos sostuvieron la tesis cesacionista de que la posesión diabólica era imposible porque la era de los milagros ya había finalizado y que, por lo tanto, sus síntomas debían proceder de causas naturales. Según Michael MacDonald, la Iglesia de Inglaterra se convirtió desde entonces en la defensora de las interpretaciones seculares de los trastornos mentales⁵⁵.

A pesar de que la postura oficial quedó fijada en los cánones eclesiásticos de 1604, donde se establecía la prohibición de realizar exorcismos sin licencia episcopal, la práctica persistió, fundada en una creencia duradera en la realidad de la posesión diabólica y la intervención directa de Dios en la vida cotidiana a través de su Divina Providencia⁵⁶. En efecto, si el demonio era capaz de actuar

Bancroft. Según el autor, “Jordan proveyó argumentos científicos para disputar la validez de casos de posesión, brujería y desposesión que tanto católicos como puritanos estaban explotando para ganar aprobación pública y generar conversos” Michael MacDonald, *Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London: Edward Jordan and the Mary Glover Case* (London: Routledge, 1990), viii-ix. Para otro análisis reciente del caso y del papel de Bancroft, véase Patrick Collinson, *Richard Bancroft and Elizabethan Anti-Puritanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 166-72. Una situación similar se dio durante el juicio contra Margaret Russell por el embrujamiento de Elizabeth Jennings en abril de 1622. En ese caso, se convocó a Richard Napier quien concluyó que Jennings sufría de epilepsia o sofocación de la madre. Véanse MacDonald, *Mystical Bedlam*, 211; Kirsten C. Uszkalo, *Being Bewitched: A True Tale of Madness, Witchcraft, and Property Development Gone Wrong* (Kirkville: Truman State University Press, 2017).

54 Véanse Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1991, 640-41; Clark, *Thinking with Demons*, 235-36; Mauro Simonazzi, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell’Inghilterra moderna* (Bologna: Il Mulino, 2004), 125-26.

55 Véanse Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1991, 569-88; MacDonald, *Mystical Bedlam*, 206-7; Jeremy Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul. Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England* (Hampshire: Ashgate, 2007), 75-76; Francis Young, *A History of Anglican Exorcism. Deliverance and Demonology in Church Ritual* (London - New York: I. B. Tauris, 2018), cap. 1-2. Las tesis de Thomas y MacDonald y sus críticas se revisarán con mayor detalle en el Capítulo 4. Sobre el caso Darrell, véase también Ismael Del Olmo, «Posesión diabólica, exorcismo ritual y las fronteras de lo sagrado en la primera Modernidad. Escenarios culturales de un paradigma en disputa (España, Francia e Inglaterra, siglos XVI-XVII)» (Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2015), cap. 4.

56 Sobre la persistencia de los exorcismos, véase Young, *A History of Anglican Exorcism*, cap. 2. El propio Richard Napier a quien estudió MacDonald era un clérigo de la Iglesia establecida y realizaba exorcismos, MacDonald,

sobre los humores y causar enfermedades, también Dios podía hacerlo, no sólo para dotar de capacidad creativa a las mentes excepcionales, sino también para poner a prueba la fe de los justos⁵⁷.

Esta última noción estaba en línea con una extensa tradición en el pensamiento cristiano, según la cual la aflicción era una instancia necesaria del proceso de conversión. En el Nuevo Testamento, Pedro se refería en su primera epístola a la aflicción como una prueba de fuego para la fe (1 P 6:7) y Pablo, en su segunda carta a los Corintios, decía que “la tristeza que es según Dios produce arrepentimiento para la salvación” (2 Co: 7:10). En las biblias inglesas, la traducción de este último pasaje confería una connotación especialmente positiva a este estado afectivo porque lo designaba como *godly sorrow* (“tristeza divina”)⁵⁸. El Antiguo Testamento también tenía numerosas referencias a la necesidad o la bondad de la aflicción. Por ejemplo, las descripciones vívidas del sufrimiento del salmista cuando Jehová escondía su rostro de él (Sal 88: 14) y las afirmaciones recurrentes del poder de Dios para liberar al hombre de la angustia (Sal 43; Sal 50:15; Sal 59: 16; Sal: 69, Sal: 107:28). El profeta Isaías se refería a aquel “varón de dolores” —para los cristianos, una prefiguración del sufrimiento de Cristo— quien, herido por los pecados de su prójimo, “verá el fruto de la aflicción de su alma y quedará satisfecho” (Is 53: 1-12)⁵⁹. La vida de Job era, también,

Mystical Bedlam, 215. La doctrina de la Providencia enfatiza el cuidado continuo de Dios sobre su creación y distingue entre su acción para preservar el orden natural de las cosas (Providencia general) y su capacidad de intervenir en él a través de las causas segundas (Providencia especial o particular). Sobre esta distinción, véanse Anton Thomsen, «David Hume’s Natural History of Religion», *The Monist* 19, n.º 2 (1909): 277; Charlotte Methuen, «Special Providence and Sixteenth-Century Astronomical Observation: Some Preliminary Reflections», *Early Science and Medicine* 4, n.º 2 (1999): 100. Respecto de la creencia en la Providencia en Inglaterra, véanse Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1991, cap. 4; Ronald J. VanderMolen, «Providence as Mystery, Providence as Revelation: Puritan and Anglican Modifications of John Calvin’s Doctrine of Providence», *Church History* 47, n.º 1 (1978): 27-47, doi:10.2307/3164613. Para una postura que, contra Thomas, enfatiza la persistencia de esta creencia durante todo el largo siglo XVIII, véase Jonathan C. D. Clark, «Providence, Predestination and Progress: Or, Did the Enlightenment Fail?», en *Ordering the World in the Eighteenth Century*, ed. Diana Donald et al. (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006).

57 En este punto, el diablo podía actuar como instrumento de Dios causando aflicción espiritual, véase Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 66. Se ha argumentado que, más allá de los tratados sistemáticos de demonología, los protestantes ingleses compartían una concepción del diablo centrada en la noción de tentación. Este demonismo enfatizaba la experiencia común del pecado y permitía interpretar a la tentación como un signo de elección. Véase Nathan Johnstone, «The Protestant Devil: The Experience of Temptation in Early Modern England», *Journal of British Studies*, n.º 43 (abril de 2004): 173-205.

58 En la King James Bible: “For godly sorrow worketh repentance to salvation [...]”. Este pasaje era igual ya en el Nuevo Testamento de William Tyndale en 1526 y se preservó en las traducciones posteriores, como la Biblia de Ginebra. Este “*godly sorrow*” en el texto griego era “*κατὰ θεὸν λύπη*” y había sido traducido por Jerónimo como “*secundum Deum tristitia*”. El uso de un adjetivo (*godly*) para reemplazar un sintagma preposicional (*κατὰ θεὸν*) es una elección particular y poco frecuente en las traducciones que consulté. Un caso similar es la Biblia de Lutero, quien escribió “*göttliche Traurigkeit*”, aunque otras biblias alemanas más modernas utilizan construcciones diferentes. Tyndale había empleado la Biblia de Lutero, así que existe la posibilidad de que hubiera tomado la traducción de este pasaje de allí. Morna Hooker, «Tyndale as Translator», *The Tyndale Society*, 19 de octubre de 2000, <http://www.tyndale.org/tsj22/hooker.html>.

59 La figura del *vir dolorum* es un motivo recurrente de la iconografía cristiana. Como señala Roger Bartra, Durero lo había representado en un grabado de 1511 con la pose típica del melancólico, con la cabeza apoyada sobre su mano. *La melancolía moderna*, 35.

ejemplo de las profundas aflicciones que debían probar la fe de los justos antes de que pudieran disfrutar de la bendición duradera de la divinidad. Y el predicador del Eclesiastés, a quien los ingleses recordaban a menudo por su observación de que “todo es vanidad y aflicción de espíritu” (Ec 1:14 y 2:17), también decía que:

Mejor es el pesar que la risa, porque con la tristeza del rostro se enmienda el corazón. El corazón de los sabios está en la casa del luto, mas el corazón de los insensatos, en la casa donde reina la alegría (Ec 7: 3-4).

Estos preceptos bíblicos se incorporaron en una narrativa arquetípica de conversión caracterizada por ciclos alternantes de abatimiento y sosiego, durante los cuales el sujeto desesperaba de sí mismo y abría su corazón a Dios. Uno de los ejemplos más influyentes de este tipo de relatos fue plasmado por Agustín de Hipona en sus *Confesiones*, que durante el siglo XVII fueron publicadas en inglés repetidas veces⁶⁰. Éste, a su vez, fue determinante en la forma en que Martín Lutero narró su propia experiencia de fe⁶¹. Por otro lado, entre los autores místicos, esta fase particular de la experiencia de fe, que Juan de la Cruz llamó la “noche oscura del alma”, también tuvo una gran relevancia como antesala a la unión con la divinidad⁶². La dialéctica entre desesperación y redención de estos relatos se convertiría en la estructura narrativa central de las autobiografías espirituales, que se multiplicaron en Europa durante la temprana modernidad. En Inglaterra, este género fuertemente estereotipado tuvo su auge en el siglo XVII, vinculado especial pero no exclusivamente con la experiencia de fe de los puritanos⁶³. En la centuria siguiente, este

60 Véase especialmente el libro VIII donde se relata el momento culminante de su conversión en el jardín de su casa, Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín*, vol. II (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979), lib. VIII, caps. XI y XII. Este relato estaba emparentado, a su vez, con el de la conversión de Pablo en su camino a Damasco, que aparece en diversas partes de los Hechos de los Apóstoles (9:1-19; 22:4-16; 26:12-18) y sobre el cual el apóstol reflexiona en sus epístolas (Gal 1:12-16; 1 Co 15:8; Flp 3:2-11; Ro 7). Sobre la relación ampliamente estudiada entre ambas narraciones, véase Paula Fredriksen, «Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self», *The Journal of Theological Studies* 37, n.º 1 (1986): 3-34. La referencia de la circulación de las *Confesiones* en el siglo XVII es de Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 58. Respecto de la influencia de las reflexiones agustinas sobre las cuitas espirituales, se debe mencionar que en el Renacimiento, Petrarca utilizaría a la figura de Agustín como un interlocutor de su *alter ego* Francesco en *De secretum conflictu mearum curarum*. Allí el padre de la Iglesia emitiría un diagnóstico sobre el mal que aquejaba al poeta: “Te domina una funesta enfermedad del espíritu: los modernos la han llamado *acidia*, los antiguos *aegritudo*”. Francesco Petrarca, «Secretum», en *Obras I. Prosa* (Madrid: Alfaguara, 1978), 85; Al respecto, véase Ciordia, «El amor y la acedia en Petrarca».

61 Sobre los relatos de conversión en la Reforma y en particular el de Lutero, véase Brian Cummings, *Literary Culture of the Reformation: Grammar and Grace* (Oxford: Oxford University Press, 2007), cap. 2.

62 Véanse San Juan de la Cruz, *Obras de San Juan de la Cruz*, ed. Silverio de Santa Teresa, vol. II (Burgos: Tipografía de «El Monte Carmelo», 1929); Lawlor, *From Melancholia to Prozac*, 55; Álvarez Solís, *La república de la melancolía*, 76-77. A comienzos del siglo XX, Evelyn Underhill describió el proceso de desarrollo de la conciencia mística en cinco etapas: 1. El despertar o conversión; 2. El autoconocimiento o purgación; 3. La iluminación; 4. La noche oscura del alma; 5. La unión. Evelyn Underhill, *Mysticism. A Study on the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 3.ª ed. (New York: E. P. Dutton and Company, 1912), pt. II.

63 La bibliografía sobre las autobiografías espirituales es extensa. Sobre los relatos de conversión del siglo XVII, véanse William York Tindall, *John Bunyan, Mechanick Preacher* (New York: Columbia University Press, 1934); Margaret Bottrall, *Every Man a Phoenix: Studies in Seventeenth-Century Autobiography* (London: John Murray, 1938); John N. Morris, *Versions of the Self: Studies in English Autobiography from John Bunyan to John Stuart Mill* (New York: Basic Books, 1966); Paul Delany, *British Autobiography in the Seventeenth Century* (London:

tipo de literatura espiritual se convertiría en uno de los modelos narrativos sobre los cuales se construiría la novela inglesa moderna y llevaría aparejada una resignificación de aquella aflicción piadosa en una instancia de introspección necesaria para el individuo moderno⁶⁴.

En la teología protestante en particular, la aflicción y la desesperación tuvieron un lugar central en el drama de la salvación individual. Lutero, quien tuvo sus propias experiencias melancólicas, sostuvo una postura ambivalente hacia aquella condición que “debía al mismo tiempo ser resistida como una tentación diabólica y bienvenida por provocar una vuelta hacia Dios por ayuda”⁶⁵. Podía ser un medio saludable para reconocer la propia depravación y que la justificación vendría por la sola fe, pero si el individuo intentaba luchar contra ella por sus propios medios, su arrogancia lo conduciría un estado de desesperación pecaminoso⁶⁶. Para Calvino, en cambio, la angustia que resultaba del examen de conciencia tenía una función escatológicamente necesaria y positiva. “Interpretada adecuadamente, era un signo del trabajo de la divina providencia, parte del castigo precedente a la redención que se manifestaba en la conciencia afligida”⁶⁷. Este aspecto aparecía con mayor énfasis en la teología de Teodoro de Beza —que tuvo una influencia especial

Routledge & Kegan Paul, 1969); Owen C. Watkins, *The Puritan Experience: Studies in Spiritual Autobiography* (New York: Schocken Books, 1972); Patricia Caldwell, *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Kathleen Lynch, *Protestant Autobiography in the Seventeenth-Century Anglophone World* (Oxford - New York: Oxford University Press, 2012). Para un estudio más centrado en el siglo XVIII, véase D. Bruce Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative. Spiritual Autobiography in Early Modern England* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Respecto de la relación entre autobiografía espiritual y melancolía, véase Katharine Hodgkin, *Madness in Seventeenth-Century Autobiography* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007). Para una mirada más general sobre el género de la autobiografía popular, véase James Amelang, *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna* (Madrid: Siglo XXI, 2003).

64 Sobre la influencia de la autobiografía espiritual en la novela moderna, véase George A. Starr, *Defoe & Spiritual Autobiography* (Princeton: Princeton University Press, 1965). Con respecto a la resignificación de la aflicción y la melancolía, véanse Stuart Sim, «Despair, Melancholy and the Novel», en *Melancholy Experience in Literature of the Long Eighteenth Century. Before Depression, 1660-1800*, ed. Allan Ingram et al. (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), 114-41; Andrés Gattinoni, «Un vocabulario para la aflicción de los modernos. Melancolía, sensibilidad y civilización en las novelas de Daniel Defoe», *Eadem Utraque Europa* 15, n.º 20 (agosto de 2019): 181-232.

65 Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 104; véase también Angus Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy. Robert Burton in Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 174; H. C. Erik Midelfort, *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany* (Stanford: Stanford University Press, 1999), 83-108. Las referencias de Lutero a la melancolía se encuentran mayormente en sus *Tischreden in der Mathesischen Sammlung* (“Charlas de sobremesa”). Véase, por ejemplo, Martin Luther, *The Table Talk of Martin Luther*, trad. William Hazlitt (London: H. G. Bohn, 1857), pt. DCIV, DCIX, DCXI, DCXII, DCXXXIV, DCXXXVI, DCXLV, DCLVL. Cfr. Julia Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie* (Paris: Gallimard, 1987), 131-32. La frase de Lutero citada por Kristeva donde afirmaba haber nacido bajo el signo de Saturno, debe ser interpretada en sentido irónico en el contexto reconstruido por Warburg de disputa sobre la fecha de nacimiento del reformador. Véase Aby Warburg, *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo* (Madrid: Alianza, 2005), 458.

66 En una carta frecuentemente citada, Lutero recomendaba lo siguiente a un destinatario desconocido: “Nada más que angustia puede ganarse preocupándose constantemente con la pregunta de la elección. Por lo tanto, deje y huya de esos pensamientos como de la tentación de la serpiente en el paraíso, y dirija su atención a Cristo”. Carta a una persona desconocida, 8 de Agosto de 1545, en Martin Luther, *Luther: Letters of Spiritual Counsel*, trad. T. G. Tappert (Vancouver: Regent College Publishing, 2003), 138; véase también Luther, *Table Talk*, pt. DCCXCI. Esta postura sería retomada por sus sucesores luteranos y arminianos como forma de lidiar con la doctrina de la doble predestinación calvinista. Véase Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, 155-56.

sobre el puritanismo inglés—, para quien la certidumbre de la elección se revelaba en los sentimientos y percepciones internos y, por lo tanto, “la presencia de la gracia —o su ausencia— se [podía] leer en suspiros y sonrisas”⁶⁸.

A partir de esto, algunos autores han llegado a afirmar que la doctrina de la doble predestinación fue directamente responsable del surgimiento de una cultura de la desesperación⁶⁹. Como se verá más en detalle en el Capítulo 4, este diagnóstico procede en gran medida de una distorsión producida por el análisis de determinado tipo de fuentes. Según Keith Thomas, al observar, por ejemplo, los testamentos y las inscripciones funerarias de la época se obtiene una imagen completamente diferente: la de una población que, a pesar de las enseñanzas más severas de los púlpitos, era optimista con respecto a su salvación⁷⁰.

De todos modos, Jeremy Schmidt retomó la idea de una cultura de la desesperación para hablar del contexto inglés del siglo XVII pero sin limitarla al calvinismo, pues la creencia de que la desesperación era un elemento recurrente y espiritualmente saludable de la vida cristiana era compartida por católicos y protestantes en general. Sin embargo, para estos últimos —privados de afirmar la gracia a través de las obras como los católicos— el miedo y la tristeza que derivaban del reconocimiento de la depravación eran “tanto la sustancia de la piedad como el medio para la certeza de la salvación”. Siguiendo a Peter Kaufman, señaló que “la desesperación religiosa de fines del siglo XVI y principios del XVII puede ser entendida en gran medida como un efecto performativo de la oración y la meditación”⁷¹. En un sentido similar, Erin Sullivan sostuvo que la capacidad de los puritanos de dar sentido a los momentos de desesperación en sus autobiografías espirituales era un modo de *self-fashioning* que les ofrecía una posibilidad de acción en un mundo predeterminado por la divinidad⁷².

67 Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 104; véase también Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, 174.

68 Charles Lloyd Cohen, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1986), 11. Como señala el autor, el punto hasta el cual la teología de Beza se apartó y resignificó la de Calvino es objeto de disputa. Sobre el desarrollo de esta dimensión afectiva de experiencia religiosa en Inglaterra y de la tristeza religiosa como un lenguaje (“una gramática de las lágrimas”), véanse Gary Kuchar, *The Poetry of Religious Sorrow in Early Modern England* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Sullivan, *Beyond Melancholy*, 146-55.

69 Al respecto, véase John Stachniewski, *The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

70 Keith Thomas, *The Ends of Life. Roads to Fulfilment in Early Modern England* (Oxford - New York: Oxford University Press, 2009), 232-33.

71 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 54; Peter Iver Kaufman, *Prayer, Despair, and Drama: Elizabethan Introspection* (Urbana: University of Illinois Press, 1996), 18.

72 Sullivan, *Beyond Melancholy*, 192-97. Véase también Margo Todd, «Puritan Self-Fashioning: The Diary of Samuel Ward», *Journal of British Studies* 31, n.º 3 (1992): 236-64.

La angustia, por lo tanto, no era simplemente un peligro espiritual, sino un acto de gracia y un signo de santidad que suponía la participación en el sufrimiento de Cristo en la cruz⁷³. En un famoso sermón predicado durante la cuaresma de 1622, John Donne sostuvo que las lágrimas de Jesús eran para imitar: “debemos llorar lágrimas como las suyas”⁷⁴. Algunos ministros, por lo tanto, estimulaban y cultivaban la aflicción como medio para consolar a los desesperanzados, pues así les podían mostrar que formaban parte de la obra de la salvación⁷⁵.

En cualquier caso, términos como “aflicción”, “angustia”, “tristeza”, “desesperación” u “oscuridad”, describían estados emocionales y espirituales diversos que no necesariamente implicaban el contenido fisiológico de la melancolía⁷⁶. En el mismo sermón, Donne afirmó que “llorar por el pecado no es una emanación de melancolía, suspirar por el pecado no es un vapor del bazo”⁷⁷. Desde las obras más tempranas acerca de la enfermedad, como el *Treatise on Melancholie* (1586) de Timothy Bright, una preocupación recurrente era discernir entre la melancolía y los casos de aflicción de consciencia por el pecado⁷⁸.

Esta tarea no era sencilla, pues los médicos y los teólogos coincidían en que ambos elementos podían aparecer mezclados, o uno propiciar al otro. Por ejemplo, en 1602, el célebre líder puritano William Perkins afirmaba que “la aflicción de conciencia es una cosa, [y] la perturbación por melancolía otra”⁷⁹. Sin embargo, un poco más adelante, al distinguir entre diferentes formas de tentación, decía que

usualmente no las encontraremos por separado, sino mezcladas entre sí, especialmente la melancolía con el terror de la conciencia [...] Pues la distracción de la mente a menudo engendra el malestar del cuerpo, y el malestar del cuerpo, del mismo modo, a veces causa la distracción de la mente⁸⁰.

73 Sullivan, *Beyond Melancholy*, 140.

74 Se trata del célebre sermón “Jesus Wept” sobre Juan 11: 35: “[...] they were tears of imitation, and we may, we must weep tears like his tears”, John Donne, *The Works of John Donne*, ed. Henry Alford, vol. 1 (London: John W. Parker, 1839), 259.

75 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 56.

76 Establecer distinciones entre la melancolía y otras emociones es uno de los objetivos principales de Erin Sullivan en su estudio sobre la tristeza y la identidad en la Inglaterra renacentista, Sullivan, *Beyond Melancholy*. Esta tesis retoma esta preocupación para el período posterior a la Restauración.

77 “[...] to weep for sin is not a damp of melancholy, to sigh for sin, it not a vapour of the spleen [...]”, Donne, *Works*, 1:272. Aquí “the spleen” podría interpretarse como el bazo o como la melancolía. Elijo traducirlo en el primer sentido pues, si el relevamiento del Glosario crítico de esta tesis es correcto, el segundo todavía no se usaba en 1622.

78 Hodgkin, *Madness in Seventeenth-Century Autobiography*, 64-66.

79 “Affliction of conscience is one thing, trouble by Melancholy is another [...]”, William Perkins, *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* (1602; reimp., London: Thomas Pirrepoint, 1651), 113.

80 “[...] we shall not usually finde them single, but mixed together, especially Melancholy, with terror of Conscience [...] For the distraction of mind will often breede a distemper in the body, and the distemper of the body likewise will sometimes cause distractions of mind”. *Ibid.*, 115-16; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 51-52.

En rigor, para muchos cristianos con una visión providencialista, cualquier enfermedad era una ocasión para examinar el estado del alma y volverse hacia Dios⁸¹. Pero para Perkins y otros autores puritanos de consolaciones para la aflicción de conciencia, la melancolía podía ser particularmente beneficiosa por su capacidad para conducir al arrepentimiento⁸². Robert Bolton decía que los “hombres melancólicos [...] tienen una ventaja pasiva [...] por motivo de su disposición triste y sus espíritus temerosos, para atemorizarse antes y abatirse por las amenazas de los juicios contra el pecado”⁸³. Por eso, ellos, sobre todos los demás, para curarse debían leer el Evangelio: “que se dirijan al *Libro de la Vida*, y sólo de allí podrán *mamar y saciarse de los pechos de sus consolaciones*”⁸⁴.

Por estas características, el discernimiento entre melancolía y aflicción era un tema para la casuística, una parte de la teología práctica que discutía problemas de conciencia o deber moral a la luz de circunstancias específicas⁸⁵. Aunque el género trascendía las fronteras confesionales, durante el siglo XVII fue cultivado por algunos de los teólogos protestantes ingleses más destacados⁸⁶.

81 Véanse Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1991, cap. 4, esp. pp. 98-103; Andrew Wear, «Puritan Perceptions of Illness in Seventeenth-Century England», en *Patients and practitioners. Lay perceptions of medicine in pre-industrial society*, ed. Roy S. Porter (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 71-78; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 63.

82 Sobre este énfasis de parte de los predicadores puritanos o del espectro más reformista y evangélico de la Iglesia de Inglaterra, véanse MacDonald, *Mystical Bedlam*, 217-31; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, cap. 3; Sullivan, *Beyond Melancholy*, 136-46. Para una exposición más detallada de los argumentos de MacDonald y Schmidt y los cambios que tienen lugar después de la Restauración, véase el Capítulo 4.

83 “[...] melancholick men [...] have a passive advantage [...] by reason of their sad dispositions, and fearefull spirits, to be sooner afrighted, and dejected by conminations of judgements against sinne [...]”. Robert Bolton, *Instructions for a Right Comforting Afflicted Consciences: with Special Antidotes Against Some Grievous Temptations*. (London: Thomas Weaver, 1635), 211; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 60.

84 “[...] let them addresse themselves to the *Booke of life*, and thence onely they may sucke, and be satisfied with the breasts of consolation” (Isaías, 66:11). Bolton, *Right Comforting*, 212; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 61-62.

85 Las investigaciones sobre la casuística se han multiplicado en los últimos años, véanse George A. Starr, *Defoe and Casuistry* (Princeton: Princeton University Press, 1971); Albert R. Jonsen y Stephen Edelston Toulmin, eds., *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning* (Berkeley: University of California Press, 1988); Edmund Leites, ed., *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); James F. Keenan y Thomas A. Shannon, *The Context of Casuistry* (Washington D. C.: Georgetown University Press, 1995); Carlo Ginzburg, «Maquiavelo, la excepción y la regla. Líneas de una investigación en curso», *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, n.º 4 (1 de enero de 2010): 5-28; Carlo Ginzburg y Lucio Biasiori, eds., *A Historical Approach to Casuistry. Norms and Exceptions in a Comparative Perspective* (London: Bloomsbury, 2018). La relación entre casuística y melancolía se retoma en el Capítulo 4, pero también hay elementos para su análisis en Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 49-64, 98-102 y 109; Sullivan, *Beyond Melancholy*, 178-85.

86 Entre las obras más destacadas del período en Inglaterra se encuentran las de los teólogos calvinistas: Perkins, *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*; William Ames, *Conscience, with the Power and Cases Thereof* (London: s. n., 1639); Richard Baxter, *A Christian Directory: Or, A Summ of Practical Theologie* (London: Nevill Simmons, 1672); y las de los obispos de la Iglesia de Inglaterra: Joseph Hall, *Resolutions and Decisions of Divers Practicall Cases of Conscience in Continuall Use Amongst Men: Very Meccessary for Their Information and Direction* (London: Humphrey Mosley, Abel Roper and Iohn Sweeting, 1649); Jeremy Taylor, *Ductor Dubitantium, or, The Rule of Conscience in All Her Generall Measures: Serving as a Great Instrument for the Determination of Cases of Conscience*, 4 vols. (London: Richard Royston, 1660); Robert Sanderson, *Eight Cases of Conscience: Occasionally Determined by the Late Father in God, Robert Sanderson, Lord Bishop of Lincoln* (London: Henry Brome, 1674); Thomas Barlow, *Several Miscellaneous and Weighty Cases of Conscience, Learnedly and*

En el estudio de situaciones particulares era posible ver la disputa por las fronteras entre la patología natural y el malestar espiritual. Un caso que se hizo famoso en Inglaterra en el siglo XVI fue el de Francis Spira. Tal era el nombre con que se conoció en la isla a Francesco Spiera, un escribano de Cittadella, Padua, que en 1548 había abjurado de su fe protestante a instancias de la Inquisición veneciana y, luego, había caído en una desesperación profunda. Estaba convencido de que su apostasía era un signo de la predestinación a la perdición y se negó a comer o beber hasta morir de inanición. Antes de eso, según los relatos que se publicaron póstumamente, lo visitaron diversos médicos y teólogos que trataron de persuadirlo de que lo que lo afectaba era una melancolía, pero él refutó sus argumentos con razonamientos teológicos que demostraban tanto su sensatez como su creencia en Dios. Sin embargo, según plantearon intérpretes contemporáneos como el propio Calvino, nada de ello era capaz de revertir el decreto de reprobación⁸⁷.

Otro tipo de testimonio en el que se observaba la dificultad del discernimiento entre melancolía y aflicción de conciencia eran las autobiografías espirituales. Al respecto, Katharine Hodgkin advirtió que la distinción entre ambas condiciones perdió claridad hacia mediados del siglo XVII. Si en torno a 1610, Dionys Fitzherbert se preocupaba por aclarar que sus tribulaciones eran espirituales y no el resultado de un desequilibrio fisiológico, hacia mediados de la centuria, cuando “las expresiones extravagantes de fervor religioso se hicieron más familiares”, docenas de escritores como Hannah Allen, describieron su miseria y desesperación utilizando “el lenguaje de la melancolía, sin parecer especialmente preocupados acerca de si eso [podía] provocar un diagnóstico poco favorecedor”⁸⁸.

La melancolía adquiría otra connotación positiva en el contexto del esquema soteriológico protestante, especialmente calvinista, al ser asociada con el progreso en la fe. Esta concepción era diferente de la noción renacentista del genio porque no suponía ningún tipo de excepcionalidad individual ni contacto privilegiado con la divinidad. Por el contrario, se fundaba en la convicción de que “el drama de la vida interior, de pecado y regeneración, es atravesado esencialmente de la misma forma por todas las almas cristianas”⁸⁹. La melancolía, por lo tanto, pasaba a integrarse en el patrón de experiencias comunes al que se ajustaban las vidas retratadas en las autobiografías espirituales.

Judiciously Resolved By the Right Reverend Father in God, Dr. Thomas Barlow, Late Lord Bishop of Lincoln (London: Mrs. Davis, 1692).

87 Sobre el caso de Spiera, véanse M. Anne Overell, «The Exploitation of Francesco Spiera», *The Sixteenth Century Journal* 26, n.º 3 (1995): 619-37, doi:10.2307/2543142; M. Anne Overell, *Nicodemites: Faith and Concealment Between Italy and Tudor England* (Leiden - Boston: Brill, 2019), cap. 8. Con respecto a la recepción del caso en Inglaterra, véanse Michael MacDonald, «The Fearefull Estate of Francis Spira: Narrative, Identity, and Emotion in Early Modern England», *Journal of British Studies* 31, n.º 1 (1992): 32-61; Sullivan, *Beyond Melancholy*, 171-78.

88 Hodgkin, *Madness in Seventeenth-Century Autobiography*, 72-75.

89 *Ibid.*, 25.

Al calor de las controversias religiosas del siglo XVII, por lo tanto, la melancolía se convirtió en un terreno aún más complejo, atravesado por nuevos sentidos en disputa. Éstos hacían de cada acto de discernimiento una toma de posición acerca de debates teológicos y filosóficos más amplios. Allí concurrían al menos tres tipos de distinciones. Por un lado, respecto del diagnóstico, que suponía diferenciar a la melancolía —en tanto patología fisiológica— de la aflicción de conciencia. Por otro lado, el discernimiento de si las causas de la enfermedad eran inmanentes o trascendentes y, a su vez, si en este último caso, el *primum mobile* era el diablo, Dios o uno como instrumento del otro. Por último, la interpretación acerca de si la melancolía era una tentación para los justos y, por lo tanto, un signo de elección, o si por el contrario revelaba la posesión diabólica o la condenación del alma. Pero el conflicto no termina aquí, porque la forma en que los calvinistas integraron la melancolía como expresión de la aflicción saludable de los justos a su religiosidad estimuló una extensa literatura crítica del “entusiasmo” que merece ser abordada por separado.

1.4. Anatomía de una enfermedad subversiva

1.4.1. Robert Burton y la melancolía religiosa

Una mirada somera a la *Anatomy of Melancholy* es suficiente para advertir la complejidad creciente que había adquirido el concepto de melancolía a principios del siglo XVII. Su autor, Robert Burton (1577-1640), era *student*⁹⁰ y bibliotecario de Christ Church en Oxford y vicario de la iglesia de St. Thomas the Martyr en la misma ciudad. La obra, publicada por primera vez en 1621 y ampliada en cinco ediciones consecutivas hasta 1638, pretendía compendiar todo lo que había sido escrito acerca de la melancolía desde la Antigüedad⁹¹.

90 En Christ Church el término *student* designa lo que en otros *colleges* de Oxford y Cambridge se denomina *fellow*. Esto deriva de una particularidad que distingue a Christ Church, que es el único *college* que incluye una sede episcopal, la del obispo de Oxford. Por lo tanto, hasta el siglo XIX su cuerpo de gobierno no estaba compuesto por *fellows*, sino por el deán y el capítulo catedralicio.

91 La bibliografía sobre Robert Burton y su obra es abundante. Existen múltiples ediciones críticas de la *Anatomy of Melancholy* con estudios introductorios valiosos, entre ellos véanse Holbrook Jackson, «Introduction», en *The Anatomy of Melancholy*, de Robert Burton (London: J. M. Dent, 1932); Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. Thomas C. Faulkner, Nicolas K. Kiessling, y Rhonda L. Blair, 3 vols. (1621; reimp., Oxford: Oxford University Press, 1989); Pablo Maurette, «Introducción», en *Anatomía de la melancolía*, de Robert Burton (Buenos Aires: Winograd, 2008); Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. Angus Gowland (London: Penguin, 2020). Entre la bibliografía dedicada a Burton y la *Anatomy*, véanse Bergen Evans y George Joseph Mohr, *The Psychiatry of Robert Burton* (New York: Columbia University Press, 1944); William Randolph Mueller, *The Anatomy of Robert Burton's England* (Berkeley: University of California Press, 1952); Lawrence Babb, *Sanity in Bedlam: A Study of Robert Burton's Anatomy of Melancholy*. (East Lansing: Michigan State University Press, 1959); Ruth A. Fox, *The Tangled Chain: The Structure of Disorder in The Anatomy of Melancholy* (Berkeley: University of California Press, 1976); Philip Hoyt Holland, «Robert Burton's "Anatomy of Melancholy" and Menippean Satire, Humanist and English» (Ph.D., University of London, 1979); Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 95-99; Martin Heusser, *The Gilded Pill: A Study of the Reader-Writer Relationship in Robert Burton's Anatomy of Melancholy* (Tübingen: Stauffenburg, 1987); Nicolas K Kiessling, *The Library of Robert*

La *Anatomy* es una obra extensa y compleja, escrita en un estilo intencionalmente paradójico destinado a mantener activo al lector para conjurar su melancolía⁹². Sus primeras páginas están compuestas por un frontispicio y una serie de paratextos que anticipan el contenido de la obra, entre los cuales se incluye una extensa introducción enunciada por el *alter ego* de Burton, Demócrito Junior⁹³. Este apartado puede ser leído como un tratado filosófico autónomo, que reflexiona sobre la dimensión social de la melancolía y concluye con la proyección de una sociedad utópica anti-melancólica⁹⁴. Luego, la exploración anatómica procede como una disección, dividiendo el texto en tres particiones, cada una de las cuales está estructurada internamente en una jerarquía de secciones, miembros y subsecciones.

A diferencia de otros teólogos que, como se señaló más arriba, enfatizaban la dimensión espiritual de la melancolía y su origen trascendente, Burton dedicó mayor atención a las causas secundarias a través de las cuales actuaba la divinidad. Por lo tanto, si bien a lo largo de la *Anatomy* es posible encontrar explicaciones teológicas y recomendaciones pastorales, la mayor parte de la primera y la segunda partición están dedicadas a exponer los saberes de la medicina antigua y medieval. Esto llevó a algunos autores a ver la obra de Burton como un hito fundamental en el proceso de secularización de la enfermedad⁹⁵.

Este aspecto es relevante para comprender la forma en que Burton abordó la “melancolía religiosa” (*religious melancholy*, un término acuñado por él). De esto se ocupaba en la cuarta y última sección de la tercera partición de la *Anatomy* dedicada a la melancolía amorosa. La categoría inventada por Burton remitía a una condición causada por un exceso o por un déficit de amor a

Burton (Oxford: Oxford Bibliographical Society, 1988); Stanley W. Jackson, «Robert Burton and Psychological Healing», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 44, n.º 2 (1989): 160-78; Simonazzi, *La malattia inglese*, cap. 1; Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*; Claire Crignon-De Oliveira, *De la mélancolie à l'enthousiasme. Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713)* (Paris: H. Champion, 2006); Mary Ann Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England. Reading The Anatomy of Melancholy* (New York: Cambridge University Press, 2010); Stephanie Shirilan, *Robert Burton and the Transformative Powers of Melancholy* (Farnham: Ashgate, 2015).

92 Tal es la tesis de Heusser, *The Gilded Pill*; véanse también Fox, *The Tangled Chain*; Simonazzi, *La malattia inglese*, 56; Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England*. Por su parte, Lawrence Babb ha señalado que las confusiones que produce la *Anatomy* tienen que ver con la superposición de dos proyectos de Burton: la escritura de un tratado médico sobre la melancolía y la crítica de las costumbres y los comportamientos humanos. Véase Babb, *Sanity in Bedlam*; Simonazzi, *La malattia inglese*, 59. Respecto del estilo y la estructura de la *Anatomy* también es relevante la apropiación de Burton del método de Pierre de la Ramée, que se advierte especialmente en su incorporación de cuadros sinópticos. Véase David Renaker, «Robert Burton and Ramist Method», *Renaissance Quarterly* 24, n.º 2 (1971): 210-20; Simonazzi, *La malattia inglese*, 61-63. Más recientemente, Stephanie Shirilan ha propuesto a partir de un análisis estilístico que la *Anatomy* es un *cento*, un pastiche de textos prestados y citas distorsionadas dispuestos de manera subversiva que transforma a la melancolía de una enfermedad a una suerte de privilegio espiritual vinculado a la impresionabilidad de la imaginación melancólica. Véase Shirilan, *Robert Burton and the Transformative Powers of Melancholy*.

93 Sobre la figura de Demócrito, véase el Capítulo 5.

94 Simonazzi, *La malattia inglese*, 67-75.

95 *Ibid.*, 60. Véase también *infra* la opinión de Michael Heyd al respecto. La discusión historiográfica sobre la secularización de la melancolía será desarrollada más extensamente en el Capítulo 4.

Dios. El primero de estos elementos producía el fervor ciego, la superstición y el convencimiento de la inspiración divina, mientras que el otro era la causa del escepticismo, el ateísmo y la desesperación.

Angus Gowland señala que es en esta sección que “el carácter del libro como una consideración de los problemas urgentes generados por el clima intelectual y político de Europa tal como se manifestaban en la Inglaterra de los primeros Estuardo se pone en foco”⁹⁶. Allí, “Burton explotaba la flexibilidad de sus recursos conceptuales humanistas y advertía el potencial polémico de la teoría médico-científica de la melancolía para crear una respuesta política completamente desarrollada a la patología espiritual que consideraba que había arraigado en Inglaterra”⁹⁷. El oxoniense introducía el tema describiendo la imagen vívida de un mundo enloquecido:

Si se me permite, pondré brevemente ante vuestros ojos un océano estupendo, vasto e infinito de locura y estulticia; un mar lleno de monstruos aterradores, formas toscas, olas rugientes, tempestades, y calmas de sirenas, mares felices, horrible desdicha, tales comedias y tragedias, tan absurdas y ridículas, más para compadecerse o burlarse, o quizás para ser creídas, pero que a diario vemos aún practicadas en nuestros días, ejemplos nuevos, *nova novitia*, nuevos objetos de desdicha y locura de este tipo aún son representadas frente a nosotros, en el exterior, en casa, en medio de nosotros, en nuestros pechos⁹⁸.

El detallado estudio de Gowland muestra cómo Burton fue ampliando progresivamente esta sección en las distintas ediciones de la *Anatomy* en relación con el contexto de la Guerra de los Treinta Años y con la creciente conflictividad política y religiosa en las décadas de 1620 y 1630 en Inglaterra⁹⁹. El historiador se cuida de no encasillar a Burton bajo el rótulo de “anglicano” — término que surgiría con la Restauración de 1660 pero que adquiriría buena parte de su sentido actual en el siglo XIX— y de no adjudicarle *a priori* las opiniones políticas y teológicas a las que éste remite¹⁰⁰. Sin embargo, su análisis muestra que a lo largo de las versiones sucesivas de la *Anatomy*, el oxoniense esgrimía argumentos cada vez más a tono con la línea impulsada por William Laud, canciller de Oxford en 1630 y Arzobispo de Canterbury desde 1633.

La sección sobre la melancolía religiosa aparecía principalmente como una crítica a los excesos del catolicismo y el calvinismo y, por lo tanto, como parte de la búsqueda de una *via media* entre Roma y Ginebra. Este argumento, que luego de la Restauración se convertiría en una de las

96 Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, 139.

97 Ibid.

98 “Give me but a little leave, and I will set before your eyes in brief a stupend, vast, infinite ocean of incredible madness and folly; a sea full of fearful monsters, uncouth shapes, roaring waves, tempests, and siren calms, halcyonian seas, unspeakable misery, such comedies and tragedies, such absurd and ridiculous, more to be pitied or derided, or may be believed, but that we daily see the same still practised in our days, fresh examples, *nova novitia*, fresh objects of misery and madness in this kind that are still represented unto us, abroad, at home, in the midst of us, in our bosoms”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 313 (3.4.II).

99 Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, cap. 3.

100 Ibid., 141. Sobre los usos del término “anglicanismo” en la historiografía, véase el Capítulo 4.

marcas de identidad de la Iglesia de Inglaterra, era por entonces consustancial con el proyecto de Carlos I y Laud de construir una iglesia nacional bajo la soberanía del monarca que volviera a las condiciones de la primera reforma¹⁰¹.

Por su parte, en las críticas de Burton al calvinismo en particular también aparecían *tropos* de la época, como el conflicto que surgió hacia la segunda década del siglo XVII acerca de la prioridad de la plegaria y la predicación¹⁰². Sin embargo, el cuestionamiento principal tenía que ver con la doctrina de la predestinación y con la desesperación que resultaba del intento de escrutar el decreto divino. Para Burton, una de las causas principales de la melancolía religiosa eran los tortuosos exámenes mediante los cuales los calvinistas buscaban discernir si habían sido elegidos. Por lo tanto, relativizaba las diferencias que otros teólogos aludidos anteriormente establecían entre melancolía y aflicción de conciencia. Es en relación con este tema que aparecía, cerca del final de la obra, la primera alusión al arminianismo:

Esta curiosidad furiosa, especulación innecesaria, meditación infructuosa acerca de la elección, la reprobación, el libre albedrío, la gracia, tales lugares de las Escrituras concebidos absurdamente, todavía atormentan, y crucifican las almas de demasiados [hombres] y ponen a todo el mundo en desacuerdo. Para evitar estas inconveniencias y calmar sus mentes angustiadas, para mitigar aquellos aforismos divinos (aunque en otro extremo) nuestros recientes arminianos han revivido aquella doctrina verosímil de la gracia universal, que muchos Padres, nuestros recientes luteranos y los papistas modernos aún sostienen, que tenemos libre albedrío y que la gracia es común para todos aquellos que crean¹⁰³.

De acuerdo con Gowland, el de Burton no era un apoyo doctrinal del arminianismo, sino que se oponía a las especulaciones vanas acerca de la predestinación por el daño psicológico que estas producían. Su hipótesis es que esta postura se basaba en buena medida en la crítica humanista tradicional a la escolástica y en las obras de algunos teólogos luteranos como Niels Hemmingsen, Aegidius Hunnius, David Chytraeus y sobre todo Philip Melancthon¹⁰⁴.

El análisis contextual de Gowland permite ver hasta qué punto la participación de Burton en las controversias religiosas de su época era consistente con el rumbo que la Iglesia de Inglaterra fue

101 Ibid., 150 y 159-60.

102 Los calvinistas ponían en primer plano la predicación de sermones, mientras que el grupo que Gowland llama “conformistas avant-garde” priorizaban la plegaria, enfatizando el ceremonialismo y el sacerdocio (Ibid., 145-46.). En las ediciones sucesivas de la *Anatomy*, Burton fue agregando referencias críticas a los predicadores calvinistas (Ibid., 170-71.). Sobre la polémica entre predicación y plegaria, véase también Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (1964; reimp., London: Verso, 2018), cap. 2.

103 “[...] this furious curiosity, needless speculation, fruitless meditation about election, reprobation, free will, grace, such places of Scripture preposterously conceived, torment still, and crucify the souls of too many and set all the world together by the ears. To avoid which inconveniences, and to settle their distressed mindes, to mitigate those divine aphorisms (though in another extreame some), our late Arminians have revived that plausible doctrine of universal grace, which many Fathers, our late Lutherans and modern Papists do still maintain, that we have free will of ourselves, and that grace is common to all that will believe.”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 421 (3.4.2.6).

104 Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, 185 y 198-200. Véase también la nota 66.

adoptando en los reinados de Jacobo y Carlos. La innovación del oxoniense fue “integrar una posición básicamente polémica dentro de un marco médico-científico —una estrategia fundada en su empleo continuo de tópicos neo-galénicos— y anclar esta perspectiva en su argumento moral-psicológico acerca de la melancolía, de modo que proveía a su intervención en el conflicto religioso contemporáneo una racionalidad filosófica humanista”¹⁰⁵.

Michael Heyd también destacó esta novedad, aunque enfatizó su aspecto secularizador: “la incorporación que Burton hizo de la larga tradición médica sobre la melancolía dentro de una polémica contra los puritanos radicales y los monjes católicos, le otorgó un nuevo impulso a la ‘recesión’ del mundo sobrenatural”.¹⁰⁶ El teólogo reconocía que “el *primum mobile* [...], y primer motor de toda superstición, es el diablo”¹⁰⁷. Roy Porter, de hecho, en contra de las interpretaciones que subestiman la demonología de Burton, sostiene que esta creencia era sincera y que explica el tono más oscuro que adquiría abruptamente la sección dedicada a la melancolía religiosa¹⁰⁸. Sin embargo, el maligno actuaba a través de las causas secundarias, y concentrarse en ellas, es decir, “en la melancolía como un medio natural a través del cual el diablo actuaba, significaba que la dimensión sobrenatural era empujada hacia atrás”¹⁰⁹. Este proceso sería acentuado por la generación siguiente de teólogos que vivirían la revolución y la guerra civil. Es preciso, no obstante, mencionar la salvedad hecha por Jeremy Schmidt, acerca de que esta minimización de la influencia de las potencias sobrenaturales y preternaturales en la vida cotidiana de los individuos no negaba que la melancolía suponía un conflicto espiritual que requería del acompañamiento pastoral¹¹⁰. Este aspecto será explorado en mayor detalle en el Capítulo 4.

1.4.2. *La melancolía de los entusiastas*

Si la idea de una melancolía religiosa estaba estrechamente vinculada con las querellas teológicas de los períodos jacobeo y carolino, su relevancia polémica se incrementó en tiempos de la revolución inglesa. La multiplicación de sectas que reivindicaban y afirmaban el contacto directo de los individuos con la divinidad supuso una amenaza para la autoridad de la Corona y la Iglesia de Inglaterra, tanto en términos políticos como epistemológicos. La crítica y la ridiculización del entusiasmo constituyeron elementos centrales de la ofensiva política de los realistas y la jerarquía

105 Ibid., 160.

106 Michael Heyd, «*Be Sober and Reasonable*». *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden - New York - Köln: Brill, 1995), 70.

107 Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 325 (3.4.1.2).

108 Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 63-66.

109 Heyd, *Be Sober and Reasonable*, 70.

110 En virtud de ello, Schmidt propone hablar de “espiritualización” en vez de “secularización” de la melancolía, Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 85 y 136.

eclesiástica, y luego de la Restauración, se convirtieron en un rasgo dominante de la cultura hegemónica británica¹¹¹.

Desde la antigüedad, el término “entusiasmo” remitía fundamentalmente a la inspiración divina, la absorción de un aliento o aire sobrenatural¹¹². Esta experiencia de comunión íntima y personal con la divinidad implicaba, como en el caso de las pitonisas delficas, el acceso a ciertas capacidades extraordinarias, como la profecía, la taumaturgia o la glosolalia (don de lenguas). En tiempos de la Reforma, la palabra comenzó a utilizarse en forma despectiva para referirse al fenómeno de la reforma radical: la proliferación efervescente de sectas, como los anabaptistas, cuyos miembros afirmaban estar inspirados por el Espíritu Santo, tener una relación inmediata con Dios y ser los destinatarios de una revelación personal más auténtica que la del texto bíblico. A diferencia del misticismo, que implicaba un proceso gradual entre el despertar y la unión con la divinidad, el entusiasmo suponía un arrebató repentino¹¹³. Sin embargo, esta distinción no impedía que unos y otros fueran agrupados bajo el mismo epíteto¹¹⁴.

La acusación de entusiasta remitía, por lo tanto, a la subversión de la autoridad eclesiástica y el orden social. Los críticos consideraban a los entusiastas como fanáticos, ignorantes, hipócritas y, lo peor de todo, antinomistas. Las guerras de religión en toda Europa pusieron de relieve que la defensa de la autoridad eclesiástica y la defensa del orden social y político eran una misma cosa. Por lo tanto, discernir si el entusiasmo era causado por Dios, por el diablo, o si era un mero engaño, era un problema tanto teológico como político¹¹⁵. De hecho, John Pocock ha subrayado su

111 Para un panorama general sobre el entusiasmo en la Inglaterra temprano-moderna, con especial énfasis en el rol de la profecía y el milenarismo, su ampliación durante el período revolucionario y su relativa declinación a partir de la Restauración, véase Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1991, cap. 5 especialmente pp. 164-173. Thomas entiende al creciente escepticismo hacia el entusiasmo religioso desde mediados del siglo XVII como parte del proceso de decadencia de la magia, vinculado al más general “desencantamiento del mundo” del que habló Max Weber. Véanse *Ibid.*, cap. 22 especialmente pp. 771 y 786. Para una contextualización historiográfica de estas interpretaciones en relación con la historia de la melancolía, véase el Capítulo 4.

112 Sobre la etimología y la historia del concepto de entusiasmo, véase el Glosario crítico.

113 Joe Lee Davis, «Mystical Versus Enthusiastic Sensibility», *Journal of the History of Ideas* 4, n.º 3 (1943): 301-19, doi:10.2307/2707256.

114 Véase Liam Peter Temple, *Mysticism in Early Modern England* (Woodbridge: The Boydell Press, 2019), cap. 3.

115 Sobre el entusiasmo y el discurso anti-entusiasta, con especial énfasis en Inglaterra, véanse George Williamson, «The Restoration Revolt Against Enthusiasm», *Studies in Philology* 30, n.º 4 (1933): 571-603; Ronald Arbuthnott Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries* (Oxford: Oxford University Press, 1950); George Rosen, «Enthusiasm: “A Dark Lanthorn of the Spirit”», *Bulletin of the History of Medicine* 42, n.º 5 (1968): 393-421; Susie I. Tucker, *Enthusiasm: A Study in Semantic Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Michael Heyd, «The Reaction to Enthusiasm in the Seventeenth Century: Towards an Integrative Approach», *The Journal of Modern History* 53, n.º 2 (1981): 258-80; George I. Mavrodes, «Enthusiasm», *International Journal for Philosophy of Religion* 25, n.º 3 (1989): 171-86; Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, 160-69; Heyd, *Be Sober and Reasonable*; John G. A. Pocock, «Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment», *Huntington Library Quarterly* 60, n.º 1/2 (1997): 7-28; Lawrence Eliot Klein, «Sociability, Solitude, and Enthusiasm», *The Huntington Library Quarterly* 60, n.º 1 (1997): 153-77; Lawrence Eliot Klein y Anthony J. La Vopa, eds., *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850* (San Marino: Huntington Library, 1998); Nigel Smith, «Enthusiasm and Enlightenment: Of Food, Filth, and Slavery», en *The Country and the City Revisited: England and the Politics of Culture, 1550-1850*, ed. Gerald MacLean, Donna

relevancia indicando que, en la medida en que la prevención de nuevas conflagraciones fratricidas se convirtió en una preocupación central de los distintos movimientos ilustrados europeos, el entusiasmo constituyó la antítesis (*anti-self*) de la Ilustración¹¹⁶.

En Inglaterra, si bien el discurso anti-entusiasta reconoce antecedentes (por ejemplo en Burton), tuvo su mayor desarrollo a partir de los últimos años del protectorado de Oliver Cromwell. La amenaza que el cuestionamiento de la jerarquía eclesiástica suponía para la soberanía real ya había sido expresada con anterioridad por el rey Jacobo I en Hampton Court con su lema “*no bishop, no king*” (“sin obispo no hay rey”)¹¹⁷. Sin embargo, el horror producido por la ejecución de su hijo, Carlos I, y la violencia de los años de la guerra civil hicieron patente para las clases dominantes el peligro que suponía la cancelación de la autoridad y que cada sujeto consagrara a su conciencia como tribunal supremo de la moral. De ello brotó una sensibilidad hacia el problema del orden, vinculada con el temor al disenso, una de cuyas expresiones más elocuentes es la obra de Thomas Hobbes¹¹⁸.

Es preciso destacar dos aspectos del derrotero del discurso anti-entusiasta inglés. En primer lugar, el surgimiento de la idea de que el entusiasmo podía tener causas naturales. Es decir, que fenómenos como las visiones, los desmayos, las convulsiones, o la glosolalia, que los disidentes atribuían a la inspiración divina, y otros teólogos a la posesión diabólica o al engaño, podían originarse en una patología: la melancolía. En esta medicalización del entusiasmo, el concepto de

Landry, y Joseph P. Ward (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 106-18; Crignon-De Oliveira, *De la mélancolie à l'enthousiasme*; Lionel Laborie, *Enlightening Enthusiasm: Prophecy and Religious Experience in Early Eighteenth-Century England* (Oxford: Oxford University Press, 2015); Para un análisis del caso español que pone en perspectiva los enfoques centrados en el protestantismo, véase Andrew Keitt, «Religious Enthusiasm, the Spanish Inquisition, and the Disenchantment of the World», *Journal of the History of Ideas* 65, n.º 2 (2004): 231-50; Para un estudio sobre la historia del concepto a partir del siglo XIX centrada en Alemania, véase Monique Scheer, *Enthusiasm. Emotional Practices of Conviction in Modern Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

116 Véase Pocock, «Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment». Roy Porter expresa una idea similar al indicar que la ideología ilustrada de las élites cosmopolitas europeas repudiaron exhaustivamente la cultura del terror característica de la “era de la melancolía” que coincidió con la “crisis general” del barroco. Véase Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 66.

117 La frase de Jacobo I fue pronunciada en la conferencia de Hampton Court en 1604, donde el rey se reunió con representantes de la Iglesia de Inglaterra en respuesta a las demandas de reformas que los ministros calvinistas habían hecho en la *Millenary Petition*. El monarca se opuso a una modificación de la estructura episcopal de la Iglesia y a su reemplazo por una forma de organización presbiteriana. Al respecto, véanse Patrick Collinson, «The Jacobean Religious Settlement: The Hampton Court Conference», en *Before the English Civil War: Essays on Early Stuart Politics and Government*, ed. Howard Tomlinson (New York: Macmillan, 1983), 27-52; William Brown Patterson, *King James VI and I and the Reunion of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), cap. 2; Charles W. A. Prior, *Defining the Jacobean Church. The Politics of Religious Controversy, 1603-1625* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

118 Véanse Koselleck, *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, 37-49; Shapin y Schaffer, *El Leviathan y la bomba de vacío*, 125-62.

“melancolía religiosa” de Burton representó un papel determinante, que influyó fuertemente en los polemistas posteriores¹¹⁹.

En segundo lugar, es preciso destacar que el término “entusiasmo” fue ampliando su alcance. Como se verá en seguida, su uso no hacía referencia solamente a los principales adversarios del sector conformista de la Iglesia de Inglaterra (católicos, puritanos y miembros de las diversas sectas radicales), sino también a ateos, deístas y filósofos esotéricos. Además, pronto se extendió hacia otras controversias donde el problema del acceso a la verdad y las fuentes de autoridad se asociaba con la preocupación por el consenso y la conservación del orden. Así, el término ingresó en los debates acerca de la nueva filosofía natural y también dio expresión a las sospechas crecientes contra los estilos retóricos ornamentados de quienes abogaban por un lenguaje más simple y transparente¹²⁰. En la década de 1680, el entusiasmo estaba asociado con los Whigs y sus partidarios disidentes, y durante el siglo XVIII se convirtió en el insulto por excelencia¹²¹.

Del amplio universo de textos que criticaban al entusiasmo en Inglaterra, es preciso detenerse en dos que se publicaron con un año de diferencia y tuvieron una influencia profunda en la asociación de ese fenómeno con la melancolía. El primero de ellos es *A Treatise Concerning Enthusiasme* (1655) de Méric Casaubon (1599-1671)¹²². Su autor era un clérigo de la Iglesia de Inglaterra nacido en Ginebra. Hijo del reputado erudito Isaac Casaubon —quien en 1614 había demostrado que el *Corpus Hermeticum* no era obra de un antiguo sacerdote egipcio¹²³—, estuvo en Oxford, donde probablemente haya conocido a Burton, y llegó a ser prebendado de Canterbury en 1628. Alineado con el sector arminiano de la Iglesia, en la década de 1650 perdió su cargo y recaló en la célebre biblioteca Cotton. Allí escribió su tratado sobre el entusiasmo, cuyo subtítulo explicaba: “en tanto es un efecto de la naturaleza, pero es confundido por muchos como inspiración divina o posesión diabólica”.

119 Heyd, *Be Sober and Reasonable*, 64-71.

120 Véase *ibid.*, 5-6 y cap. 5; la influencia que tuvo la crítica del entusiasmo de la Restauración en la retórica y el estilo neoclásicos fue destacada tempranamente por Williamson, «The Restoration Revolt Against Enthusiasm»; respecto de la filosofía natural, véanse las acusaciones mutuas de entusiasmo entre Robert Boyle y Thomas Hobbes en Shapin y Schaffer, *El Leviathan y la bomba de vacío*.

121 Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, 165; Laborie, *Enlightening Enthusiasm*, 4. Laborie muestra también que durante el siglo XVIII, el surgimiento de nuevos grupos religiosos considerados entusiastas como los Profetas Franceses, los Shakers y los Metodistas, renovó los temores de las clases gobernantes y mostró los límites de la tolerancia del régimen político post-1688.

122 Meric Casaubon, *A Treatise Concerning Enthusiasme, As it is an Effect of Nature: but is mistaken by many for either Divine Inspiration, or Diabolical Possession* (London: R. D., 1655).

123 Véase Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 170. Yates llega a plantear que la obra de Isaac Casaubon es un parteaguas que separa al Renacimiento del mundo moderno (*Ibid.*, 398.). Sobre la labor erudita de Casaubon, véase también Anthony Grafton y Joanna Weinberg, «*I Have Always Loved the Holy Tongue*». *Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship* (Cambridge, MA - London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

Casaubon reconocía la existencia de un entusiasmo genuinamente sobrenatural. En 1659, a pedido de sir Thomas Cotton, editó y escribió un prólogo al diario espiritual de John Dee donde afirmaba que éste, al igual que Johannes Trithemius y Paracelso, había sido inspirado por el demonio¹²⁴. Ese texto, de acuerdo con Frances Yates, destruyó la reputación del matemático y esoterista por los próximos trescientos años¹²⁵. Sin embargo, en el *Treatise* de 1655 su interés había sido demostrar que la forma más frecuente del entusiasmo era la natural, que tenía una causa específica: la melancolía. Este “entusiasmo natural” era clasificado en nueve especies: adivinatorio, contemplativo y filosófico, retórico, poético, suplicatorio, musical, marcial, erótico/amatorio y mecánico¹²⁶. De éstas sólo trató las primeras cinco. Medio siglo más tarde, Jonathan Swift completaría en tono satírico un análisis de la novena en *A Discourse Concerning the Mechanical Operation of the Spirit*¹²⁷.

El *Treatise* de Casaubon implicó un desplazamiento con respecto a la tradición anterior en la medida en que no consideraba a los entusiastas hipócritas o farsantes, sino víctimas de una enfermedad mental. Sin embargo, su análisis no profundizaba en la discusión médica. Ésta

124 John Dee, *A True & Faithfull Relation of What Passed for many Yeers Between Dr. John Dee ... and Some Spirits, etc.*, ed. Meric Casaubon (London: D. Maxwell, 1659).

125 Frances A. Yates, *El iluminismo rosacruz* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 232; Michael R. G. Spiller, *Concerning Natural Experimental Philosophie. Meric Casaubon and the Royal Society* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1980), 7-8. Yates ubica el prólogo de Casaubon en un contexto en que los filósofos naturales de Oxford que posteriormente integrarían la Royal Society intentaban distanciarse de las potenciales acusaciones de entusiasmo y ejercicio de la magia que pudieran recaer sobre ellos. En la extensa bibliografía acerca de los orígenes de la Royal Society tuvo un lugar relevante el debate acerca de si sus antecedentes debían buscarse, como postulaba Thomas Sprat en su *History of the Royal Society* (1667), en el contexto “realista” de Oxford o en el Londres “parlamentario” como se desprende de *A Defence of the Royal Society* (1678) de John Wallis. Los argumentos clásicos de esta polémica historiográfica fueron desarrollados en Douglas McKie, «The Origins and Foundation of the Royal Society of London», *Notes and Records of the Royal Society of London* 15 (1960): 1-37; Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 1965), cap. 3; Margery Purver, *The Royal Society: Concept and Creation* (London: Routledge & Kegan Paul, 1967); P. M. Rattansi, «The Intellectual Origins of the Royal Society», *Notes and Records of the Royal Society of London* 23, n.º 2 (1968): 129-43; Christopher Hill, «The Intellectual Origins of the Royal Society. London and Oxford», *Notes and Records of the Royal Society of London* 23, n.º 2 (1968): 144-56; A. Rupert Hall y Marie Boas Hall, «The Intellectual Origins of the Royal Society. London and Oxford», *Notes and Records of the Royal Society of London* 23, n.º 2 (1968): 157-68; Charles Webster, «The Origins of the Royal Society», *History of Science* 6 (1968): 106; Más recientemente el debate fue abordado por Mordechai Feingold, «The Origins of the Royal Society Revisited», en *The Practice of Reform in Health, Medicine, and Science, 1500-2000: Essays for Charles Webster*, ed. Charles Webster, Margaret Pelling, y Scott Mandelbrote (Aldershot: Ashgate, 2005), 167-83; Jason M. Rampelt, «The Last Word: John Wallis on the Origin of the Royal Society», *History of Science* 46, n.º 2 (1 de junio de 2008): 177-201. Sobre el período, véanse también Charles Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626-1660* (London: Duckworth, 1975); Robert Gregg Frank, *Harvey and the Oxford Physiologists: A Study of Scientific Ideas* (Berkeley: University of California Press, 1980); Michael Hunter, *Science and Society in Restoration England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

126 Casaubon, *A Treatise Concerning Enthusiasme*, 17-18.

127 Jonathan Swift, «A Discourse Concerning the Mechanical Operation of the Spirit. In a Letter to a Friend. A Fragment.», en *Major Works*, ed. Angus Ross y David Woolley (Oxford: Oxford University Press, 2008), 165-80; véanse también Phillip Harth, *Swift and Anglican Rationalism: The Religious Background of A Tale of a Tub* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 74; Thomas L. Canavan, «Robert Burton, Jonathan Swift, and the Tradition of Anti-Puritan Invective», *Journal of the History of Ideas* 34, n.º 2 (1973): 234.

aparecería más explícitamente en un texto publicado un año más tarde: *Enthusiasmus Triumphatus; or A Brief Discourse of The Nature, Causes, Kinds, and Cure of Enthusiasm* (1656).

Su autor era Henry More (1614-1687), un reconocido filósofo de la escuela platónica de Cambridge¹²⁸. Nacido en el seno de una familia calvinista en 1614, desarrolló la mayor parte de su carrera en Christ's College, donde había sido *fellow* su tío Gabriel More. Fue amigo del puritano promotor de reformas científicas Samuel Hartlib, a través de quien conoció a Robert Boyle y John Beale, y estableció correspondencia con René Descartes. Inicialmente abrazó el cartesianismo, pero luego se distanció de él por considerar que el mecanicismo era insuficiente para dar cuenta de los fenómenos naturales sin una pneumatología o ciencia de los espíritus. Fue un miembro temprano pero poco activo de la Royal Society y empleó los resultados de los experimentos con la bomba de vacío para fundamentar la existencia de los espíritus y de un Espíritu de la Naturaleza, lo cual derivó en un conocido debate con Boyle¹²⁹. En 1656, publicó *Enthusiasmus Triumphatus* que, en rigor, era una reedición de una controversia que había sostenido en 1650 y 1651 con el esoterista y traductor de los manifiestos rosacruces, Thomas Vaughan, a la cual le agregó un prólogo general acerca del entusiasmo¹³⁰.

More asociaba el entusiasmo con la melancolía hipocondríaca, una de las tres especies en que estaba clasificada la enfermedad según una tradición que se remontaba a Rufo de Éfeso y Galeno y

128 Se conoce como platónicos de Cambridge (*Cambridge Platonists*) a un grupo de pensadores y teólogos en su mayoría de esa universidad que en el siglo XVII compartieron una serie de preocupaciones religiosas y filosóficas. Además de More, sus miembros más reconocidos eran Benjamin Whichcote, John Smith y Ralph Cudworth. Todos ellos procedían de familias calvinistas pero, influenciados por el contexto turbulento de las guerras de religión y la guerra civil inglesa, rechazaron los dogmatismos en los que habían sido educados. Propusieron en cambio un esquema teológico racional basado en una serie de autores platónicos clásicos y cristianos que hacía énfasis en la moral y en aquellos principios fundamentales que eran comunes a todos los protestantes. Esta postura sería conocida también, especialmente después de la Restauración, como latitudinarianismo. Al respecto, véanse G. A. Rogers, Jean-Michel Vienne, y Yves Charles Zarka, *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion* (Dordrecht: Springer, 1997), ix-xi; Robert Crocker, *Henry More, 1614-1687: A Biography of the Cambridge Platonist* (Dordrecht: Springer, 2003), xvii-xxiv y cap. 6.

129 Daniel Clifford Fouke, *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More: Religious Meaning and the Psychology of Delusion* (Leiden - New York - Köln: Brill, 1997), cap. 1; Sobre el debate entre More y Boyle, véase Shapin y Schaffer, *El Leviathan y la bomba de vacío*, 285-307.

130 Sobre la polémica con Vaughan, véanse Frederic B. Burnham, «The More-Vaughan Controversy: The Revolt Against Philosophical Enthusiasm», *Journal of the History of Ideas* 35, n.º 1 (1974): 33-49; Noel L. Brann, «The Conflict between Reason and Magic in Seventeenth-Century England: A Case Study of the Vaughan-More Debate», *Huntington Library Quarterly* 43, n.º 2 (1980): 103-26; Fouke, *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More*, cap. 3 y 4; Crocker, *Henry More, 1614-1687*, cap. 4. Sobre Vaughan, véase también Yates, *El iluminismo rosacruz*, 229. Los textos de More, así como la edición que Casaubon hizo del diario de Dee, dan cuenta de que en aquellos años el concepto de “entusiasmo” era central en las polémicas con los esoteristas. Debe tenerse en cuenta que entre 1650 y 1680 se publicaron más libros de alquimia en inglés que en cualquier otro período anterior o posterior. Véanse John Ferguson, *Some English Alchemical Books: Being an Address Delivered to The Alchemical Society on Friday, October 10th, 1913* (London: The Alchemical Society, 1913), 5; Fouke, *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More*, 52. Sobre las preocupaciones e incursiones esotéricas de More y los platónicos de Cambridge, véase Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 423-31.

que había sido retomada por Burton¹³¹. Según su procedencia, la melancolía podía surgir en la cabeza vinculada con el cerebro, en todo el cuerpo asociada con la sangre, o en el hipocondrio, la región media del cuerpo debajo de las costillas, en relación con el hígado, el bazo o el mesenterio. La propuesta de More introducía un cambio con respecto a Burton, pues éste había visto a la melancolía religiosa como una variedad de la amorosa a la cual, a su vez, incluía dentro del tipo asociado con la cabeza¹³².

La melancolía hipocondríaca, también llamada ventosa o flatulenta, estaba estrechamente vinculada con los problemas digestivos que, en palabras de Burton, generaban “vapores flatulentos que ascienden al cerebro, que perturban la imaginación, y causan miedo, tristeza, torpeza, pesadez, y muchas ideas y quimeras terribles”¹³³. Esta cualidad se prestaba fácilmente a la analogía neumática con el espíritu que inspiraba a los entusiastas, y More estableció la relación explícitamente al señalar que “el espíritu, pues, que mueve al *entusiasta* de manera tan maravillosa no es nada más que la *flatulencia* propia de la complexión *melancólica* que se eleva desde el humor *hipocondríaco*”¹³⁴.

Por otro lado, More clasificaba el entusiasmo en dos tipos: político y filosófico¹³⁵. Al primero lo vinculaba con los fundadores de sectas puritanas, que se creían llamados a proclamar la creación de una sociedad de santos. El segundo, en cambio, hacía referencia a las especulaciones filosóficas de los ocultistas como Vaughan. En ambos casos, la melancolía de los entusiastas actuaba afectando su imaginación, una de las facultades del alma que “aunque esté hasta cierto punto en nuestro control, como lo está la *respiración*, también funciona sin nuestro permiso, como ya he demostrado:

131 Véanse Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades (De Locis Affectis)*, trad. Salud Andrés Aparicio (Madrid: Gredos, 1997), lib. 3 cap. 10; Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 174-77 (I.I.3.4). Sobre la melancolía en Rufo de Éfeso, véanse Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 1979, 48-55; Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 35-39; Amal Mohamed Abdullah Abou-Aly, «The Medical Writings of Rufus of Ephesus.» (PhD thesis, University College, University of London, 1992); Peter Toohey, «Rufus of Ephesus and the Tradition of the Melancholy Thinker», en *On Melancholy*, de Rufus of Ephesus, ed. Peter E Pormann, Rufus of Ephesus (Tübingen: Mohr Siebeck GmbH and Co., 2008), 221-44. Algunos avatares de la melancolía hipocondríaca son abordados en las páginas siguientes, en el capítulo 3 y en el Glosario crítico, pero para una valiosa síntesis de largo plazo véase Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, cap. 11.

132 Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 175-76.

133 “[...] windy vapours ascend up to the brain, which trouble the imagination, and cause fear, sorrow, dullness, heaviness, many terrible conceits and chimeras [...]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 1989, 412. André Du Laurens, a quien Burton citaba abundantemente, distinguía tres tipos de melancolía hipocondríaca: una causada por la melancolía natural (es decir, la bilis negra) que al incrementarse y quedarse sin espacio, se calentaba; otra generada por la melancolía no natural, atrabiliaria o adusta (el residuo caliente de la combustión de otro humor); y una tercera causada por la mezcla de la flema u otras crudezas con la bilis amarilla. Véanse André Du Laurens, *A Discourse on the Preservation of Sight: of Melancholike Diseases; or Rheumes, and of Old Age*, trad. Richard Surphlet (London: Ralph Jackson, 1599), 128; Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 276-77.

134 “The Spirit then, that wings the *Enthusiast* in such a wonderful manner, is nothing else but that *Flatulency* which is in the *Melancholy* complexion, and rises out of the *Hypochondriacal* humour [...]”, Henry More, «*Enthusiasmus Triumphatus; or A Brief Discourse of The Nature, Causes, Kinds, and Cure of Enthusiasm*», en *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr. Henry More* (1656; reimp., London: James Flesher, 1662), 12.

135 *Ibid.*, 22.

y así los hombres se vuelven locos y fanáticos lo quieran o no”¹³⁶. Ellos perdían la razón, entendida como “una compostura mental tan establecida y cautelosa que sospecha de cada fantasía altisonante y presuntuosa que intenta llevarse el consentimiento sin un examen prudente”¹³⁷. Esto se volvía verdaderamente peligroso cuando los entusiastas arrastraban a otros prosélitos con sus delirios¹³⁸.

El anti-entusiasmo de Casaubon y More tiene puntos de contacto con el escepticismo de Reginald Scot, quien veía a las brujas como víctimas de la melancolía. Esto podría conducir a ver a todos ellos como hitos de un pensamiento crecientemente secularizador y moderno, simplificando en exceso la tesis de Pocock del anti-entusiasmo como cuna de la Ilustración. Sin embargo, tanto para Casaubon como para More (y para Burton antes que ellos) el ateísmo y el escepticismo eran otra cara de la misma moneda. Ambos creían que existía un “entusiasmo verdadero”, además del causado por la melancolía. Como se ha mencionado, Casaubon acusaba al ya fallecido John Dee — a diferencia de More a su contemporáneo Vaughan— de haber sido inspirado por el demonio. El platónico de Cambridge, por su parte, uniría esfuerzos con Joseph Glanvill para recolectar evidencia empírica que probara la existencia de las brujas, los fantasmas y los demonios, la cual sería publicada en el libro de este último: *Saducismus Triumphatus: or, Full and Plain Evidence concerning Witches and Apparitions* (1681)¹³⁹.

En cualquier caso, más allá de las intenciones de los polemistas, hacia la segunda mitad del siglo XVII el lenguaje de la melancolía estaba cambiando. De la mano de teorías médicas novedosas y el desarrollo de nuevos espacios de sociabilidad política se transformaría el vocabulario y se agregarían otros sentidos en tensión con los antiguos.

1.5. De la melancolía al *spleen*

Desde el período isabelino la melancolía era un objeto polémico en Inglaterra. Las tensiones exploradas hasta aquí dan cuenta del estatuto paradójico de esta condición, caracterizada por extremos de placer y sufrimiento, creatividad e impotencia, retraimiento y extroversión, prestigio y vergüenza. Una ambivalencia que permitía expresar la ambigüedad del contacto con potencias

136 “[...] though it be in some sort in our power, as *Respiration* is, yet it will also work without our leave, as I have already demonstrated: and hence men become mad and fanaticall whether they will or no”, *Ibid.*, 5.

137 “[...] so settled and cautious a Composture of Mind as will suspect every high-flown & forward Fancy that endeavours to carry away the assent before deliberate examination [...]”, *Ibid.*, 38.

138 *Ibid.*

139 Véanse Brann, «The Conflict between Reason and Magic in Seventeenth-Century England», 112; Fouke, *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More*, 170-75; Sobre la campaña contra el saducismo, véase Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion 1250-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2010), cap. 17.

trascendentes, así como las utopías y los peligros que se abrían ante una sociedad europea embarcada en reformas y guerras religiosas. Precisamente esta ambigüedad semántica era la que permitía apropiaciones polémicas de la melancolía.

Hasta este punto, el análisis se ha concentrado en una serie de sentidos contradictorios que fueron desarrollándose en contextos polémicos diversos. Sin embargo, la propuesta de considerar la melancolía como un objeto discursivo más que como un concepto o un significante con múltiples significados invita a considerar otras dimensiones. En este apartado se abordan dos transformaciones que comenzaron a desarrollarse a partir de la Restauración, una en el vocabulario y otra en el estilo, que introdujeron cambios en la forma de hablar de la melancolía y afectaron los sentidos ya estudiados.

1.5.1. *El nuevo vocabulario médico*

Una de las novedades que se advierte en los textos ingleses desde aproximadamente el período de la Restauración es un cambio en el vocabulario. Hasta entonces, la melancolía era un concepto fundamental en la cultura inglesa que podía ser aplicado a un dominio amplio de sentidos. Sólo la palabra *melancholy* era capaz de capturar por sí misma toda la diversidad y la profundidad histórica de significados que Burton recopiló magistralmente en su *Anatomy*¹⁴⁰. En torno a 1660, es posible registrar una crisis del concepto de melancolía en la medida en que ese vocablo perdió valor relativo y surgieron otros términos que en algunos casos lo reemplazaron, produciendo un desplazamiento de sentido. No es que *melancholy* se hubiera dejado de usar. Podría incluso afirmarse lo contrario (véase el Gráfico 1¹⁴¹). Sin embargo, se la empleaba más frecuentemente como un adjetivo para describir una situación o estado de ánimo triste o preocupante de carácter pasajero, y menos como un sustantivo que remitiera a una condición médica específica¹⁴².

140 Según el esquema teórico de Reinhard Koselleck, esta es una de las propiedades que distinguen a las palabras de los conceptos históricos fundamentales, «Introducción al Diccionario», 101-2.

141 El gráfico no pretende ser una representación precisa ni exhaustiva de la realidad, en la medida en que los datos fueron construidos sobre un *corpus* cuya selección es arbitraria y sobre el cual el analista no tiene control. Además, está sujeto a posibles fallas técnicas, por ejemplo en el sistema de reconocimiento óptico de caracteres (OCR) de Google que tiende a ser más impreciso con las tipografías de los libros más antiguos. No obstante, como ejercicio rudimentario de lectura distante, sirve para mostrar que el uso de la palabra “melancholy” no declina a lo largo del siglo XVIII, sino que incluso parece aumentar. Acerca del funcionamiento de Google Ngram Viewer, véase Jean-Baptiste Michel et al., «Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books», *Science* 331, n.º 6014 (14 de enero de 2011): 176-82. Sobre el concepto de “lectura distante”, véanse Franco Moretti, «Conjectures on World Literature», *New Left Review*, II, n.º 1 (2000): 54-68; Franco Moretti, *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History* (London: Verso, 2005).

142 El término inglés *melancholy*, sobre todo en esa época, podía ser empleado indistintamente como sustantivo o adjetivo. Respecto de la adjetivación de la melancolía, Klibansky, Panofsky y Saxl identificaron un uso “poético” del concepto ya en la literatura tardomedieval, donde “el predicado ‘melancólico’ podía ser transferido de la persona al objeto que provocó ese estado de ánimo” (*Saturn and Melancholy*, 1979, 217-18.).

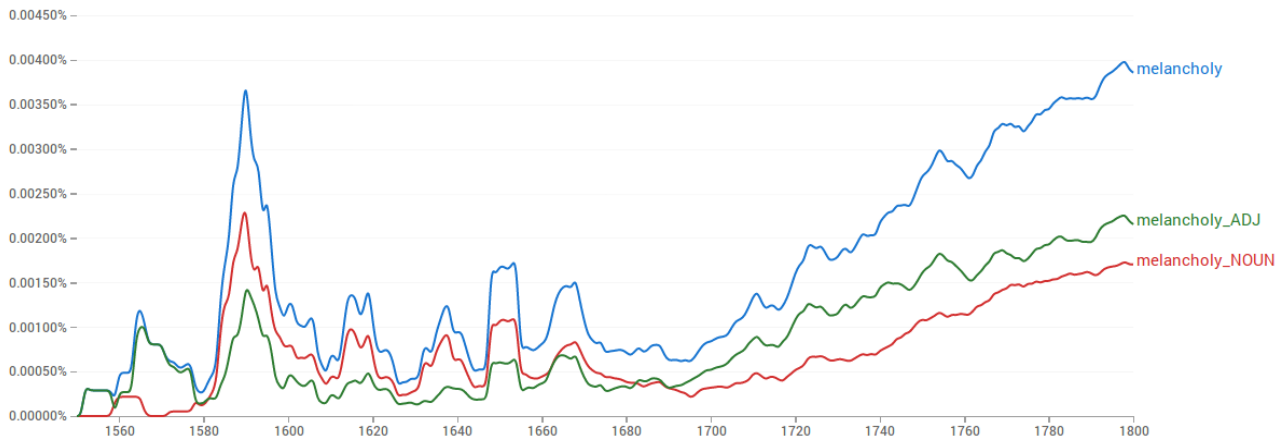


Gráfico 1: Frecuencia del uso del término “melancholy” (en general y desglosado según su función adjetiva y nominal) entre 1550 y 1800 en el corpus de textos en inglés de Google Books. Insensible a mayúsculas. Suavizado: 3. Fuente: Google Ngram Viewer. Consultado: 28/10/2020

En cambio, comenzaron a adquirir mayor relevancia un conjunto de términos nuevos: *spleen*, *vapours*, *hypochondria*, *hysteria* o *hysterical affections*, *lowness of spirits* y *nervous disorders* (Tabla 1)¹⁴³. Los primeros usos de estos términos para denominar la melancolía —en particular en su forma hipocondríaca— se registraron, en su mayoría, a partir de la segunda mitad del siglo XVII y, en el transcurso del XVIII, se convertirían en categorías médicas por derecho propio¹⁴⁴. Este fenómeno estuvo vinculado con dos transformaciones en el campo de la medicina, una teórica y otra social.

Palabra	Año
Hysterical / hysterica	1615 / 1657
Vapours	1662

143 Los historiadores no especializados suelen tomar estos términos como sinónimos de la melancolía. Sin embargo, diversos autores han señalado que eran subtipos con características específicas o incluso que hacían referencia a una enfermedad distinta. Lawrence Babb dijo que estos nuevos términos reemplazaron a *melancholy* a partir del reinado de Ana. Por su parte, Stanley Jackson daba cuenta del surgimiento de estas nuevas enfermedades, pero agregaba que a menudo se les continuaba llamando *melancholy* y que el uso de las palabras era confuso. Para Angus Gowland, durante el siglo XVIII la preocupación por estos nuevos males desplazó a la de la melancolía, que pasó a ser uno más de los trastornos nerviosos que se creía que afligían a la nación. Clark Lawlor afirma que la melancolía se convirtió gradualmente en un aspecto o un síntoma de esas otras enfermedades. Por su parte, Diane Buie discute la idea de que la melancolía se mezclara o fuera reemplazada por el nuevo vocabulario. Ella sostiene, en cambio, que los ingleses del siglo XVIII establecían una distinción clara entre *melancholy* y *nervous disorders* (*spleen*, *vapours*, etcétera). La advertencia de Buie es valiosa especialmente para el análisis de algunas fuentes médicas, pero no resulta igual de convincente con respecto a los legos, en cuyos textos la distinción no siempre es tan clara. Además, como se verá en el Capítulo 3, un médico como William Stukeley podía establecer una filiación directa entre *spleen* y melancolía. Véanse Babb, *The Elizabethan Malady*, 28; Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 139-40; Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 113; Lawlor, *From Melancholia to Prozac*, 73; Diane Buie, «Melancholy and the Idle Lifestyle in the Eighteenth Century» (PhD thesis, University of Northumbria at Newcastle, 2010), 16-29.

144 Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 113. Sobre estos términos, véase el Glosario crítico.

Spleen	1653
Hypochondria / hypochondriac	1671
Nervous diseases / nervous disorders	1699
Lowness of spirits	1733

Tabla 1: Términos alternativos para designar la melancolía por orden de aparición en el registro impreso. Elaboración propia basada en el relevamiento del Glosario crítico¹⁴⁵.

Por un lado, desde las últimas décadas del siglo XVII comenzaron a producirse innovaciones significativas en la teoría médica en general y en las ideas acerca de la melancolía en particular. El nombre de la enfermedad derivaba del término griego para la bilis negra. Con la lenta pero firme declinación del esquema humoral en la medicina académica a partir de los trabajos de Paracelso (1493-1541), Jan Baptista van Helmont (1580-1644) y William Harvey (1578-1657), y los descubrimientos en otros ámbitos de la filosofía natural moderna (particularmente la química y la física), surgieron nuevos modos de entender la fisiología de la melancolía y con ellos la búsqueda de un vocabulario más preciso.

Como se verá en el Capítulo 3, una de las figuras más relevantes en este proceso fue el médico y padre de la neurología, Thomas Willis (1621-1675). Él asestó un nuevo golpe a la teoría humoral al rechazar la idea de que la melancolía fuera producida por la bilis negra y postular, en cambio que era una enfermedad producida por un trastorno del sistema nervioso. Según su explicación, los síntomas melancólicos eran resultado de una alteración del estado químico de la sangre que afectaba la vitalidad de los espíritus animales. Una de las causas posibles era que el bazo (*spleen*) estuviera afectado y no desempeñara correctamente su función de revitalizar los nervios. Por lo tanto, aunque Willis continuaba empleando la palabra melancolía, su teoría constituyó un paso decisivo en la adopción de un nuevo vocabulario¹⁴⁶. Al respecto también fue relevante su refutación de que la histeria, en concordancia con su etimología, estuviera vinculada con el útero. Por el contrario, señaló que su etiología era muy similar a aquella de la hipocondría, pues ambas eran trastornos nerviosos convulsivos, y aunque la primera era más frecuente en mujeres, también podía afectar a los hombres.

145 La tabla ofrece sólo una orientación general con respecto al inicio de uso de los términos. Al estar basada en registros impresos, no da cuenta de cuándo comenzaron a emplearse oralmente o en manuscritos. Para el caso de *spleen*, se indica entre corchetes una fecha anterior a la del primer registro impreso que corresponde a su uso en las cartas de Dorothy Osborne que se estudian en el Capítulo 2. Para mayores detalles y las citas a las que corresponde cada fecha, véase el Glosario crítico.

146 Simonazzi, *La malattia inglese*, 179.

En las décadas posteriores, la preocupación por estos trastornos nerviosos vinculados con la melancolía hipocondríaca continuaría en aumento. Numerosos médicos de la época, como John Purcell, Bernard Mandeville, Richard Blackmore, William Stukeley, Nicholas Robinson y George Cheyne, escribirían tratados al respecto, a menudo recurriendo a argumentos de la física newtoniana para explicar el funcionamiento de los nervios¹⁴⁷. Como se verá más abajo, ellos compartían la percepción de que este tipo de afecciones eran más comunes en Inglaterra que en otros países.

Por otro lado, como se aprecia en los títulos de las obras de estos médicos, todos intervenían en una polémica sobre la forma de designar un universo de patologías nerviosas con la intención de establecer precisiones acerca de un vocabulario que era crecientemente confuso. En este sentido, la explicación teórica del surgimiento de esos nuevos términos debe ponerse en relación con otra de tipo social. Ésta se desprende de un comentario de William Temple, sobre quien habrá más para decir en el próximo capítulo. En su ensayo *On Health and Long Life* (1681) contaba:

En el curso de mi vida, a menudo me ha complacido o entretenido observar los variados y fantásticos cambios de las enfermedades de las que [la gente] se queja generalmente, y de los remedios en boga; que son como aves de paso, se las ve u oye mucho en una estación y desaparecen en la siguiente, comúnmente sucedidas por alguna de un tipo muy diferente. Cuando era muy joven, nada era más temido o comentado que el raquitismo entre los niños y la tuberculosis entre los jóvenes de ambos sexos; luego de aquellas, el *spleen* entró en juego, y se convirtió en una enfermedad formal; [...] Y a todos éstos le sucedieron los vapores, que sirven el mismo fin, y proveen la ocasión para que se quejen algunas personas a las que les duele algo en el cuerpo o la mente, pero no saben qué [...]¹⁴⁸.

Y luego agregaba que estos padecimientos,

147 John Purcell, *A Treatise of Vapours, or Hysterick Fits, Containing an Analytical Proof of Its Causes, Mechanical Explanation of All Its Symptoms and Accidents, according to the newest and most Rational Principles* (London: N. Cox, 1702); Bernard de Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions, vulgarly call'd the Hypo in Men and Vapours in Women* (London: D. Leach, 1711); corregido y extendido en Bernard de Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases. In three dialogues*, 2.^a ed. (London: J. Tonson, 1730); Sobre Mandeville y su tratado, véase Simonazzi, *La malattia inglese*, cap. 5; William Stukeley, *Of the Spleen. Its Description and History, Uses and Diseases, Particularly the Vapors, with their Remedy. Being a Lecture read at the Royal College of Physicians, London, 1722. To which is Added Some Anatomical Observations in the Dissection of an Elephant* (London: impreso para el autor, 1723); Richard Blackmore, *A Treatise of the Spleen and Vapours: Or, Hypochondriacal and Hysterical Affections. With Three Discourses on the Nature and Cure of the Cholick, Melancholy, and Palsies* (London: J. Pemberton, 1725); Nicholas Robinson, *A New System of the Spleen, Vapours & Hypochondriack Melancholy, Wherein all the Decays of the Nerves, and Lownesses of the Spirits are mechanically Accounted for* (London: A. Bettesworth, 1729); George Cheyne, *The English Malady: or, A Treatise of Nervous Diseases of All Kinds, as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriacal, and Hysterical Distempers, &c.* (London: George Strahan, 1733); véase también la edición facsimilar con introducción de Roy Porter: George Cheyne, *George Cheyne: The English Malady (1733)*, ed. Roy Porter (New York: Routledge, 1991).

148 “In the course of my life, I have often pleased or entertained myself with observing the various and fantastical changes of the diseases generally complained of, and of the remedies in common vogue, which were like birds of passage, very much seen or heard in one season, and disappeared at another, and commonly succeeded by some of a very different kind. When I was very young, nothing was so much feared or talked of as rickets among children, and consumptions among young people of both sexes; after these, the spleen came in play, and grew a formal disease; [...] And to all these succeeded vapours, which serve the same turn, and furnish occasion of complaint among persons whose bodies or minds ail something, but they know not what”, William Temple, «On Health and Long Life», en *Works of Sir William Temple, Bart.*, vol. III (Londres: J. Brotherton, 1770), 289-90.

[...] ocupan quizás más que otras enfermedades a nuestros médicos, quienes están dispuestos a satisfacer a ese tipo de pacientes en su afán de estar enfermos, y a prescribirles algunos remedios, por miedo a perder sus consultorios a manos de otros que aparentan tener más habilidad para encontrar las causas de enfermedades, o procuran recetar remedios, de los cuales ni ellos ni sus pacientes obtienen ningún efecto, salvo algunas ganancias para uno y entretenimiento para el otro¹⁴⁹.

Estos comentarios llevan a pensar que el nuevo vocabulario acerca de la melancolía cumplía una función de legitimación social de los médicos, en un contexto en que su autoridad profesional era objeto de disputa y donde los doctores con formación universitaria no tenían asegurado el monopolio de las prácticas ni de los saberes curativos¹⁵⁰. Por entonces, la profesión médica no estaba consolidada y su ejercicio estaba atravesado por las relaciones de deferencia y dependencia que caracterizaban al antiguo régimen. La autoridad, la reproducción y el avance social de los médicos estaban supeditados al patronazgo nobiliario¹⁵¹. En este marco, como ha señalado Roy Porter, “el conocimiento médico era necesariamente una moneda en común tanto para doctores como para pacientes más que el monopolio esotérico del médico, un ‘savoir’ que garantizara la ‘dominación profesional’”¹⁵². Esto invita a conducir la mirada hacia un contexto cultural particular que fue desarrollándose en nuevos ámbitos de sociabilidad a partir de la Restauración, donde el eje era la conversación civilizada, en la cual el doctor debía participar como un interlocutor más de sus pacientes y no sólo como un sanador¹⁵³.

1.5.2. *La cultura de la civilidad y la expresión pública de la melancolía*

El segundo elemento que es preciso analizar respecto de la transformación del lenguaje de la melancolía tiene que ver, entonces, con una serie de cambios culturales que alteraron los modos de expresión pública desde fines del siglo XVII. Por un lado, se ha argumentado que el incremento de la alfabetización y la expansión de las comunicaciones epistolares promovieron nuevas formas de experimentar y representar las enfermedades. Según Alun Withey, “la alfabetización permitía a la gente presentarse a sí misma de una forma totalmente diferente y controlada. Ofrecía oportunidades para explicar sus ‘sentimientos’ personales sobre la enfermedad, e incluso construir una ‘imagen

149 “[...] these employ our physicians perhaps more than other diseases, who are fain to humour such patients in their fancies of being ill, and to prescribe some remedies, for fear of losing their practice to others that pretend more skill in finding out the cause of diseases, or care in advising remedies, which neither they nor their patients find any effect of, besides some gains to one, and amusement to the other”, *Ibid.*, 290.

150 Véase el Capítulo 3.

151 Véase N. D. Jewson, «Medical Knowledge and the Patronage System in 18th Century England», *Sociology* 8, n.º 3 (1974): 369-85.

152 Roy Porter, «Laymen, Doctors, and Medical Knowledge in the Eighteenth Century: The Evidence of the Gentleman’s Magazine», en *Patients and Practitioners. Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*, ed. Roy Porter (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 287.

153 Véanse Porter, «Laymen, Doctors, and Medical Knowledge in the Eighteenth Century»; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 157.

pública [*persona*]’ individual del padecimiento”¹⁵⁴. En la medida en que las cartas posibilitaban dramatizar la experiencia de la enfermedad y estaban diseñadas para provocar una respuesta de parte del lector, este “papel epistolar del enfermo” era un modo de generar compasión, pero también de demostrar piedad y conformidad¹⁵⁵.

Uno de los principales destinatarios de esta correspondencia eran los médicos, que recibían consultas por correo y de quienes, como se mencionó, se esperaba que fueran interlocutores de sus pacientes de las clases letradas¹⁵⁶. Este aspecto se observa también en los textos producidos por los doctores, que crecientemente se publicaban en lenguas vernáculas, no en latín, y que a menudo incursionaban en géneros literarios como el diálogo, la autobiografía, la correspondencia ficcional o las anécdotas para difundir conocimiento médico¹⁵⁷.

Este ideal de igualdad en la relación entre médico y paciente se desarrolló en un contexto cultural específico, en el que se consideraba que la conversación cordial era un ejemplo de las relaciones públicas entre las personas. De acuerdo con Jeremy Schmidt, la consolidación de esta “cultura de la civilidad”, crecientemente preocupada por la auto-representación, estimuló la utilización de un lenguaje más moderado que redujo las connotaciones místicas de la melancolía, al mismo tiempo que preservó sus implicaciones morales y espirituales¹⁵⁸.

La categoría de “cultura de la civilidad” fue desarrollada por Lawrence Klein para describir un influyente proyecto político-cultural basado en el ideal de civilidad (*politeness*)¹⁵⁹ impulsado por figuras del partido Whig y vinculado con una serie de espacios y prácticas que surgieron en

154 Alun Withey, *Physick and the Family: Health, Medicine and Care in Wales, 1600-1750* (Manchester: Manchester University Press, 2011), 132.

155 Ibid., 133; Véase también Roy Porter, «The Patient in England c. 1600 - c. 1800», en *Medicine in Society. Historical Essays*, ed. Andrew Wear (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 91-118.

156 Las consultas médicas por correo eran particularmente abundantes en el siglo XVIII. Para un trabajo reciente al respecto, véase Séverine Pilloud, Stefan Hächler, y Vincent Barras, «Consulter par lettre au XVIIIe siècle», *Gesnerus* 61 (2004): 232-53. Un ejemplo curioso del tipo de intercambios epistolares entre hombres de letras y médicos en el siglo XVIII es una carta que escribió el filósofo David Hume en 1734 pero nunca envió. Se cree que estaba dirigida al célebre Dr. George Cheyne, que un año antes había publicado *The English Malady* y, según se desprende del texto, iba a ser enviada anónimamente. Allí decía sufrir de “la enfermedad de los doctos” (“the disease of the Learned”) y no haber encontrado otro médico suficientemente capacitado para curarlo. Por lo tanto, recurría al destinatario cuya fama lo antecedió, y le describía sus síntomas melancólicos como derivados directamente de su sedentarismo y sus destacados logros intelectuales. David Hume, «David Hume a [¿George Cheyne?], marzo de 1734, Electronic Enlightenment, http://www.e-enlightenment.com/item/humedaOU0010012_1key001cor/.

157 Sabine Arnaud ha estudiado esta cuestión en detalle en relación con la histeria en el siglo XVIII, véase *On Hysteria: The Invention of a Medical Category between 1670 and 1820* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), cap. 3.

158 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 139-50.

159 La palabra *politeness* puede ser traducida como “cortesía”, “cordialidad”, “urbanidad”, “civilidad”. En esta tesis se elige esta última alternativa para destacar su vinculación con lo civil/urbano (a diferencia de la variante “cortesía”) y su relación con el proceso de la civilización descrito por Eliás, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*.

Inglaterra desde mediados del siglo XVII¹⁶⁰. Se trataba de un programa que promovía una reforma en los modos de comportamiento, en las formas de sociabilidad y en las expresiones culturales. La guerra civil había puesto en cuestión la naturaleza social del hombre proclamada por Aristóteles y había dejado como saldo la imagen del *homo homini lupus* popularizada por Hobbes¹⁶¹. Luego de la Revolución Gloriosa, la civilidad surgió como el ideal ético y estético apropiado para la triunfante *gentry* inglesa. Su estudio, por lo tanto, “ayuda a delinear tanto las continuidades como los quiebres entre el mundo cortesano explorado por Norbert Elias y la esfera pública descrita por Jürgen Habermas”¹⁶².

El proceso descrito por Habermas derivó del incremento de la actividad política en la revolución inglesa, durante la cual, con la abolición de la censura previa en la prensa, el mercado editorial se inundó de panfletos políticos, proliferaron las peticiones populares y la circulación de discursos parlamentarios, y surgieron nuevos espacios de sociabilidad, entre los que se destacaban las *coffee-houses* (casas de café)¹⁶³. Estas últimas surgieron a mediados de la década de 1650, vinculadas con el auge del comercio con Oriente, y desde entonces fueron un ámbito para el disenso político y la filosofía experimental¹⁶⁴.

Durante la Restauración, la Corte veía las casas de café con desconfianza porque estimulaban una peligrosa promiscuidad social. Allí, personas de distintos rangos discutían sobre ciencia, literatura o política y accedían a una variedad de publicaciones (libros, periódicos y panfletos), que aumentaría dramáticamente luego de la expiración del Acta de Licencia en 1695. Esto planteaba problemas de autoridad y legitimidad: “pronto se volvió inimaginable cómo las instituciones acreditadas tradicionales podrían ordenar y controlar este nuevo ambiente discursivo y cultural.

160 Véanse Lawrence Eliot Klein, «The Rise of “Politeness” in England, 1660-1715» (PhD thesis, Johns Hopkins University, 1983); Lawrence Eliot Klein, «The third earl of Shaftesbury and the progress of politeness», *Eighteenth Century Studies* 18, n.º 2 (1984): 186-214; Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*; Lawrence Eliot Klein, «Coffeehouse civility, 1660-1714: An aspect of post-courtly culture in England», *The Huntington Library Quarterly* 59, n.º 1 (1996): 30-51; Klein, «Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century».

161 Roy Porter, *Flesh in the Age of Reason. How the Enlightenment Transformed the Way We See Our Bodies and Souls* (London: Penguin, 2004), 130.

162 Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, 14.

163 Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*; para una revisión histórica más actual, véanse también James Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Lake y Pincus, *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England*.

164 Sobre las casas de café, véanse Brian Cowan, *The Social Life of Coffee. The Emergence of the British Coffeehouse* (New Haven and London: Yale University Press, 2005); Klein, «Coffeehouse civility»; Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, 2001, cap. 7. Como ejemplo de la relación de la filosofía experimental con estos espacios puede mencionarse que, entre 1659 y 1660, la Miles’s Coffeehouse fue sede del Rota Club de James Harrington, muchos de cuyos miembros integrarían posteriormente la nómina de la Royal Society. Al respecto, véanse Michael Hunter, *Establishing the New Science: The Experience of the Early Royal Society* (Woodbridge: Boydell & Brewer Ltd, 1989), 8-9; Shapin y Schaffer, *El Leviathan y la bomba de vacío*, 396; Cowan, *The Social Life of Coffee*, 2005, 96-98. En el siglo XVIII se volvería frecuente la realización de experimentos públicos en las *coffee-houses*, como los que el seguidor de Newton, William Whiston, hizo en la Button’s Coffee-house de Covent Garden hacia 1712, Margaret C. Jacob y Larry Stewart, *Practical Matter. Newton’s Science in the Service of Industry and Empire, 1687-1851* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 78-79.

Como resultado, surgió una nueva forma de comprender la sociedad, el paradigma de la civilidad”¹⁶⁵.

Luego de la Revolución Gloriosa, las casas de café consolidaron su lugar en la vida social urbana y su relevancia como espacios de sociabilidad, difusión de noticias, educación informal, debate y consumo continuó en aumento. Los Whigs las veían como ámbitos beneficiosos. En los periódicos de Richard Steele y Joseph Addison (*The Tatler*, *The Spectator* y *The Guardian*), la casa de café aparecía como un sitio donde la conversación conducía “al mejoramiento de la sociedad en su conjunto”, era un lugar “civil y civilizador”¹⁶⁶. Para estos publicistas, el hombre nuevo de la Inglaterra post-1688 debía dejar atrás la seriedad, la tosquedad y la impulsividad de ayer, “¡y ponerle fin a todo ese *spleen*! El hombre del *Spectator* sería un actor sociable y animado, uno de la compañía más que una estrella solitaria y melancólica”¹⁶⁷.

Una figura clave en la conceptualización del ideal de la civilidad fue Anthony Ashley Cooper (1671-1713), tercer conde de Shaftesbury. Nieto de un líder prominente del partido Whig y discípulo de John Locke, se formó leyendo a los clásicos, a James Harrington y a los platónicos de Cambridge¹⁶⁸. Como heredero de la tradición republicana, le preocupaba el problema de la virtud política. Su proyecto para la Inglaterra post-revolucionaria —plasmado en su *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* de 1711— implicaba la creación de una nueva cultura legítima, sometida a la crítica pública de caballeros civilizados y no a los designios de la Iglesia y la Corte. La paradoja era que para llevarlo adelante se apoyó en herramientas discursivas, como el concepto de civilidad, que se habían desarrollado durante la Restauración como respuesta represiva de las instituciones tradicionales para recomponer su autoridad sobre la sociedad y la cultura. Sin embargo, en su obra, esta noción no aparecía como una mera técnica de lo superficial, sino que implicaba un ideal de virtud. “La ‘civilidad’ del tercer conde era más que una referencia a una norma de comportamiento social: se había convertido en la forma positiva del logro más alto de la cultura humana”¹⁶⁹.

La política cultural de los Whigs era, a su vez, una respuesta al entusiasmo; al que había dividido a Inglaterra en el siglo pasado, pero también al de los Profetas Franceses que intervenían en esos años en la escena pública londinense. Addison, como otros autores durante la Restauración, enfatizaba el carácter antisocial de los entusiastas: su carencia de afabilidad y su ensimismamiento melancólico. Shaftesbury, en cambio, tenía una concepción diferente del entusiasmo como una

165 Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, 11.

166 Klein, «Coffeehouse civility», 33-36.

167 Porter, *Flesh in the Age of Reason*, 116; véase también Klein, «Sociability, Solitude, and Enthusiasm», 163-67.

168 Porter, *Flesh in the Age of Reason*, 131.

169 Klein, «The third earl of Shaftesbury and the progress of politeness», 188.

condición universal e inevitable, vinculada con las pasiones. Sin embargo, establecía una diferencia entre uno de tipo vulgar, salvaje y repudiable, y otro noble y creativo, que permitía trascender el yo hacia un plano ético y estéticamente superior. En ese sentido, su propuesta para lidiar con grupos como el de los Profetas Franceses —que tuvo poca acogida— era la tolerancia y el buen humor en vez de la represión: que sus afirmaciones fueran evaluadas en la esfera pública¹⁷⁰.

Estas transformaciones culturales afectaron el modo en que era socialmente aceptable expresar la melancolía y hablar de ella. Pero esto no impidió que, bajo un nuevo vocabulario, los trastornos nerviosos (*spleen*, *vapours*, *hypochondria*, etc.) se convirtieran en una moda en el siglo XVIII y que se los conociera como el “mal inglés”. Lo que es más significativo, ese trastorno de la nación sería relacionado con aquellos espacios y prácticas civilizadas que distinguían a la Inglaterra moderna de sus vecinos.

1.5.3. *El nacimiento del mal inglés*

Entre el 6 y el 13 julio de 1733, se realizó la ceremonia anual de graduación en la Universidad de Oxford. Pero ese año fue especial. Por primera vez en veinte años se celebró un “acto público” según la forma tradicional establecida por William Laud en 1636, que incluía varios días de actividades y, en esta oportunidad, tenía como atracción principal un concierto que brindó Georg Friedrich Handel en el Sheldonian Theatre¹⁷¹. El primer día tuvieron lugar los *comitia philologica*, una serie de discursos en latín a cargo de una veintena de estudiantes de maestría. El último de ellos fue Powell Snell, de Balliol College, quien presentó un poema heroico titulado *Morbus Anglicus*: “la enfermedad inglesa”¹⁷². Allí, el joven de dieciséis años declamó sobre “la funesta peste” que fatigaba los “pechos y corazones fuertísimos de los británicos”, “el mal que ninguna medicina aliviará”¹⁷³. Snell no aclaraba en ningún momento de qué enfermedad se trataba, pero su audiencia no tenía dudas. Un testimonio contemporáneo se refería al poema como “los versos sobre la Hyp” (la hipocondría)¹⁷⁴.

170 Acerca de las concepciones de Addison y Shaftesbury sobre el entusiasmo, véase Klein, «Sociability, Solitude, and Enthusiasm»; sobre los Profetas Franceses, véase Laborie, *Enlightening Enthusiasm* en particular pp. 141-143 para la participación de Shaftesbury en el debate. Algunas de estas ideas son recuperadas en los Capítulos 2 y 5.

171 Sobre el Oxford Act de 1733, véase H. Diack Johnstone, «Handel at Oxford in 1733», *Early Music* 31, n.º 2 (2003): 249-60.

172 El poema fue transcrito por Richard Falkner, estudiante de medicina de Lincoln College, y enviado por carta a su hermanastro Maurice Johnson, secretario de la Spalding Gentlemen’s Society (SGS). Richard Falkner a Maurice Johnson, «Morbus Anglicus», Archive of the Spalding Gentlemen’s Society, (agosto de 1733). Agradezco a Diana y Michael Honeybone quienes me indicaron la existencia de este documento y la identidad del autor del poema y a Dustin Frazer-Wood, bibliotecario de la SGS, por facilitarme una copia digital de la carta original. Sobre Snell, véase la entrada en Joseph Foster, *Alumni Oxonienses: The Members of the University of Oxford, 1715-1886*, vol. S-Z (Oxford: Parker & co., 1888), 1325. 1325

173 “Pectora quae Britonum & fortissima Corda fatigat / Dira Lues [...]; Morbum, quem nil Medicina levabit [...]”. Falkner a Johnson, «Morbus Anglicus».

174 “[...] the Verses upon the Hyp”, Anonymous, *The Oxford Act, A. D. 1733. Being a Particular and Exact Account of the Solemnity* (London: J. Wilford, 1735), 15. En el mismo texto se identifica a Snell como autor del poema (p. 13).

Ese mismo año, George Cheyne, un célebre médico escocés publicó un libro con un título similar pero en inglés: *The English Malady* (“El mal inglés”). Se trataba de un tratado sobre las “enfermedades nerviosas de todo tipo, como el *spleen*, los vapores, la depresión de los espíritus, los malestares hipocondríacos e histéricos, etc.”, que tendría una amplia difusión en las décadas siguientes¹⁷⁵. El prefacio comenzaba con un diagnóstico contundente de la sociedad inglesa:

El título que he elegido para este tratado es un reproche lanzado universalmente sobre esta isla por los extranjeros y por todos nuestros vecinos en el continente, entre quienes los trastornos nerviosos, el *spleen*, los vapores, la depresión de los espíritus son llamados en burla el MAL INGLÉS. Y desearía que no hubiera fundamentos tan buenos para esta reflexión. La humedad de nuestro aire, la variabilidad de nuestro clima (por nuestra ubicación en medio del océano), la exuberancia y la fertilidad de nuestro suelo, la exquisitez y la pesadez de nuestra comida, la riqueza y la abundancia de nuestros habitantes (por su comercio universal), la inactividad y las ocupaciones sedentarias de la aristocracia (entre quienes se propaga mayormente este mal), y el humor de vivir en ciudades grandes, populosas y consecuentemente insalubres, han traído una clase y una serie de enfermedades, con síntomas atroces y aterradores, poco conocidos por nuestros ancestros, y que nunca alcanzaron dimensiones tan fatales ni afligieron a tantos en ninguna otra nación conocida. Estos trastornos nerviosos se computa que constituyen un tercio de las afecciones de la gente de buena condición en Inglaterra¹⁷⁶.

La idea del *spleen* como una condición característicamente inglesa era compartida por sus contemporáneos tanto en Inglaterra como en Francia¹⁷⁷. De hecho, el título *Morbus Anglicus* ya había sido empleado en tiempos de la Restauración por el médico Gideon Harvey para referirse a la consunción, a la cual creía endémica en Inglaterra, y de la cual consideraba que la melancolía

175 Cheyne, *The English Malady*. Véase también Cheyne, *George Cheyne: The English Malady (1733)*. La popularidad de *The English Malady* es apreciable en el hecho de que en dos años se publicaron seis ediciones, incluyendo una versión pirata salida en Dublín, véase Anita Guerrini, *Obesity and Depression in the Enlightenment. The Life and Times of George Cheyne* (Norman: The University of Oklahoma Press, 1999), 153. Cheyne, por su parte, gozaba de una amplia reputación por entonces y mantenía relaciones, entre otros, con los escritores Alexander Pope y Samuel Richardson, el místico William Law y el líder metodista John Wesley, quien transmitiría escrupulosamente los consejos del escocés en su muy difundido libro de medicina práctica *Primitive Physick*. Véase *Ibid.*, xx; John Wesley, *Primitive Physic: or, An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*, 14th ed. (William Pine, 1770; Bristol: New Rooms, 2013); Deborah Madden, «*A Cheap, Safe and Natural Medicine*». *Religion, Medicine and Culture in John Wesley's Primitive Physic* (Amsterdam - New York: Rodopi, 2007). La figura de Cheyne será retomada también en los capítulos 3 y 4.

176 “The Title I have chosen for this *Treatise*, is a *Reproach* universally thrown on this *Island* by Foreigners, and all our Neighbours on the *Continent*, by whom *nervous Distempers, Spleen, Vapours, and Lowness of Spirits*, are in Derision, called the ENGLISH MALADY. And I wish there were not so good Grounds for this Reflection. The *Moisture* of our *Air*, the Variableness of our *Weather*, (from our Situation amidst the *Ocean*), the *Rankness* and *Fertility* of our *Soil*, the *Richness* and *Heaviness* of our *Food*, the *Wealth* and *Abundance* of the *Inhabitants* (from their universal Trade) the *Inactivity* and *sedentary* Occupations of the better Sort (among whom this *Evil* mostly rages) and the *Humour* of living in great, populous and consequently unhealthy Towns, have brought forth a *Class* and *Set* of Distempers, with atrocious and frightful *Symptoms*, rising to such fatal *Heights*, nor afflicting such *Numbers* in any other known Nation. These *nervous Disorders* being computed to make almost one *third* of the Complaints of the People of *Condition in England*”, Cheyne, *The English Malady*, i-ii.

177 Sobre las percepciones del mal inglés en Francia, véanse John F Sena, «The English Malady: The Idea of Melancholy from 1700 to 1760» (PhD thesis, Princeton University, 1967), cap. 2; Alan B. Hagger, «The Idea of “Spleen”. Its origins and Development in England and France, 1660-1861» (PhD thesis, University of London, 1978); Gidal, «Civic Melancholy»; Ann-Marie Hansen, «Une histoire du spleen français au XVIIIe siècle — la transmission, évolution et naturalisation d’un fait anglais» (M. A. Thesis, Université McGill, 2009); Jeffrey Hopes, «“La Maladie anglaise” in French Eighteenth-Century Writing: From Stereotype to Individuation», *Studies in the Literary Imagination* 44, n.º 2 (2011): 109-32.

hipocondríaca era una forma bastarda¹⁷⁸. En 1690, quizás a partir de la opinión de Harvey, William Temple se refirió a Albión como “la región del *spleen*”¹⁷⁹ y, dos décadas más tarde, Joseph Addison afirmaría en *The Spectator* que “la melancolía es una especie de demonio que acosa a nuestra isla”¹⁸⁰. Para el médico y anticuario John Woodward, hacia 1718 había un problema más general en Londres que “ha estado mucho más insalubre desde hace un tiempo que antes”, por la impericia en la administración de remedios y por los cambios recientes en la dieta y en las conductas cotidianas¹⁸¹. Todas las enfermedades parecían haber aumentado su incidencia, pero entre ellas mencionaba que

los vapores y otros trastornos de la cabeza, la desazón, la melancolía, la lasitud, la debilidad, la indisposición llamada últimamente fiebre de los espíritus, aquellas llamadas afecciones nerviosas, trastornos del estómago, el cólico, los dolores de espalda y extremidades, y muchas otras dolencias y molestias están en la boca de casi todos, hombres, mujeres y niños¹⁸².

En 1724, Herman Moll, un cartógrafo holandés residente en Londres, sostuvo refiriéndose a Inglaterra que había “algunas enfermedades que parecen ser peculiares nuestras, más particularmente las consunciones y la melancolía, la última de las cuales está acompañada de efectos más fatales de los que se pueden encontrar en todo el resto de Europa”¹⁸³. Al año siguiente, el médico sir Richard Blackmore no dudaba en llamar a la enfermedad “el *spleen* inglés, pues aquí ha adquirido un dominio tan universal y tiránico sobre ambos sexos, que excede el poder que tiene en otras naciones”¹⁸⁴.

178 Gideon Harvey, *Morbus Anglicus: Or, The Anatomy of Consumptions. [...] To Which Are Added Some Brief Discourses of Melancholy, Madness, and Distraction Occasioned By Love. Together With Certain New Ramarques Touching the Scurvy and Ulcers of the Lungs* (London: Nathaniel Brooke, 1666); Gideon Harvey, *Morbus Anglicus, Or A Theoretick and Practical Discourse of Consumptions, and Hypochondriack Melancholy* (London: William Thackeray, 1672). Sobre estas obras, véase el Capítulo 2.

179 “[...] a great foreign physician called it, the region of *spleen* [...]”, William Temple, «Of Poetry», en *The Works of Sir William Temple, Bart.*, vol. 3 (1690; reimp., London: J. Brotherton, 1770), 426.

180 “Melancholy is a kind of Daemon that haunts our Island” (*The Spectator* N° 387, 1712), Joseph Addison y Richard Steele, *The Spectator*, ed. G. Gregory Smith, vol. 5 (London: J. M. Dent and co., 1898), 256-57.

181 “[...] London has been much less healthy, of late, than heretofore [...]” John Woodward, *The State of Physick: And of Diseases; with an Inquiry into the Causes of the Late Increase of Them: But More Particularly of the Small-Pox* (London: T. Horne and R. Wilkin, 1718), 192, sobre las causas, 196-209.

182 “[...] Vapours, and other Disturbances of the Head, Chagrin, Melancholy, Lassitude, Faintness, that Indisposition lately named a Fever of the Spirits, those called Nervine Affections, Disorders of the Stomach, the Collic, Pains of the Back and Limbs, and many other Ails, and Complaints, are in the Mouths of almost all, Men, Women, and Children [...]”, *Ibid.*, 193.

183 “[...] there are some Distempers that seem to be peculiar to us, more particularly Consumptions and Melancholy; the last of which is attended with more fatal Effects than are to be met with from it in all Europe besides”, Herman Moll, *A New Description of England and Wales, With Adjacent Islands. Wherein are Contained, Diverse Useful Observations and Discoveries In Respect to Natural History, Antiquities, Customs, Honours, Privileges, &c.* (London: H. Moll, T. Bowles, C. Rivington and J. Bowles, 1724), 2.

184 “[...] the English Spleen; since it has here gained such a universal and tyrannical Dominion over both Sexes, as incomparably exceeds its Power in other Nations”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, v.

La historiografía ha estudiado recurrentemente el tópico del “mal inglés” en el siglo XVIII¹⁸⁵. Diversos autores han destacado que, durante ese período, el *spleen* inglés era visto dentro y fuera de la isla como la expresión de tensiones sociales que amenazaban la estabilidad política británica: la emergencia de individuos autónomos que actuaban de acuerdo con sus propias creencias e intereses y el cuestionamiento de la autoridad eclesiástica y monárquica¹⁸⁶. Los franceses habrían contemplado con fascinación y desdén una “melancolía cívica” a la cual consideraron causa o efecto de la libertad política inglesa y promotora de los ideales ciudadanos y la actividad pública¹⁸⁷. Por otra parte, embellecido por médicos como Cheyne que lo vincularon con la sensibilidad, la creatividad y la inteligencia, el mal inglés aparecería como un subproducto de la vida civilizada¹⁸⁸. En ese sentido, se trata de una idea estrechamente vinculada con la percepción de lo moderno de Inglaterra.

Sin embargo, no he podido encontrar intentos de datar en qué momento surgió la idea de que el *spleen* era una condición característica de Albión¹⁸⁹. Por motivos que se expondrán a

185 Véanse Oswald Doughty, «The English Malady of the Eighteenth Century», *The Review of English Studies* 2, n.º 7 (1926): 257-69; Lawrence Babb, «The Cave of Spleen», *The Review of English Studies* 12, n.º 46 (abril de 1936): 165-76; Cecil Albert Moore, *Backgrounds of English Literature: 1700-1760* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1953), cap. v; Sena, «The English Malady»; Esther Fischer-Homberger, «Hypochondriasis of the Eighteenth Century--Neurosis of the Present Century», *Bulletin of the History of Medicine* 46, n.º 4 (agosto de 1972): 391-401; Hagger, «The Idea of “Spleen”. Its origins and Development in England and France, 1660-1861»; Roy Porter, «The Rage of Party: A Glorious Revolution in English Psychiatry?», *Medical History* 27, n.º 1 (1983): 35-50; Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 81-89; Paul Laffey, «Two Registers of Madness in Enlightenment Britain. Part 1», *History of Psychiatry* 13, n.º 1 (2002): 367-80; Allan Ingram, «Death in Life and Life in Death: Melancholy and the Enlightenment.», *Gesnerus*. 63, n.º 1-2 (2006): 90-102; Glen Colburn, ed., *The English Malady: Enabling and Disabling Fictions* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008); Andrew Scull, *Hysteria: The Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2009), cap. 3; Nigel Wood, «Goldsmith's English Malady», *Studies in the Literary Imagination* 44, n.º 1 (2011): 63-83; Kelly McGuire, *Dying To Be English: Suicide Narratives and National Identity, 1721-1814* (London: Pickering & Chatto, 2012); Laborie, *Enlightening Enthusiasm*, 214-16.

186 Glen Colburn, «Introduction», en *The English Malady: Enabling and Disabling Fictions*, ed. Glen Colburn (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008), 4; Hopes, «“La Maladie anglaise” in French Eighteenth-Century Writing», 116.

187 Gidal, «Civic Melancholy».

188 Roy Porter, «Introduction», en *George Cheyne: The English Malady (1733)*, de George Cheyne (New York: Routledge, 1991), xxvi y ss.; Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 81-84. Porter se refiere al mal inglés de Cheyne como una “enfermedad de la civilización”, es decir, una patología cuya frecuencia incrementa en países industrializados, vinculada con las condiciones de vida y la extensión de la expectativa de vida. Véase Roy Porter, «Diseases of Civilization», en *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*, de William F. Bynum y Roy Porter, vol. 1 (London and New York: Taylor & Francis, 1997), 585-600.

189 La mayoría de los estudios citados en la nota 185 aborda directamente el problema en el siglo XVIII, sin preocuparse por buscar sus orígenes. Algunos autores, como Lionel Laborie, ubican el surgimiento en la primera mitad de ese siglo, haciendo referencia principalmente a la publicación de *The English Malady, Enlightening Enthusiasm*, 214. John Sena dice que “aunque la melancolía estuvo presente en algún grado en todos los períodos de la historia inglesa, no fue hasta los siglos XVII y XVIII que se pensó que la aflicción fuera casi exclusivamente inglesa y que constituyera un rasgo nacional distintivo”, Sena, «The English Malady», 30. Sin embargo, al respecto se limita a citar testimonios del siglo XVIII. Sin llegar a ser una excepción porque tampoco se preocupa por datar el inicio del mal inglés, Oswald Doughty cita algunos de los ejemplos más tempranos de esta idea. Entre ellos figura una referencia a la obra de teatro *Pandora, or the Converts* (1664) de William Killigrew donde se dice que el *spleen* está de moda, los tratados de Richard Browne (1674) y Thomas Sydenham (1681) sobre la enfermedad (sin hacer referencia a la idea de un mal inglés) y dos textos de William Temple que serán analizados en el próximo capítulo: *Observations Upon the United Provinces of the Netherlands* (1672) y *Of Poetry* (1690). Doughty, «The English

continuación, aquí se propone como hipótesis que la idea nació luego de la Restauración de 1660. Además, el análisis de los ensayos de William Temple permitirá ver que desde entonces aquella noción estuvo vinculada con formas críticas de concebir a la modernidad inglesa.

Es preciso señalar que existían antecedentes de la idea de un mal inglés. En distintas épocas hubo autores que destacaron la amplia difusión de la melancolía. Robert Burton, en la cita que encabeza este capítulo, se refería a ella como una “enfermedad epidémica”. No obstante, Gowland ha señalado que esa percepción era un fenómeno europeo y que Burton, al igual que las fuentes alemanas, francesas e italianas que citaba, afirmaba que todo el continente estaba afectado¹⁹⁰. Por lo tanto, el aspecto epidémico era un tópico recurrente y anterior a la formulación de la noción del mal inglés, de la cual pasaría a ser un rasgo central.

Por otro lado, Roy Porter ha señalado que Inglaterra tenía, al menos desde el siglo XVI, una reputación de ser “un hervidero de tercos, locos y suicidas”¹⁹¹. Podría encontrarse algún fundamento de esto en la difusión de la melancolía como una moda en la corte isabelina y su lugar en el teatro inglés¹⁹². Sin embargo, tal como se comentó más arriba, en la época también era frecuente la asociación del *malcontent* con Italia¹⁹³ y, como señala Matthew Bell, también se hablaba de una melancolía española¹⁹⁴. Por otra parte, la asociación de Inglaterra específicamente con la melancolía hipocondríaca o *spleen* parece ser una novedad de fines del siglo XVII.

Otro aspecto que puede haber contribuido a la imagen de Inglaterra como la región del *spleen* fueron las descripciones de la efervescencia profética y el radicalismo político de la revolución inglesa como resultado del delirio y la melancolía¹⁹⁵. En buena medida, como se vio más arriba, esta asociación entre radicalismo puritano y melancolía fue producto del discurso anti-entusiasta que se

Malady of the Eighteenth Century».

190 Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 80.

191 Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 82. Porter no brinda referencias satisfactorias al respecto, salvo indicar que se debía a “reasons largely obscure —but somehow connected with Hippocratic medical environmentalism—” (Ibid.). Véase también Porter, «The Rage of Party». El historiador señala otro tipo de precedentes del mal inglés: la costumbre de asociar enfermedades con naciones. Así, los británicos solían llamar a la sífilis “la enfermedad francesa”, del mismo modo que los franceses la asociaban con España y los españoles con Nápoles. Según el autor, la novedad que introdujo Cheyne fue que, para él, el mal inglés no era algo de qué avergonzarse, pues era una enfermedad de la civilización. Porter, «Introduction», xxvi.

192 Jeffrey Hopes estudió este aspecto en las reacciones francesas al drama inglés pero para mediados del siglo XVIII en «“La Maladie anglaise” in French Eighteenth-Century Writing», 116-17; véase también Jeffrey Hopes, «Staging National Identities: The English Theatre Viewed from France in the Mid-Eighteenth Century», en «*Better in France?*»: *The Circulation of Ideas Across the Channel in the Eighteenth Century*, ed. Frédéric Ogée (Lewisburg: Bucknell University Press, 2005), 203-30.

193 Babb, *The Elizabethan Malady*, 73.

194 Bell, *Melancholia*, 107.

195 Aún en 1942, George M. Trevelyan decía que “la principal fuerza motriz [de la revolución puritana] era sólo esta figura solitaria del primer párrafo en *Pilgrim's Progress* —el pobre hombre buscando la salvación con lágrimas, sin ninguna guía salvo la Biblia en su mano”. *English Social History. A Survey of Six Centuries. Chaucer to Queen Victoria* (London - New York - Toronto: Longmans, Green and Co., 1942), 234.

desarrolló por aquellos años. Sin embargo, ya desde los años de la guerra civil había escritores que se referían a Inglaterra como un gran manicomio¹⁹⁶.

Estos antecedentes fueron sin duda relevantes en la construcción de un consenso acerca de que la melancolía era un mal epidémico y de que ciertas características geográficas, climáticas y socioculturales que distinguían a Inglaterra de sus vecinos continentales hacían que los ingleses fueran más propensos a determinadas patologías mentales. Sin embargo, hay que esperar a la segunda mitad del siglo XVII para encontrar testimonios que conciban específicamente el *spleen* o la melancolía hipocondríaca como una forma de identificación “nacional”¹⁹⁷.

Al menos cuatro elementos pueden explicar esta datación. En primer lugar, las transformaciones en el vocabulario de la melancolía exploradas en el apartado anterior permiten dar cuenta de la mayor relevancia que adquirió el *spleen* en la cultura inglesa durante este período. En segundo lugar, según Jeffrey Hopes, el estereotipo del inglés melancólico debe verse como parte de una serie más amplia de imágenes que emergieron como resultado de, por un lado, una creciente auto-conciencia nacional y, por otro, de la rivalidad entre las identidades políticas y religiosas de Francia e Inglaterra que se enfrentaron militarmente entre fines del siglo XVII y principios del XVIII¹⁹⁸.

En tercer lugar, en este período también tuvo lugar la popularización del mito de que Inglaterra era una nación de suicidas. Cheyne, de hecho, incluía entre las justificaciones para la publicación de *The English Malady* “la reciente frecuencia y el incremento diario de suicidas raros y sin sentido producidos mayormente por este trastorno”¹⁹⁹. En un estudio clásico, Michael MacDonald argumentó que la difusión de esta percepción estaba relacionada con el proceso de secularización de las ideas acerca del suicidio, que comenzó con la Restauración. La creciente aceptación por parte de las élites letradas de los argumentos filosóficos y médicos que justificaban esa práctica, por sobre los religiosos que la condenaban, habría producido la percepción de que los ingleses se mataban por cualquier cosa²⁰⁰. Más recientemente, Kelly McGuire sostuvo que en el

196 Véanse los casos de John Taylor y William Erbery en el Capítulo 5.

197 Los términos “nacional” y “nación” se utilizan en esta tesis como parte del vocabulario de las fuentes, en el cual todavía no estaba el sentido que ese concepto adquiriría luego de 1780. Al respecto, véase Eric J Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

198 Hopes, «“La Maladie anglaise” in French Eighteenth-Century Writing», 117.

199 “[...] the late Frequency and daily Encrease of wanton and uncommon Self-murderers, produc’d mostly by this *Distemper* [...]”, Cheyne, *The English Malady*, iii.

200 Michael MacDonald, «The Secularization of Suicide in England 1660-1800», *Past & Present*, n.º 111 (1986): 50-100; cf. Donna T. Andrew, «Debate: The Secularization of Suicide in England 1600-1800», *Past & Present* 119, n.º 1 (1 de mayo de 1988): 158-65, doi:10.1093/past/119.1.158; véanse también Samuel Ernest Sprott, *The English Debate on Suicide: From Donne to Hume* (London: Open Court, 1961); Roland Bartel, «Suicide in Eighteenth-Century England: The Myth of a Reputation», *Huntington Library Quarterly* 23, n.º 2 (1960): 145-58; Michael MacDonald y Terence R. Murphy, *Sleepless Souls: Suicide in Early Modern England* (Oxford: Clarendon Press, 1990); Gidal, «Civic Melancholy»; Hopes, «“La Maladie anglaise” in French Eighteenth-Century Writing», 118-19;

siglo XVIII “la nación misma era vista como un mal, producto del lujo, la civilización y los nervios” y que el hecho de que la muerte voluntaria estuviera asociada con Inglaterra en particular se explicaba por el hecho de que la nación británica estaba en construcción²⁰¹.

Finalmente, una de las hipótesis principales de esta tesis, en relación con los puntos anteriores, es que el mal inglés surgió ligado a una percepción particular de la modernidad inglesa, que relacionaba la difusión epidémica de la melancolía con ciertas características sociales y procesos históricos que diferenciaban a Inglaterra de sus vecinos. Esto podrá observarse en el próximo capítulo en los ensayos de William Temple, quien empleó el objeto polémico de la melancolía para una crítica moral de la modernidad inglesa.

1.6. Conclusión

Desde el período isabelino, la melancolía era una presencia ambivalente en la cultura inglesa. Podía ser un signo de genialidad, distinción, introspección piadosa o contacto con la divinidad, pero también una impostura, una patología derivada de la falta de moderación, o en los peores casos, una señal de condenación o de pacto con el demonio. Diversos testimonios contemporáneos daban cuenta de esa ambivalencia valorativa que era, a su vez, expresión de la experiencia paradójica de la melancolía. Dos ejemplos muy conocidos se encuentran en las obras de Robert Burton y John Milton²⁰². En “The Author’s Abstract”, uno de los poemas introductorios de la *Anatomy of Melancholy*, las estrofas alternaban imágenes positivas y negativas de la melancolía y cada una concluía con dos versos que, mediante la variación de unas pocas palabras, reforzaban el sentido de la contradicción. Así, la primera estrofa terminaba en “Todas mis alegrías en esto son locura / Ninguna tan dulce como la melancolía” y la segunda en “Todas mis penas en esto son alegres / Ninguna tan triste como la melancolía”²⁰³. Por su parte, Milton expresó esta dualidad a través de dos poemas gemelos, cuyos títulos revelan la familiaridad del poeta con la tradición italiana: “L’Allegro” e “Il Penseroso”²⁰⁴. El primero comenzaba, sin rodeos, exhortando: “Vete odiada

McGuire, *Dying To Be English*. Por cierto, aunque es objeto de debate, se ha argumentado que el sustantivo *suicide* fue un neologismo inventado por sir Thomas Browne en 1643 y que su popularidad y traducción a otros idiomas europeos tuvo lugar durante el siglo XVIII, Brian Barraclough y Daphne Shepherd, «A Necessary Neologism: The Origin and Uses of Suicide», *Suicide and Life-Threatening Behavior* 24, n.º 2 (1994): 113-26, doi:10.1111/j.1943-278X.1994.tb00796.x.

201 McGuire, *Dying To Be English*, xiii y xvii.

202 Estos ejemplos han sido analizados por diversos autores, pero aquí sigo a Sullivan, *Beyond Melancholy*, 120-25.

203 “All my joys to this are folly / Naught so sweet as melancholy [...] All my griefs to this are jolly, / Naught so sad as melancholy”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, «The Author’s Abstract», l. 7-8 y 15-16.

204 Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 2019, 228-33.

Melancolía / De Cerbero y la medianoche más oscura nacida”²⁰⁵; mientras que el segundo alababa: “salve diosa, sabia y sagrada / salve la más divina Melancolía / cuya santo rostro es demasiado brillante / para golpear el sentido de la vista humana”²⁰⁶.

Sin embargo, la dualidad no era el único modo en que los ingleses percibían y representaban la experiencia de la melancolía. Otra imagen recurrente era la de Proteo, el dios marítimo griego famoso por su capacidad de cambiar de forma según la ocasión. Así, por ejemplo, Burton empleaba la figura para referirse a los síntomas de la enfermedad:

Las veinticuatro letras no producen una variedad de palabras en los diversos idiomas tal como la melancolía concibe producir una diversidad de síntomas en distintas personas. Son irregulares, oscuros, variados, tan infinitos que ni Proteo mismo es tan diverso [...]”²⁰⁷.

Como se vio más arriba, algunos analistas proyectaron aquella dualidad en un esquema binario para pensar la historia intelectual de la melancolía durante la edad moderna como si se tratara del despliegue dialógico de dos tradiciones independientes: la peripatético-platónica y la hipocrático-galénica. Esta perspectiva sirve para poner de relieve la ambivalencia valorativa, pero es inadecuada para dar cuenta de la pluralidad y la superposición de sentidos que se mostraron a lo largo de este capítulo. Durante la modernidad temprana, la melancolía se convirtió en un Proteo de significados. Según el contexto, se podían activar unos u otros y combinar para componer una imagen elocuente.

Un modo de combinar tanto la ambivalencia como la pluralidad semántica de la melancolía es pensarla como un objeto polémico. Es decir, un objeto construido por una multiplicidad de discursos —literarios, médicos, teológicos y filosóficos— que era, simultáneamente, escenario de disputas y arma retórica. Las páginas precedentes dieron cuenta de esta doble dimensión polémica. Por un lado, había un debate intenso acerca de qué era la melancolía, cuál era su origen, cómo debía ser tratada, así como también cuáles eran las implicaciones morales y espirituales que tenía cada definición. Este proceso dio lugar a la multiplicación y superposición de sentidos.

Por otro lado, esta inestabilidad semántica habilitaba diversos usos polémicos de la melancolía. En virtud de la concepción renacentista del genio, un comportamiento taciturno podía dotar de dignidad filosófica al *malcontent*, legitimando su discurso. Para los hombres de letras,

205 “Hence loathed Melancholy / Of Cerberus, and blackes Midnight born”, John Milton, «L’ Allegro», en *Complete Shorter Poems*, ed. John Carey, 2.^a ed. (Edinburgh: Pearson, 2007), l. 1-2.

206 “But hail thou goddess, sage and holy, / Hail divinest Melancholy, / Whose saintly visage is too bright / To hit the sense of human sight”, John Milton, «Il Penseroso», en *Complete Shorter Poems*, ed. John Carey, 2.^a ed. (Edinburgh: Pearson, 2007), l. 11-14.

207 “The four-and-twenty letters make no more variety of words in divers languages than melancholy conceits produce diversity of symptoms in several persons. They are irregular, obscure, various, so infinite, Proteus himself is not so diverse [...]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, I, 3, I, 4, 408.

admitir su melancolía no sólo no era un motivo de vergüenza, sino que podía otorgarles prestigio. A los más inclinados hacia las doctrinas esotéricas, ser hijos de Saturno los ubicaba en una posición privilegiada en el cosmos. Y algunos calvinistas como Hannah Allen pudieron emplear el lenguaje ambivalente de la melancolía para construir un relato de su peregrinaje espiritual hasta el estado de gracia. Por el contrario, otras apropiaciones del objeto polémico en sentido negativo permitían atacar la inmoralidad y la corrupción de aquellos a quienes caracterizaban como melancólicos. Esto podía alcanzar niveles heréticos en quienes la enfermedad era vista como señal de la intervención diabólica, o permanecer en un plano más mundano, cuando se trataba de cortesanos farsantes o de entusiastas delirantes por causas naturales.

Las transformaciones en el vocabulario y la forma de expresión de la melancolía a fines del siglo XVII incorporaron nuevos sentidos, pero no alteraron su carácter polémico. La nueva fisiología neurológica no alteró la concepción de que la enfermedad se debía a un desequilibrio impulsado por la intemperancia, ni la declinación de la teoría humoral erradicó la relación entre melancolía y genio, que promediando el siglo XVIII reaparecería asociada con la sensibilidad (*sensibility*) nerviosa extraordinaria de los talentosos. Por su parte, la cultura de la civilidad, con su lenguaje comedido y su reivindicación del buen humor, no alejaría demasiado al *malcontent* cortesano que aparecería transfigurado en el *gentleman* esplenético de la casa de café.

Sin embargo, en la Gran Bretaña post-revolucionaria, no todo era continuidad con el pasado. El surgimiento de la noción del *spleen* como mal inglés era, al menos en parte, consecuencia de una nueva autopercepción de la incipiente nación británica y de su propia historicidad. La certidumbre de vivir en un tiempo nuevo cualitativamente diferente al de sus antepasados más venerables presentó toda una serie de problemas y desafíos. Después de dos décadas de guerra civil y revolución, comenzaron a sonar los tambores de los antiguos y los modernos que se enfrentarían en papel en la Batalla de los Libros. Allí el objeto polémico de la melancolía encontraría un nuevo uso: disputar la legitimidad de la modernidad inglesa.

Capítulo 2: El mal de los modernos y el consuelo de los antiguos: la melancolía y el gobierno de las pasiones

2.1. Introducción

Me propuse a mí misma —y había puesto tanto mi corazón en ello que se convirtió por eso en mi castigo— convencerme de que, tan inocente cuanto creía que era mi afecto, era culpable de ser mayor de lo que es lícito para las cosas de este mundo. No es un humor melancólico el que me produce estos temores e inclinaciones, ni las persuasiones de otros. Es el resultado de una larga lucha conmigo misma antes de que mi razón pudiera vencer a mi pasión o llevarme a una resignación perfecta a lo que sea que esté reservado para mí.

Dorothy Osborne a William Temple, c. 13 de noviembre de 1653¹.

Durante el otoño de 1653, mientras la breve república inglesa y el Parlamento de Barebone daban sus últimos estertores antes del acceso de Oliver Cromwell al cargo de Lord Protector, Dorothy Osborne (1627-1695) escribía con profundo dolor a su prometido William Temple (1628-1699). Se habían conocido cinco años antes en la Isla de Wight, cuando ella y su hermano estaban de camino a Saint-Malo para encontrarse con su padre, sir Peter Osborne, un caballero realista que, por entonces, era el gobernador de Guernsey. Dorothy y William se casarían finalmente en la navidad de 1654, luego de un largo cortejo epistolar del cual se conservan sólo las cartas de ella². Sin embargo, un año antes, la concreción del matrimonio parecía imposible. Las cartas de

1 “I proposed to myself, and had set my heart so much upon it that it was therefore made my punishment, to let me see that, how innocent soever I thought my affection, it was guilty in being greater than is allowable for things of this world. 'Tis not a melancholy humour gives me these apprehensions and inclinations, nor the persuasions of others; 'tis the result of a long strife with myself, before my reason could overcome my passion, or bring me to a perfect resignation to whatsoever is allotted for me”, Dorothy Osborne a William Temple, 13 de noviembre de 1653, en *Letters From Dorothy Osborne To Sir William Temple, 1652-1654*, ed. Edward Abbott Parry (London: J. M. Dent & Sons, 1890), 178. Las fechas de las cartas fueron inferidas por Parry a partir del análisis interno y el cotejo con el diario de Osborne.

2 Las cartas de Dorothy Osborne a William Temple cubren los últimos dos años de su relación antes del matrimonio, entre diciembre de 1652 y octubre de 1654. Los documentos permanecieron inéditos hasta el siglo XIX. En 1836, Thomas Courtenay citó varias decenas de extractos en su biografía de Temple, los cuales fueron elogiados por Thomas Babington Macaulay (que, por lo demás, era muy crítico con Temple y Courtenay, véase la nota 16). En 1888, Edward Abbott Parry publicó una edición completa de la correspondencia a partir de la transcripción que hiciera Sara Rose Longe, cuñada de un descendiente de Osborne. Desde entonces, sus cartas fueron reeditadas en múltiples oportunidades. Sus lectores victorianos vieron a Dorothy como un ejemplo de virtud femenina e inglesa y muchos se interesaron por su relación romántica con Temple. En 1929, Virginia Woolf se refirió a Osborne como la antítesis de Margaret Cavendish, en alusión a una carta donde Dorothy ridiculizaba las pretensiones de la duquesa de Newcastle de publicar sus libros, *A Room of One's Own*, ed. David Bradshaw y Stuart N. Clarke (1929; reimp., Oxford: Wiley, 2015), 46. Para un estudio detallado de esta correspondencia, véase Carrie Hintz, *An Audience of One: Dorothy Osborne's Letters to Sir William Temple, 1652-1654* (Toronto: University of Toronto Press, 2005). Sobre la melancolía de Osborne en particular, véase el capítulo 5 de ese libro y Femke Molekamp, «Therapies for Melancholy and Inordinate Passion in the Letters of Dorothy Osborne to Sir William Temple (1652–1654)», *The Seventeenth Century* 29, n.º 3 (3 de julio de 2014): 255-76, doi:10.1080/0268117X.2014.918522.

noviembre y diciembre, como la del epígrafe, registran un conflicto entre los pretendientes por motivos inciertos y el intenso abatimiento de Dorothy. Ellas son un punto de partida oportuno para estudiar el papel que desempeñó el lenguaje de la filosofía moral para entender y aliviar la melancolía.

Durante los meses previos, Dorothy se había referido en diversas ocasiones al *spleen* que padecía, el sufrimiento que eso le producía y los tratamientos que había hecho para curarse³. Pero en noviembre la situación parecía más grave y, en su correspondencia, ella se mostraba mucho más afectada. Su hermano menor había muerto recientemente, su padre agonizaba y Jane Wright, su dama de compañía, estaba enferma. En esos días Dorothy no mencionaba el *spleen* y aseguraba que no era el humor melancólico el que la movía, pero sus palabras dejaban ver otra cosa. El domingo 20 decía anhelar “una tumba temprana y tranquila, libre de los problemas de este mundo agitado”⁴.

En la cita del epígrafe, Dorothy hacía referencia a una lucha interior entre su razón y sus pasiones. Las cartas mismas parecían un campo en el que se dirimía esa batalla por gobernar las emociones y los deseos, alcanzar una resignación piadosa y preservar su salud mental:

la pasión otorga una fuerza sobrenatural, lo vemos en los locos; y, no para halagarnos, lo nuestro no es más que un grado refinado de locura. ¿Qué otra cosa puede ser perdernos todas las cosas del mundo excepto por ese único objeto que acapara nuestro deseo, perder toda la tranquilidad y el descanso de nuestra vida buscándolo, cuando hay tan pocas probabilidades de obtenerlo y tantos más posibles accidentes que nos harán perderlo indefectiblemente? Y, lo que es peor que todo eso, es estar dominado por aquello que la razón y la religión nos enseñan a gobernar, y en lo único que nos da preeminencia sobre las bestias⁵.

En una situación de dolor e infelicidad, Dorothy reflexionaba acerca de la virtud de la resignación y el control de las pasiones. Sus argumentos retomaban el tópico de la vanidad del mundo en su modulación cristiana y la conclusión ascética de que los afectos y las esperanzas no debían depositarse en la tierra sino en el más allá. Este era un punto de vista que, como se verá en el Capítulo 4, Dorothy compartía con religiosos realistas como Jeremy Taylor⁶. Sin embargo, como el

3 Véanse, por ejemplo, las cartas del 9 de enero, el 6 de febrero y el 8 de mayo en Osborne, *Letters to Sir William Temple*. Estos documentos son, de hecho, algunos de los testimonios más tempranos del uso del término *spleen* para referirse a la melancolía. Véase el Glosario crítico.

4 “[...] [may] I [enjoy] an early and a quiet grave, free from the trouble of this busy world [...]”, Dorothy Osborne a William Temple, 20 de noviembre de 1653, *Ibid.*, 183.

5 “[...] but passion gives a strength above nature, we see it in mad people; and, not to flatter ourselves, ours is but a refined degree of madness. What can it be else to be lost to all things in the world but that single object that takes up one’s fancy, to lose all the quiet and repose of one’s life in hunting after it, when there is so little likelihood of ever gaining it, and so many more probable accidents that will infallibly make us miss of it? And, which is more than all, ’tis being mastered by that which reason and religion teaches us to govern, and in that only gives us a pre-eminence above beasts”, Dorothy Osborne a William Temple, 13 de noviembre de 1653, *Ibid.*, 179-80.

6 En una carta posterior, Dorothy se reconocía como devota de Jeremy Taylor y lo citaba justamente en relación con el tema de la resignación: “[...] I had rather agree to what you say, than tell you that Dr. Taylor (whose devote you must know I am) says there is a great advantage to be gained in resigning up one’s will to the command of another, because the same action which in itself is wholly indifferent, if done upon our own choice, becomes an act of duty and religion if done in obedience to the command of any person whom nature, the laws, or ourselves have given a

objeto de su carta no era la salvación del alma sino el bienestar mundano, ella encontraba en el saber vulgar una fuente de autoridad para su razonamiento tan válida como la Biblia.

Cuando hemos probado todos los caminos para la felicidad, no se puede encontrar tal cosa sino en una mente conforme a la propia condición, sea cual sea, y en no aspirar a nada que sea imposible o improbable. Todo lo demás es vanidad y aflicción de espíritu [Ec. 1: 14/2: 17], y me atreví a decir eso a partir del poco conocimiento que he tenido del mundo, aunque no tuviera la Escritura como garantía. Aquel pastor que, ante el viajero que le preguntó “¿Cómo estará el clima?”, se jactó de que estaría como a él le placiera y luego lo arregló diciendo que el clima que le agradara a Dios le gustaría a él, dijo una cosa excelente en un lenguaje tosco y sabía lo suficiente como para ser la persona más feliz del mundo si hacía buen uso de ello⁷.

La cuestión del gobierno de las pasiones como forma de higiene mental era un problema que, antes que por los teólogos, había sido abordado por la filosofía moral antigua y, especialmente, por las escuelas helenísticas —el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo— y sus continuadores romanos⁸. El tópico fue luego retomado por diversos autores cristianos quienes, durante la Edad Media, resignificaron algunos aspectos del estoicismo y reflexionaron sobre el control de las emociones especialmente a partir del esquema aristotélico de las facultades del alma⁹. Sin embargo,

power over us [...]”, Dorothy Osborne a William Temple, 19 de febrero de 1654, *Ibid.*, 212.

7 “When we have tried all ways to happiness, there is no such thing to be found but in a mind conformed to one’s condition, whatsoever it be, and in not aiming at anything that is either impossible or improbable; all the rest is but vanity and vexation of spirit, and I durst pronounce it so from that little knowledge I have had of the world, though I had not Scripture for my warrant. The shepherd that bragged to the traveller, who asked him, “What weather it was like to be?” that it should be what weather pleased him, and made it good by saying it should be what weather pleased God should please him, said an excellent thing in rude language, and knew enough to make him the happiest person in the world if he made a right use on’t”, Dorothy Osborne a William Temple, 13 de noviembre de 1653, *Ibid.*, 179.

8 El tópico del carácter terapéutico del gobierno de las pasiones en la filosofía moral antigua es demasiado amplio y conocido para ofrecer una bibliografía exhaustiva. Sobre las escuelas helenísticas y sus continuadores, pueden consultarse Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Juha Sihvola y Troels Engberg-Pedersen, eds., *The Emotions in Hellenistic Philosophy* (Dordrecht: Springer, 1998); Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures* (Oxford: Oxford University Press, 2000); William V. Harris, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001). Con respecto a la función terapéutica de la palabra de Homero a Aristóteles, es valioso aún el libro clásico de Pedro Lain Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (Madrid: Revista de Occidente, 1958). Recientemente, el tópico atrajo el interés de los historiadores de las emociones quienes han visto los filósofos antiguos como un punto de partida ineludible para sus análisis de largo plazo acerca de las ideas sobre las pasiones y los afectos. Véanse Dixon, *From Passions to Emotions*, cap. 1-2; Oatley, *Emotions*, cap. 3. Un antecedente de estos estudios que incluye un relevamiento más sistemático de los autores antiguos y modernos que se ocuparon de los afectos y las pasiones es Harry Norman Gardiner, John Gilbert Beebe-Center, y Ruth Clark Metcalf, *Feeling and Emotion: A History of Theories* (New York: American Book Company, 1937).

9 Dominik Perler sostiene que en la filosofía medieval es posible encontrar dos grandes perspectivas acerca del gobierno de las pasiones. Por un lado, la de Tomás de Aquino, quien siguiendo el esquema de Aristóteles proponía que las pasiones emergían en el alma sensitiva y podían ser controladas por el alma intelectual. Por otro lado, otros filósofos como Guillermo de Ockham que sostenían la existencia de pasiones de mayor jerarquía que tenían origen en el alma intelectual. Dominik Perler, «Emotions and Rational Control. Two Medieval Perspectives», en *Thinking About the Emotions. A Philosophical History*, ed. Alix Cohen y Robert Stern (Oxford: Oxford University Press, 2017), 60-82; véanse también Bonnie Kent, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1995); Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2004). La perspectiva de la historia de la filosofía dice poco acerca de cómo el resto de las personas pensaba y lidiaba con sus emociones durante un período tan amplio y complejo. Barbara Rosenwein propuso pensar la coexistencia en distintos momentos de múltiples comunidades

desde fines del siglo XVI parece haber habido en Europa un interés creciente en el estudio de las pasiones, pues se publicaron una gran cantidad de tratados sobre el tema¹⁰. En Inglaterra en particular, el siglo XVII fue además un período de revalorización del estoicismo y el epicureísmo¹¹.

Las cartas de Osborne son un testimonio de la vigencia de estas preocupaciones y del uso del lenguaje filosófico moral para tratar las enfermedades del alma entre los sectores letrados ingleses del siglo XVII¹². En particular, esa correspondencia muestra que la reflexión sobre esos temas no estaba restringida a especialistas (pastores o filósofos) sino que formaba parte de un universo de sentidos compartido, al menos, por los miembros de la *polite society* como ella. La alusión al pastor daba a entender que se trataba de un saber disponible para cualquier persona sensata. En una carta anterior, Dorothy se había referido con un tono bucólico a un grupo de pastoras como la encarnación contemporánea de la inocencia de sus equivalentes antiguas¹³. Aquí, el hombre de campo aparecía como representante de una sabiduría atemporal acerca de la necesidad de la resignación.

A fines del siglo XVII, cuando algunos contemporáneos comenzaban a advertir que la melancolía se extendía como una epidemia en Inglaterra, la filosofía moral era un saber valioso para los modernos. Aunque Osborne empleaba el vocabulario clásico del gobierno de las pasiones, no se refería a ningún filósofo grecorromano. Quien sí promovería la higiene moral de los antiguos, especialmente de los epicúreos, sería William Temple. En 1690, cuando ya llevaba más de tres décadas casado con Dorothy y se había retirado como diplomático al servicio de Carlos II, William publicó una colección de ensayos donde expresaba su lealtad al partido de los antiguos en la Querrela en los Antiguos y los Modernos que había comenzado unos años antes en Francia. Ese libro y especialmente el *Essay Upon the Ancient and Modern Learning* iniciaron el episodio inglés de esa disputa que su secretario, Jonathan Swift, bautizaría la “Batalla de los Libros”.

emocionales. Véase *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 2006).

10 Sullivan, *Beyond Melancholy*, 20; véanse también Gardiner, Beebe-Center, y Metcalf, *Feelings and Emotion*, cap. 5; James, Susan, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

11 Véase Reid Barbour, *English Epicures and Stoics: Ancient Legacies in Early Stuart Culture* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1998).

12 Jeremy Schmidt mostró la relevancia que tenía el lenguaje de la filosofía moral para tratar la melancolía en la Inglaterra temprana moderna y la centralidad que adquirió especialmente a partir de la Restauración en *Melancholy and the Care of the Soul*. En esa misma época, el énfasis en la dimensión moral por encima de las especulaciones doctrinarias acerca de la fe y la elección se convertirían también en un aspecto distintivo de la teología de la Iglesia de Inglaterra. Al respecto, véase el Capítulo 4.

13 “The heat of the day is spent in reading or working, and about six or seven o’clock I walk out into a common that lies hard by the house, where a great many young wenches keep sheep and cows, and sit in the shade singing of ballads. I go to them and compare their voices and beauties to some ancient shepherdesses that I have read of, and find a vast difference there; but, trust me, I think these are as innocent as those could be”, Dorothy Osborne a William Temple, 8 de mayo de 1653, Osborne, *Letters to Sir William Temple*, 84-85.

William Temple no era un erudito ni un filósofo y sus ensayos no buscaban abrir una discusión académica, como, en parte, sucedió. Sus textos eran, antes que eso, una intervención pública en favor de una reforma de las costumbres que recondujera a la sociedad inglesa al sendero de la virtud de los antiguos. Desde ese punto de vista, sus ensayos son comparables con los de otro autor contemporáneo, aunque más joven y con posturas políticas antagónicas a las de él: Jeremy Collier (1650-1726). Este clérigo conservador adquirió notoriedad por su oposición a la Revolución Gloriosa y por sus diatribas contra el teatro inglés moderno, pero además escribió una serie de ensayos en los que realizaba una crítica estoica del *spleen*.

Este capítulo estudia el lugar de la melancolía en los ensayos de Temple y Collier¹⁴. Esto permite, en primer lugar, apreciar el papel que desempeñaba la filosofía moral en las formas de comprender y tratar la enfermedad, pero sobre todo poner de relieve las disputas acerca del saber de los antiguos y la legitimidad de los tiempos modernos¹⁵. Para estos autores, la filosofía clásica no era valiosa como una curiosidad erudita, sino como un saber práctico para combatir los vicios de los ingleses modernos y su inclinación al *spleen*. Por este motivo, la filosofía moral no era una mera técnica terapéutica sino también un instrumento para la crítica de la sociedad.

En segundo lugar, el contraste entre ambos autores pone en evidencia los criterios diferentes que tenía cada uno acerca de quiénes eran los antiguos. Esto contribuye a ofrecer una imagen más compleja acerca de cómo era la defensa de la tradición clásica en la Querrela con los modernos. Esto se complementará, en el próximo capítulo, con la comparación entre dos médicos que encarnaban modos opuestos de ser modernos.

La primera sección de este capítulo está dedicada a Temple. Luego de una breve biografía, se aborda su participación en la Batalla de los Libros para comprender cómo concebía a lo moderno y a quiénes incluía entre los antiguos. A continuación, se analizan algunos de sus ensayos donde hacía referencia a la melancolía y el *spleen*. Esto permite ver su uso del lenguaje de la filosofía moral, y del epicureísmo en particular, para realizar dos operaciones. Por un lado, ofrecer consejos para la preservación de la salud y, por otro, criticar a la sociedad inglesa moderna. En la segunda sección se trata el caso de Collier de modo similar. Se ofrece una biografía intelectual que hace énfasis en su

14 Algunos de las ideas que presento aquí aparecieron anteriormente en Andrés Gattinoni, «Saberes antiguos para problemas modernos: melancolía y filosofía moral en los ensayos de William Temple», *Magallánica. Revista de Historia Moderna* 3, n.º 6 (2017): 199-225; Gattinoni, «Melancólicos sobre los hombros de gigantes», cap. 2; Andrés Gattinoni, «“Una enfermedad de sabios”. Spleen y filosofía moral en los ensayos de Jeremy Collier», *Boletín de Estética* XIV, n.º 42 (2017–2018): 47-75. Sin embargo, aquí ofrezco una reelaboración de esos argumentos, que pone en diálogo los ensayos de Temple y Collier e incorpora fuentes que no había utilizado antes.

15 Jeremy Schmidt también abordó algunos ensayos de Temple y Collier en su estudio sobre los tratamientos para la melancolía, *Melancholy and the Care of the Soul*, 150-71. El análisis de este capítulo incorpora otras fuentes que él no trabajó y hace énfasis en el contexto de la Querrela entre los Antiguos y los Modernos que tenía un lugar secundario en su investigación.

participación en controversias religiosas y contra la inmoralidad de los teatros. Allí se observa un tipo de relación distinta con los antiguos pero, en última instancia, también favorable a ellos. Luego, se estudia una selección de sus ensayos donde hablaba sobre el *spleen*. A partir de ellos se establece una comparación con los escritos de Temple y, además, se exploran las particularidades de un discurso estoico contra el *spleen*. Finalmente, en las conclusiones se aborda brevemente la proyección de la reivindicación de la filosofía moral como una medicina para el cuerpo social en los periódicos que florecen a comienzos del siglo XVIII.

2.2. William Temple: antiguos y modernos en la región del *spleen*

2.2.1. El diplomático y la Batalla de los Libros

William Temple nació en Londres en 1628, hijo del juez e historiador irlandés sir John Temple y Mary Hammond¹⁶. En 1644 fue admitido en el Emmanuel College de Cambridge donde fue discípulo del platónico Ralph Cudworth. Hacia 1647 dejó la universidad para completar su educación con un *grand tour* por el continente. Fue al comienzo de ese viaje que se detuvo en la Isla de Wight y conoció a Dorothy Osborne. Durante los siguientes cinco años, William visitó Francia, Alemania, Holanda y Flandes, y comenzó a escribir sus primeros ensayos, influidos por los de Michel de Montaigne.

A diferencia de su padre que había sido miembro del Parlamento largo hasta la Purga de Pride y, luego, se había desempeñado como comisionado y *Master of the Rolls* en Irlanda bajo el Protectorado, William no quiso involucrarse en el gobierno de la *Commonwealth*. Su vida política se desarrolló, en cambio, durante el reinado de Carlos II. Luego de un lustro en el Parlamento de Irlanda, comenzó una carrera como embajador primero en Münster, luego en Bruselas y finalmente en La Haya. Allí trabó relaciones con el Gran Pensionario Johan de Witt y con su rival, Guillermo

16 Debido a la trascendencia de sus actividades diplomáticas en los Países Bajos, su gravitación en la política del reinado de Carlos II y, en menor medida, su participación en la Batalla de los Libros, la vida de William Temple ha sido narrada por diversos biógrafos desde el siglo XVIII. El primero de ellos fue Abel Boyer, que escribió un relato exageradamente laudatorio: *Memoirs of the Life and Negotiations of Sir W. Temple, Bar.* (London: W. Taylor, 1714). A éste le siguió otro más breve publicado por su hermana Martha Giffard, *The Life and Character of Sir William Temple, Bart.* (London: B. Motte, 1728). En el siglo XIX, el político Tory Thomas P. Courtenay le dedicó una biografía en dos tomos también favorable: *Memoirs of the Life, Works, and Correspondence of Sir William Temple, Bart.*, 2 vols. (London: Longman, Rees, Orme, Brown, Green, & Longman, 1836).. Ésta fue criticada duramente por Thomas Babington Macaulay en una reseña extensa publicada originalmente en la *Edinburgh Review* en 1838, donde decía que “Temple es uno de esos hombres que el mundo ha acordado elogiar ampliamente sin saber demasiado sobre ellos”, y lo clasificaba como un pensador y estadista mediocre, «Life and Writings of Sir William Temple», en *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 3 (Philadelphia: Carey & Hart, 1843). La síntesis de los próximos párrafos está basada principalmente en J. David Davies, «Temple, Sir William, baronet (1628–1699), diplomat and author», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2009), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/27122>.

de Orange. En 1666 recibió el título vitalicio de *baronet* de Sheen. Temple representó un papel destacado en las relaciones diplomáticas entre Inglaterra y los Países Bajos: promovió la creación de la Triple Alianza entre ambas naciones y Suecia para apoyar a España contra Francia en la Guerra de Devolución (1667-1688) y luego, entre 1675 y 1679, fue embajador en el congreso de Nimega que puso fin a la Guerra Franco-Neerlandesa. Además, propició el matrimonio entre Guillermo de Orange y María, la hija del futuro Jacobo II, que se produjo en noviembre de 1677¹⁷.

Temple se retiró dos veces de la política. La primera fue entre 1670 y 1674, cuando Inglaterra y Francia firmaron en secreto el tratado de Dover e iniciaron la Tercera Guerra Anglo-Neerlandesa. Durante ese período publicó sus *Observations upon the United Provinces of the Netherlands* (1673) y algunos ensayos sobre temas políticos y diplomáticos. Cuando Carlos II se vio obligado a firmar la paz con los Países Bajos, Temple fue enviado nuevamente a La Haya para recomponer las relaciones bilaterales. Por entonces, alcanzó la cumbre de su carrera política. En 1679 ingresó al consejo privado de Carlos II, fue elegido miembro del Parlamento por la Universidad de Cambridge y rechazó por segunda vez el cargo de secretario de estado. Sin embargo, esa también fue la época de la crisis de exclusión, cuando el incipiente partido Whig liderado por el primer conde de Shaftesbury buscaba aprobar una ley para remover a Jacobo, el católico duque de York, de la línea de sucesión real. Los realineamientos políticos que siguieron fueron desplazando del centro de la escena a sir William quien, para el momento del ascenso del nuevo rey, ya se había retirado definitivamente de la vida pública.

Temple pasó sus últimos años en Moor Park, una residencia en Surrey que había adquirido en 1680. Allí se dedicó a escribir. Desde 1689 contó con la ayuda del joven Jonathan Swift —cuya familia era conocida de los Temple en Irlanda desde antes de la Restauración— quien se convirtió en su secretario personal. Él lo asistió en la publicación de diversas obras, entre las cuales se destacaba el segundo tomo de *Miscellanea* (1690), una recopilación de sus ensayos cuyo primer volumen había sido editado en 1680¹⁸.

Esta breve biografía permite situar a Temple y su defensa de los antiguos en la Batalla de los Libros. Como señala Joseph Levine, sir William “no era un erudito; sus lecturas eran amplias pero

17 Sobre la actividad diplomática de Temple y su relación con De Witt, véase Kenneth Harold Dobson Haley, *An English Diplomat in the Low Countries: Sir William Temple and John De Witt, 1665-1672* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

18 De acuerdo con Courtenay, la publicación del primer tomo de *Miscellanea* fue recomendada por lord Sunderland y Henry Sidney, luego de que algunos de sus adversarios políticos hicieran circular el rumor de que Temple era el autor de una serie de panfletos anónimos en contra de la constitución del Parlamento y a favor del catolicismo. La colección tenía como objetivo, entonces, reunir un conjunto de ensayos políticos que habían circulado como manuscritos para mostrar que su autor no tenía ideas peligrosas. Courtenay, *Sir William Temple*, 100-101.

no profundas; literarias, no científicas”¹⁹. En 1693, en una carta a un profesor de griego de Cambridge, le reconocía con pudor que había perdido su dominio de ese idioma y que sólo podía leerlo con gran dificultad²⁰. Aunque permaneció vinculado con su *alma mater*, a la cual le dedicó el segundo tomo de *Miscellanea*²¹, su paso por la universidad fue breve. “Temple no era ni un filósofo ni un erudito”²². El suyo era un tipo de saber civilizado (*polite learning*), generalista, apropiado para la conversación y que proveía lecciones para la vida²³. Como *gentleman* y estadista, su formación y su concepción de la política se basaban en el estudio de los clásicos como ejemplos de elocuencia, prudencia y moral²⁴. Por eso, Levine sostiene que “incluso en el carácter superficial de su educación era, de hecho, el perfecto ejemplo de su tipo”²⁵. Como se verá más adelante, el modo en que Temple trató el tema del *spleen* estuvo marcado tanto por la reivindicación de los valores de la Antigüedad como por el ejercicio de la persuasión moral.

La segunda parte de *Miscellanea* incluía *An Essay Upon the Ancient and Modern Learning*, que Temple había escrito en reacción a dos obras recientes y controversiales: *The Sacred Theory of the Earth* (1684-1690) de Thomas Burnet y *Digression sur les anciens et les modernes* (1688) de Bernard de Fontenelle²⁶. La primera de ellas era la edición inglesa del primer volumen de *Telluris Theoria Sacra*, una historia filosófica de la creación del mundo y de su destrucción que pretendía reconciliar el relato bíblico con la nueva ciencia²⁷. Su autor era un teólogo que había estudiado en

19 Levine, *The Battle of the Books*, 14. Macaulay expresó esto en términos más duros: “Temple olvidó en Emmanuel el poco griego que traía de [la escuela de] Bishop-Stortford y nunca recuperó su pérdida [...]. No adquirió competencia ni en la antigua filosofía que todavía sobrevivía en las facultades de Cambridge, ni en la nueva de la que Lord Bacon era el fundador. Pero hasta el final de su vida continuó hablando de la primera con ignorante admiración y de la última con un igual de ignorante desprecio”, Macaulay, «Life and Writings of Sir William Temple», 178.

20 William Temple a Joshua Barnes, 7 de febrero de 1693, Blodeian MS. Rawl. Lett., 40, f. 37, citado en Levine, *The Battle of the Books*, 47-48.

21 La inscripción, repetida en ediciones posteriores, decía: “Almae matri academiae Cantabrigensi, has qualescunque nugas at rei literariae non alienas, D. D. Dq; alumnus olim et semper observantissimus W. Temple”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 430.

22 Levine, *The Battle of the Books*, 17.

23 El concepto de *politeness* fue abordado en el capítulo anterior. Sobre la noción de *polite learning* en particular, véase Klein, «The third earl of Shaftesbury and the progress of politeness».

24 Sobre la idea de prudencia y su relevancia el pensamiento político humanista, véanse John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 24 y ss.; Robert Hariman, ed., *Prudence. Classical Virtue, Postmodern Practice* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2003), cap. 2-4.

25 Levine, *The Battle of the Books*, 17.

26 La siguiente síntesis de ambas obras está basada en la presentación que realiza Levine en *Ibid.*, 19-26.

27 Thomas Burnet, *The Sacred Theory of the Earth: Containing an Account of the Original of the Earth, and of All the General Changes Which It Hath Already Undergone, or Is to Undergo, till the Consummation of All Things*, vol. 1, 2 vols. (Walter Kettilby, 1684-1690; London: John Hooke, 1726). El primer volumen estaba dedicado a la historia del mundo desde el origen hasta el diluvio universal, mientras que el segundo estaba dedicado a su destrucción. Temple debe haber leído el primer volumen traducido, pues en su ensayo se refiere a un texto “in English upon the Antediluvian World”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 431. Burnet proponía, entre otras cosas, que antes del diluvio universal la Tierra era lisa, regular y uniforme, sin montañas ni ríos, y que se había formado a partir del caos por medio de una interacción entre líquidos grasos y sutiles similar a la que se produce entre la crema de leche y el suero, Burnet, *The Sacred Theory of the Earth*, 1:71-76. Carlo Ginzburg, luego

Cambridge con Ralph Cudworth, al igual que Temple, pero que a diferencia de él se había interesado más por el pensamiento especulativo y las teorías de Descartes. Lo que más había irritado a sir William de este texto era que su autor “no pudiera concluir su tratado erudito sin un panegírico del saber y el conocimiento modernos en comparación con los antiguos”²⁸. En efecto, en su argumentación contra la doctrina aristotélica de la eternidad de la forma del mundo, Burnet afirmaba que los logros intelectuales y materiales de la humanidad eran recientes y se debían a un perfeccionamiento acumulativo: “¿Cuán imperfecta era la geografía de los antiguos? ¿Cuán imperfecto su conocimiento de la tierra? ¿Cuán imperfecta su navegación?”²⁹. Luego de señalar los avances recientes en estos aspectos —la invención de la imprenta, el descubrimiento de la circulación de la sangre y otras innovaciones de la edad moderna—, Burnet agregaba: “del saber y las ciencias teóricas no hay nada terminado o completo, y lo que se conoce ha sido principalmente producto de las últimas épocas”. La última era le parecía “haber hecho un mayor progreso que todas las épocas anteriores puestas juntas desde el principio del mundo”³⁰.

de notar la similitud entre esta teoría y la propuesta un siglo antes por el molinero friulano Menocchio, especuló que la idea de Burnet podía ser un eco inconsciente de la cosmología india a la que le dedicaba algunas páginas. Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* (Barcelona: Península, 2001), 120-21. Burnet señalaba que los “Brahmanes modernos” conservaban algunos rastros fragmentarios de tradiciones sobre el origen del mundo, pero se lamentaba de la pérdida de los libros antiguos, sobre todo los de la biblioteca de Alejandría, que habrían permitido conocerlas mejor. Burnet, *The Sacred Theory of the Earth*, 1:382-83. En un pasaje similar, Temple suponía que la biblioteca destruida habría sido un testimonio de la sabiduría de los antiguos caldeos, hebreos y árabes, y en seguida sostenía que “el fuerte progreso del saber y el conocimiento” de los últimos ciento cincuenta años en Europa occidental no era un argumento en favor del alto nivel alcanzado, sino de todo lo bajo a lo que se había llegado luego de la caída del imperio romano, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 450. El libro de Burnet recibió fuertes críticas a las cuales pretendió responder con su *Archeologiae Philosophiae* (1692). De esta obra, Temple dijo posteriormente que “therein [the learned author has] shewn both his great knowledge and esteem of the ancient learning, and proved thereby, that whoever knows it must esteem it; and left such modern advocates for an evidence of the contrary, that whoever despises it, in comparison of the new, does not know it”, Temple, «Some Thoughts Upon Reviewing the Essay of Ancient and Modern Learning», 475. Véanse Marjorie Hope Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite* (1959; reimp., Seattle: University of Washington Press, 1997); Mirella Pasini, *Thomas Burnet. Una storia del mondo tra ragione, mito e rivelazione* (Firenze: La Nuova Italia, 1981); Levine, *The Battle of the Books*, 20-21.

28 “[...] could not end his learned treatise without a panegyric of modern learning and knowledge in comparison of the ancient [...]”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 431.

29 “How imperfect was the Geography of the Ancients, how imperfect their knowledge of the Earth, how imperfect their navigation?”, Burnet, *The Sacred Theory of the Earth*, 1:55.

30 “[...] for Theoretical Learning and Sciences, there is nothing yet finish’d or compleat in these; and what is known hath been chiefly the Production of latter Ages. [...] this last Age, which seems to me, to have made a greater Progress than all Ages before put together, since the beginning of the World”, *Ibid.*, 1:59-60. La reivindicación de los inventos modernos como testimonio del progreso del conocimiento era un tópico ya presente en Francis Bacon: “this proficience in navigation and discoveries may plant also an expectation of the further proficience and augmentation of all sciences; because it may seem they are ordained by God to be coevals, that is, to meet in one age”, Francis Bacon, *Of the Proficience and Advancement of Learning* (1605; reimp., London: Bell & Daldy, 1861), 121-22. En otra parte sostenía: “it helps to notice the force, power and consequences of discoveries, which appear at their clearest in three things that were unknown to antiquity, and whose origins, though recent, are obscure and unsung: namely the art of printing, gunpowder and the nautical compass”, Francis Bacon, *The New Organon*, ed. Lisa Jardine y Michael Silverthorne (1620; reimp., Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 100 afo. CXXIX. La imprenta, la pólvora y la brújula aparecerían como una triada recurrente para destacar los logros de los modernos. George Hakewill diría que otros inventos “are in truth but toys and trifles in regards of those three most usefull inventions, which these *latter ages* challenge as due & proper to themselves, *Printing, Gunnes*, and the

La segunda obra que había impulsado a Temple a escribir su ensayo había surgido en el contexto de la *Querelle* francesa. Su autor, Bernard de Fontenelle, era un joven escritor de Ruan, cautivado al igual que Burnet por la filosofía cartesiana, quien en 1686 publicó *Entretiens sur la pluralité des mondes*, un ensayo de astronomía que explicaba al público general las principales ideas de Copérnico y Descartes. Temple había quedado tan complacido con ese libro que buscó algún otro del mismo autor hasta que, según contaba, encontró “una pequeña pieza acerca de la poesía”, en la cual Fontenelle incurría “tan groseramente en la censura de la poesía antigua y en la preferencia de la nueva” que no pudo leerla “sin algo de indignación”³¹. La obra en cuestión era un volumen de poesías pastorales publicado en 1688 que incluía, como apéndice, la breve *Digression sur les anciens et les modernes*³². Allí Fontenelle expresaba con la claridad y la audacia del divulgador los principales argumentos en favor de los modernos que se venían desplegando en Francia desde hacía algunas décadas. Fundamentalmente sostenía que la naturaleza no se degradaba, sino que permanecía constante y, por lo tanto, tenía la capacidad para producir árboles tan altos y mentes tan brillantes los en la Antigüedad. Luego establecía una diferenciación entre dos tipos de actividades —sobre la cual posteriormente se construiría la distinción entre “ciencias” y “artes”—. Las primeras, que incluían a la filosofía natural, la medicina y la matemática, se beneficiaban de la acumulación de conocimiento que derivaba del tiempo y la experiencia. Respecto de ellas, decía con sarcasmo, “estamos en deuda con los antiguos por habernos agotado la mayor parte de las ideas falsas que podríamos haber pensado”³³. Por otra parte se encontraban “la elocuencia y la poesía [...] [que] dependen principalmente de la vivacidad de la imaginación”³⁴. En esos casos, la perfección requería de un contexto propicio y, al menos en los géneros clásicos, los antiguos seguían siendo un ejemplo. Pero el esquema de Fontenelle no excluía la posibilidad de la superación y además sostenía —a despecho de las dudas de los propios romanos y a diferencia de lo que afirmaría luego Temple— que los retóricos e historiadores de la edad de Augusto habían

Mariners Compass [...] All Antiquity can boast of nothing equall to these three”, George Hakewill, *An Apologie Or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World* (London: W. Turner, 1635), 316. Para un análisis del lugar de esa triada en las disputas entre antiguos y modernos, véase Roy S. Wolper, «The Rhetoric of Gunpowder and the Idea of Progress», *Journal of the History of Ideas* 31, n.º 4 (1970): 589-98. Sobre Bacon y Hakewill, véase también Kwiatkowski, *Historia, progreso y ciencia*, 228-29 y 295-96.

31 “[...] a small piece concerning poesy [...] falls so grossly into the censure of the old poetry, and the preference of the new, that I could not read either of these strains [Burnet and Fontenelle’s] without some indignation [...]”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 431.

32 Bernard de Fontenelle, *Poésies pastorales, avec un Traité sur la nature de l’églogue, et une digression sur les anciens et les modernes.*, 3.^a ed. (1688; reimpr., Paris: M. Brunet, 1708).

33 “Nous avons l’obligation aux Anciens de nous avoir épuisé la plus grande partie des idées fausses qu’on se pouvoit faire [...]”, Bernard de Fontenelle, «Digression sur les anciens et les modernes», en *Poésies pastorales, avec un Traité sur la nature de l’églogue, et une digression sur les anciens et les modernes.*, 3.^a ed. (1688; reimpr., Paris: M. Brunet, 1708), 213-14.

34 “L’Eloquence & la Poésie [...] dépendent principalment de la vivacité de l’imagination”, *Ibid.*, 215.

sobrepasado a los griegos³⁵. Para sir William, éste era un ataque insólito a la dignidad de los clásicos por parte de un escritor mediocre:

Con respecto a la gramática o la retórica, ningún hombre jamás disputó con ellos [los antiguos]; tampoco en cuanto a la poesía, que yo haya escuchado alguna vez, salvo el nuevo autor francés que he mencionado [Fontenelle]; y en contra de cuya opinión no podría, creo yo, haberse dado nunca una evidencia más sólida que sus propios poemas, impresos junto con aquel tratado³⁶.

El ensayo de Temple esgrimía una defensa de los antiguos a partir de un argumento histórico sobre la degradación del saber (*learning*)³⁷. Este tema sería abordado, a su vez, en otros dos textos: *Of Poetry*, publicado en el mismo tomo de *Miscellanea*, y *Some Thoughts Upon Reviewing the Essay of Ancient and Modern Learning*, que aparecería en el volumen póstumo editado por Swift. A partir de un análisis de ellos es posible reconstruir lo que el autor consideraba que era la edad moderna. Para esa definición hay tres dimensiones relevantes: una histórica, una epistemológica — vinculada con los saberes y descubrimientos que distinguían esa nueva era— y una que remitía a la naturaleza y la estatura moral de los modernos.

Desde el punto de vista histórico, Temple identificaba el inicio de una nueva época a partir de la recuperación del saber antiguo y la exploración ultramarina europea. Reproducía el esquema de los humanistas, interpretando que luego de la caída de Roma “casi todo el saber fue enterrado en sus ruinas”³⁸, y que lo que se preservó quedó en manos de las órdenes religiosas, más preocupadas por la devoción divina o el honor de sus instituciones. A partir de entonces, “el saber se fue oscureciendo cada día más y más por esa nube de ignorancia que, viniendo del norte y aumentando

35 “[...] come l’Eloquence & la Poësie sont assez bornées, il faut qu’il y ait un temps où elles soient portées à leur dernière perfection, & je tiens que pour l’Eloquence & pour l’Histoire, ce temps a esté le Siecle d’Auguste. Je n’imagine rien au dessus de Ciceron & de Titelive [...]”, *Ibid.*, 222. La postura contraria de Temple se expresa en su mencionado elogio de las *Fábulas* de Esopo y las *Epístolas* de Falaris, pues para él “the oldest books we have are still in their kind the best. The two most ancient that I know of in prose, among those we call profane authors, are Æsop’s Fables and Phalaris’s Epistles [...]”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 463. Si bien Temple tenía a la era de Augusto en gran estima, la consideraba inferior a la literatura griega. Comparándola con la duración de la excelencia del latín decía: “The purity of the Greek lasted a great deal longer, and must be allowed till Trajan’s time, when Plutarch wrote, whose Greek is much more estimable than the Latin of Tacitus his contemporary”, *Ibid.*, 464. Esta cita muestra que la idea de perfección de Temple no se derivaba de una concepción lineal de la degradación de todas las cosas a través del tiempo, sino que lo más antiguo, debido a su superioridad, podía prolongar su pureza y ser contemporáneo de creaciones modernas menos perfectas.

36 “For grammar or rhetoric, no man ever disputed it with them; nor for poetry, that ever I head of, besides the new French author I have mentioned; and against whose opinion there could, I think, never have given stronger evidence than by his own poems, printed together with that treatise”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 454.

37 Temple establecía una distinción entre *knowledge* y *learning*. Con el primero se refería al conocimiento “de cosas que generalmente se acepta como verdaderas por el consenso de aquellos que las encontraron primero o por quienes desde entonces las han aprendido” (“of things that are generally agreed to be true by consent of those that first found them out, or have been since instructed in them”). Mientras que por *learning* se refería al “conocimiento de opiniones diferentes y discutidas de hombres de épocas pasadas y sobre las cuales ellos quizás nunca se pusieron de acuerdo” (“knowledge of the different and contested opinions of men in former ages, and about which they have perhaps never agreed in any”). *Ibid.*, 435. Para preservar esta distinción, aquí se utilizará la palabra “conocimiento” para lo que Temple llamaba *knowledge* y “saber” para *learning*.

38 “[...] almost all learning was buried in its ruins [...]”. *Ibid.*, 450.

con las cantidades y los éxitos de esa gente bárbara, finalmente eclipsó a toda Europa junta por tanto tiempo”³⁹. Lo que actualmente se denomina Edad Media aparecía en su ensayo como un período de pérdida del griego y de barbarización del latín, en el que se desarrollaron los decadentes idiomas modernos⁴⁰. En su texto sobre la poesía señalaba que “la lengua romana comenzó a fallar o entrar en desuso y su corrupción abrió paso a la generación de tres nuevos idiomas en España, Italia y Francia”⁴¹. Mientras que en el otro ensayo notaba que “es fácil imaginar lo imperfectas que debían ser estas copias, los lenguajes modernos, de un original tan excelente, compuestas de este modo, emparchando concepciones, así como sonidos, de pueblos así de bárbaros o esclavos”⁴².

Frente a esto, Temple describía al Renacimiento como un momento de recuperación pero de corto aliento. La historia del saber era comparada con un hombre fuerte y vigoroso que a los treinta años había enfermado de tuberculosis y se había recuperado a los cincuenta: por más que estuviera sano, su fuerza ya nunca sería la misma que a los treinta⁴³. En este sentido, para Temple los auspiciosos logros de los primeros humanistas pronto se habían topado con numerosos obstáculos. Éstos se relacionaban principalmente con las controversias religiosas, las guerras, y con la avaricia y la soberbia de los modernos. Desde esta perspectiva, la historia de la humanidad no implicaba un progreso sino un derrotero de degradación y agotamiento: “así, la memoria más grande, luego de cierto punto, a medida que aprende o retiene un poco más de algunas cosas o palabras, pierde y olvida otro tanto de otras”⁴⁴. En su segundo ensayo sobre la disputa, Temple volvería sobre la cuestión de la memoria, en una dura crítica a

nuestros sabios modernos, y especialmente a los teólogos de esa secta entre quienes parece que se ha contagiado esta enfermedad y quienes piensan que el mundo “está siempre mejorando y

39 “[...] learning grew every day more and more obscured by that cloud of ignorance, which coming from the North, and increasing with the numbers and successes of those barbarous people, at length overshadowed all Europe for so long together”, Temple, «Of Poetry», 413.

40 Este argumento sobre la historia de las lenguas ya había sido esgrimido por humanistas italianos como Leonardo Bruni y Lorenzo Valla a principios del siglo XV, véanse Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*. (Boston: Houghton Mifflin Co., 1948), 18 y ss.; Peter Burke, *Varieties of Cultural History* (Ithaca: Cornell University Press, 1997), 3.

41 “The Roman tongue began itself to fail or be disused, and by its corruption made way for the generation of three new languages in Spain, Italy and France”, Temple, «Of Poetry», 413.

42 “It is easy to imagine, how imperfect copies these modern languages, thus composed, must needs be of so excellent an original, being patched up out of the conceptions, as well as sounds, of such barbarous or enslaved people [...]”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 462.

43 Ibid., 453. Respecto de la edad, en otra parte, Temple había dicho: “what great thing soever man proposed to do in his life, he should think of achieving it by fifty years old”, William Temple, «An Essay Upon the Cure of the Gout by Moxa», en *The Works of Sir William Temple, Bart.*, vol. 3 (1687; reimp., London: J. Brotherton, 1770), 243. En estas comparaciones resuena la paradoja señalada por Francis Bacon sobre que la modernidad es el “tiempo antiguo” porque el mundo es más antiguo: “And to speak truly, *Antiquitas saeculi, juvenus mundi*. These times are the ancient times, when the world is ancient, and not those which we account ancient *ordine retrogrado*, by a computation backward from ourselves”, Bacon, *Of the Proficiency and Advancement of Learning*, 47.

44 “[...] so the greatest memory, after a certain degree, as it learns or retains more of some things or words, loses and forgets as much of others”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 459.

que nada es olvidado de lo que haya sido sabido en la humanidad”, parecen haber olvidado ellos mismos que la humildad y la caridad son virtudes que atraviesan todo el Evangelio⁴⁵.

La segunda dimensión a partir de la cual es posible reconstruir la especificidad de la modernidad tiene que ver con el punto central de la controversia: la comparación entre el saber de los antiguos y los modernos. Desde su primer ensayo al respecto, Temple reconocía la distinción que había hecho Fontenelle entre dos tipos de saberes. En su segundo escrito esta diferenciación aparecía como el terreno común de la disputa:

como los defensores de los modernos conceden, aunque de muy mala gana, la preeminencia de los antiguos en la poesía, la oratoria, la pintura, la escultura y la arquitectura, procederé a examinar el reporte que dan de aquellas ciencias en las que afirman que los modernos exceden a los antiguos, entre las cuales dicen que las principales son: la invención de instrumentos, la química, la anatomía, la historia natural de minerales, plantas y animales, la astronomía y la óptica, la música, la medicina, la filosofía natural, la filología y la teología, de las todas las cuales haré una breve exploración⁴⁶.

Para deleite de sus adversarios, el autor nunca llegó a escribir ese examen crítico de las ciencias modernas, dejando un vacío que debió ser señalado por su editor, Jonathan Swift⁴⁷. No obstante, en ambos ensayos Temple reconocía que había ciertas contribuciones significativas al saber que eran propias de los modernos: el sistema copernicano, el descubrimiento de la circulación sanguínea, la invención de la imprenta y de la pólvora, los avances en la navegación y la exploración ultramarina. En esto coincidía con sus adversarios, como Burnet y Wotton⁴⁸, pero para todas ellas tenía objeciones. A las dos primeras las desestimaba aduciendo que no había consenso sobre si eran descubrimientos modernos o derivados de fuentes antiguas y sobre si eran verdaderos; “pues aunque la razón pueda parecer que los favorece más que a las opiniones contrarias, la sensatez muy difícilmente puede permitirlos y, para satisfacer a la humanidad, ambas deben coincidir”⁴⁹. También minimizaba la relevancia de la imprenta indicando que ésta “quizás no haya

45 “[...] our modern learned, and especially the divines of that sect among whom it seems this disease is spread, and who will have the world, ‘to be ever improving, and that nothing is forgotten that ever was known among mankind’, must themselves have forgotten that humility and charity are virtues which run through the scope of the Gospel [...]”, Temple, «Some Thoughts Upon Reviewing the Essay of Ancient and Modern Learning», 501.

46 “[...] since the modern advocates yield, though very unwillingly, the pre-eminence of the ancients in poetry, oratory, painting, statuary, and architecture, I shall proceed to examine the account they give of those sciences, wherein they affirm the moderns to excel the ancients; whereof they make the chief to be, the invention of instruments; chemistry, anatomy, natural history of minerals, plants and animals; astronomy, and optics; music; physic; natural philosophy; philology, and theology; of all which I shall take a short survey”, Ibid., 481.

47 “Here it is supposed the knowledge of the ancients and moderns in the sciences last mentioned was to have been compared; but whether the author designed to have gone through such a work himself, or intended these papers only for hints to some body else that desired them, is not known.”, Ibid.

48 Burnet, *The Sacred Theory of the Earth*, 1:56-59; Wotton, *Reflections Upon Ancient and Modern Learning*, cap. 15, 18, 23. Por supuesto, el catálogo de inventos y descubrimientos destacado por Wotton era mucho más extenso del que Temple admitía como relevante. Como se señaló en la nota 30, el argumento ya había sido desarrollado por Bacon y Hakewill.

49 “[...] for though reason may seem to favour them more than the contrary opinions, yet sense can very hardly allow them; and, to satisfy mankind, both these must concur”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 454.

multiplicado los libros sino sólo las copias de ellos”⁵⁰ y destacando, además, que el saber podía existir sin la escritura: “así en México y Perú, antes del menor uso o mención de las letras, se conservaba entre ellos el conocimiento de lo que había pasado en aquellas naciones y gobiernos poderosos durante muchas eras”⁵¹. De la pólvora remarcaba, por un lado, que los chinos la conocían y la utilizaban mucho antes que los europeos. Pero además, de ella y de la brújula decía que “ninguna de éstas ha servido para un uso común o necesario para la humanidad; una habiendo sido empleada para su destrucción en vez de su preservación y la otra sólo para alimentar su avaricia o incrementar sus lujos”⁵².

Para el autor, la apreciación de los descubrimientos científicos era inescindible de una crítica moral al criterio de utilidad, que era un valor de primer orden para los defensores de la nueva filosofía natural desde, al menos, Francis Bacon. En sus consideraciones acerca de la exploración ultramarina se advierte que había, además, una inferioridad moral constitutiva de los hombres modernos que estaba en el centro de la condena de Temple:

Los vastos continentes de la China, las Indias orientales y occidentales, las amplias extensiones y costas de África, y las innumerables islas pertenecientes a ellas, han sido incorporadas de este modo a nuestro conocimiento y a nuestros mapas. Han sido traídas hacia nosotros grandes cantidades de riqueza y lujos, pero ningún conocimiento, más allá de las dimensiones y la situación de los países, las costumbres y los modales de muchas naciones originarias a las cuales llamamos bárbaras y que estoy seguro de que hemos tratado como si apenas las consideráramos parte de la humanidad. No tengo duda de que se hubieran hecho muchos usos más nobles y grandiosos de estas conquistas y descubrimientos si les hubiera tocado a los griegos y los romanos de aquellas épocas en que el conocimiento y la fama eran tan requeridos como lo son la riqueza y las ganancias infinitas entre nosotros ahora⁵³.

50 “The invention of printing has not perhaps multiplied books, but only the copies of them [...]”, Ibid., 432.

51 “So in Mexico and Peru, before the least use or mention of letters, there was remaining among them the knowledge of what had passed in those mighty nations and governments for many ages [...]”, Ibid., 433.

52 “[...] both these have not served for any common or necessary use to mankind; one having been employed for their destruction, not their preservation; and the other, only to feed their avarice, or increase their luxury”, Temple, «Some Thoughts Upon Reviewing the Essay of Ancient and Modern Learning», 499. Sobre las dificultades que tenían los defensores de los modernos para presentar a la pólvora como emblema del progreso, véase Wolper, «The Rhetoric of Gunpowder».

53 “The vast continents of China, the East and West-Indies, the long extent of coasts of Africa, with the numberless islands belonging to them, have been hereby introduced into our acquaintance, and our maps, and great increases of wealth and luxury, but none of knowledge, brought among us, further than the extent and situation of country, the customs and manners of so many original nations which we call barbarous, and I am sure have treated them as if we hardly esteemed them to be a part of mankind. I do not doubt, but many great and more noble uses would have been made of such conquests or discoveries, if they had fallen to the share of the Greeks and Romans in those ages when knowledge and fame were in as great request, as endless gains and wealth are among us now [...]”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 456. Nicolás Kwiatkowski pone esta cita en relación con otra de Pierre Charron que mostraba un escepticismo similar acerca del concepto europeo de barbarie: “Dire que parmy les Indois, Chinois, Canibales, Turcs, & autres nations qu’ils estiment Barbares, il y a de belles loix, polices, coutumes, moeurs, voire preferables à aucunes des nostres”, Pierre Charron, *Traicté de sagesse* (1606; reimp., Paris: David Le Clerc, 1608), 57. Antes que eso, Charron también había escrito que “Chacun appelle barbarie ce qui n’est pas de son goust & usage, & semble que nous n’avons autre touche de la verité & de la raison, que l’exemple & l’idée des opinions & usances du pays, où nous sommes”, Pierre Charron, *De la Sagesse livres trois* (Bourdeaux: Simon Millanges, 1601), lib. II, cap. 2, 314. No he encontrado referencias acerca de si Temple había leído a Charron, aunque no sería raro, dado que el diplomático era un admirador de Montaigne y, además de que leía

Aquí se observan algunas características naturales o morales que Temple adjudicaba a los modernos. El mundo moderno era el mundo del cambio, donde todas las cosas eran mutables. Esto se veía en las sociedades de su tiempo, a las cuales contraponía las antiguas y las bárbaras que eran estáticas: “por cuánto tiempo las naciones, sin los cambios introducidos por la conquista, continuarían con las mismas costumbres, instituciones y opiniones, puede observarse fácilmente en los relatos de los peruanos y mexicanos, de los chinos y los escitas”⁵⁴. Pero también se hacía evidente en las lenguas modernas, de las cuales las más apreciadas (el italiano, el español y el francés) no eran sino dialectos imperfectos del latín, deformados con el paso del tiempo, que “cambian cada cien años hasta ser casi desconocidas”⁵⁵. Esta asociación con el cambio y la corrupción hacía a los modernos enfermos y más propensos a necesitar asistencia de los médicos. Como se verá más adelante, para Temple la virtud de las filosofías morales antiguas residía en propiciar una templanza que mantuviera a las enfermedades alejadas⁵⁶.

Por otra parte, en relación con el cambio y la corrupción, Temple asociaba a lo moderno con el conflicto político y militar. Según él, la idea de un reino pacífico era para sus contemporáneos tan ajena como inconcebible:

como no tenemos ningún relato de las acciones de tantos reyes asirios como las que son conocidas desde Semíramis hasta Asurbanipal, [estos modernos] no pueden concebir que sus vidas transcurrieran en sus palacios, ni los entretenimientos de ocio y placer, durante la felicidad ininterrumpida, así como tampoco [pueden imaginar] la vasta extensión de su imperio sin los deseos de incrementarlo o los miedos a perder alguna parte de él, mientras las órdenes excelentes establecidas inicialmente fueran observadas⁵⁷.

francés, *De la sagesse* tuvo diversas ediciones en inglés, como Pierre Charron, *Of Wisdome Three Bookes*, trad. Samson Lennard (London: Luke Fawne, 1651). Véanse Nicolás Kwiatkowski, «Fuimos muy peores en vicios». *Barbarie propia y ajena, entre la caída de Constantinopla y la Ilustración* (Buenos Aires: EUDEBA, 2020), 72-73; Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, vol. 2 (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977), II: 299. Agradezco al Dr. Kwiatkowski por estas referencias. Por otro lado, Wolper anota que, ya en 1674, Robert Boyle, en *The Excellency of Theology Compar'd with Natural Philosophy*, había percibido que la navegación a menudo conducía a la explotación de otros pueblos, Wolper, «The Rhetoric of Gunpowder», n. 30.

54 “For how long nations, without the changes introduced by conquest, may continue in the same customs, institutions, and opinions, will be easily observed in the stories of the Peruvians and Mexicans, of the Chineses and Scythians [...]”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 440.

55 “[...] they change every hundred years so as to be hardly known for the same [...]”, *Ibid.*, 461. Burke señala que ya en 1525 Pietro Bembo había dicho que las lenguas cambiaban como la vestimenta de moda, los modos de guerra y todos los demás modales y costumbres, *Varieties of Cultural History*, 4. En Inglaterra, la mutabilidad de la lengua inglesa sería una preocupación recurrente. Desde por lo menos 1658, los diccionarios ingleses incluían historias del idioma que registraban esos cambios (véase el Anexo B). En 1728, Ephraim Chambers incorporaba el siguiente comentario en la entrada “English, or the English Tongue”: “’Tis a melancholy Reflection, that *Petrarch* still speaks good *Italian*; whereas *Chaucer*, who lived an hundred Year later, is not to be understood without a *Saxon* or *French* Glossary. And what *Security* has *Dryden* himself, while Things continue on their present Footing, that he shall not in a like Space of Time become as obsolete as *Chaucer* is?”, Ephraim Chambers, *Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences* (London: James Knapton et al, 1728), I: 311. Dos años antes, Jonathan Swift había hecho un comentario similar en la visita de Gulliver a los Struldbrugs: “The Language of this Country being always upon the Flux, the *Struldbrugs* of one Age do not understand those of another [...]”, Jonathan Swift, *Gulliver’s Travels*, ed. Claude Julien Rawson y Ian Higgins (Oxford: Oxford University Press, 2005), 198.

56 Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 438-39.

Los imperios y los gobiernos contemporáneos no favorecían el desarrollo del saber porque no perduraban tanto como los antiguos. Esto se vinculaba a su vez con dos rasgos morales de los modernos: la avaricia y la pedantería. La ambición de riquezas de los reyes modernos aparecía como la principal causa de las guerras. A esto se sumaba que la soberbia de los estudiosos más superficiales y egoístas había producido desagrado, miedo y odio hacia todas las personas instruidas, lo cual había hecho que los sabios empezaran “a temer el mismo destino y que las palomas fueran tomadas por cuervos, porque estaban todos en una bandada; y porque los pobres y más mezquinos de su grupo eran orgullosos, los mejores y más valiosos empezaron a avergonzarse”⁵⁸.

La pedantería era, en opinión de Temple, el rasgo principal de los críticos; es decir, de los filólogos⁵⁹. Por cierto, algunos de ellos, como Richard Bentley, eran célebres por su arrogancia y su estilo contencioso⁶⁰. Sin embargo, lo que irritaba a sir William no era tanto que presumieran de sus conocimientos, sino que pretendieran saber más de la Antigüedad que los propios clásicos: “debe ser un hechicero quien pueda hacer a esos modernos, con sus comentarios, glosarios y anotaciones, más sabios que los propios autores acerca de sus propios idiomas, así como de los temas que tratan”⁶¹. El trabajo de los primeros eruditos humanistas era encomiable porque habían ayudado a restaurar a los clásicos a su antigua gloria, pero los más recientes eran repudiables pues pretendían elevarse por sobre sus venerables maestros juzgando sus obras: “no hay, creo, un tipo de talento tan despreciable como el de los críticos comunes que no pueden más que, a lo sumo, pretender apreciarse a sí mismos descubriendo las faltas de otros hombres en vez de algún valor o mérito propio”⁶². Todo esto contribuía a la degradación del saber y a que Temple viera a los modernos

57 “[...] because we have no account of the actions of so many Assirian kings as are reckoned from Semiramis to Sardanapalus, [these moderns] they cannot conceive, that their lives were past in their palaces, and the entertainments of leisure and pleasure, during the uninterrupted felicity, as well as the vast extent of their empire, beyond the desires of increasing, or the fears of losing any part of it, while the excellent orders at first established were observed [...]”, Temple, «Some Thoughts Upon Reviewing the Essay of Ancient and Modern Learning», 483.

58 “[...] the learned began to fear the same fate, and the pigeons should be taken for daws, because they were all in a flock; and because the poorest and meanest of their company were proud, the best and the richest began to be ashamed”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 469.

59 Este sería un tópico retomado y desarrollado ampliamente por Swift en diversos espacios. Posiblemente el más elocuente sea “A Digression concerning Critics” en *A Tale of a Tub*, donde describe al “true critic” como un héroe nacido de Momo e Híbris, en un linaje que incluye a Bentley, Wotton y Perrault, y cuya principal definición es ser “a discoverer and collector of writers’ faults”. Véase Jonathan Swift, «A Tale of a Tub», en *Major Works*, ed. Angus Ross y David Woolley (Oxford: Oxford University Press, 2008), 104-8.

60 Levine, *The Battle of the Books*, 50-51.

61 “[...] he must be a conjurer that can make those moderns, with their comments and glossaries, and annotations, more learned than the authors themselves in their own languages, as well as the subjects they treat”, Temple, «Some Thoughts Upon Reviewing the Essay of Ancient and Modern Learning», 490.

62 “[...] they have turned their vein to debase the credit and value of the ancients, and raise their own above those to whom they owe all the little they know [...] there is, I think, no sort of talent so despicable, as that of such common critics, who can at best pretend but to value themselves by discovering the defaults of other men, rather than any worth or merit of their own”, *Ibid.*, 491-92.

como meros transcritores y comentadores de los antiguos; como enanos que, a pesar de estar sobre los hombros de gigantes, no dejaban de ser enanos⁶³.

En este punto es posible realizar una síntesis de los sentidos principales que William Temple asociaba a lo moderno, para luego abordar su forma de concebir la relación entre melancolía y modernidad en sus propios términos, y no a partir de definiciones filosóficas o sociológicas construidas con posterioridad. El diplomático identificaba dos momentos relevantes en la historia del saber occidental. Por un lado, la caída de Roma como fin a la Antigüedad. Por el otro, lo que actualmente se denomina Renacimiento y que en los ensayos aparece vinculado con la recuperación de las lenguas y saberes clásicos, pero también con aquellos inventos y descubrimientos que —más allá de la relevancia que se les concediera— tanto él como sus adversarios consideraban modernos: la imprenta, el sistema copernicano, la circulación de la sangre, la pólvora, la brújula y el conocimiento del Nuevo Mundo. El hecho de que estos desarrollos distinguieran a la época en la que estaba viviendo era, en efecto, una de las principales concesiones que el autor de *An Essay Upon Ancient and Modern Learning* hacía a sus adversarios, para luego argumentar que en comparación con los logros de los antiguos no eran tan impresionantes⁶⁴.

63 “Let it come about how it will, if we are dwarfs, we are still so though we stand upon a giant’s shoulders; and even so placed, yet we see less than he, if we are naturally shorter sighted, or if we do not look as much about us, or if we are dazzled with the height, which often happens from weakness either of heart or brain”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 447. La metáfora de los enanos sobre los hombros de gigantes como expresión de los fundamentos antiguos de los logros intelectuales modernos tiene una historia extensa. Su primera formulación se le suele atribuir a Bernardo de Chartres en el siglo XII, según un testimonio de Juan de Salisbury, aunque al parecer ya había sido enunciada por Prisciano de Cesarea seiscientos años antes. Con posterioridad a Bernardo fue retomada —en ocasiones para criticarla— por autores como Juan Luis Vives, Leonardo Bruni, Robert Burton, George Hakewill, Pierre Gassendi e Isaac Newton. Al respecto, véanse George Sarton, «Standing on the Shoulders of Giants», *Isis* 24, n.º 1 (1935): 107-9; R. E. Ockenden, «Standing on the Shoulders of Giants», *Isis* 25, n.º 2 (1936): 451-52; Raymond Klibansky, «Standing on the Shoulders of Giants», *Isis* 26, n.º 1 (1936): 147-49; Joseph De Ghellinck, «Nani et Gigantes», *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)* 18 (1945): 25-29; Baron, «The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship», 13 y ss.; Edouard Jeuneau, «“Nani gigantum humeris insidentes”: Essai d’interprétation de Bernard de Chartres», *Vivarium* 5, n.º 2 (1967): 79-99. Una mención aparte merece el ensayo de Robert K. Merton, *On the Shoulders of Giants. A Shandean Postscript.*, The Post Italianate Edition (1965; reimp., Chicago: The University of Chicago Press, 1993). Se trata de una investigación exhaustiva de los usos de la metáfora de los enanos sobre los hombros de gigantes que Merton escribió con la forma de una carta a Bernard Bailyn. Como indica el subtítulo, la forma estructura del ensayo recuerda las excéntricas trayectorias narrativas de *Tristram Shandy* de Lawrence Sterne. Ese método le permite a Merton partir del uso de Newton del aforismo y rastrear hacia atrás y hacia adelante una historia de las ideas sobre el préstamo, el robo, el plagio y la cita. En el centro de esa operación —de modo quizás tan relevante como Sterne— está el ejemplo de la *Anatomy of Melancholy*. De hecho, Merton llega a afirmar que fue Burton quien “estableció la cabeza de puente que permitió que el viejo aforismo entrara al siglo XVII”, *Ibid.*, 8. Más allá de si es efectivamente así, el pasaje de la *Anatomy* donde aparece la frase es otro ejemplo de cómo la historia de la melancolía y las disputas entre antiguos y modernos se entrecruzan, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, «Democritus to the Reader», 24-26; Merton, *On the Shoulders of Giants*, 2-8.

64 “It is very true and just, all that is said of the mighty progress that learning and knowledge have made in these western parts of Europe, within these hundred and fifty years; but that does not conclude, it must be at a greater height than it had been in other countries, where it was growing much longer periods of time; it argues more how low it was then amongst us, rather than how high it is now”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 450.

Temple era bastante impreciso cuando se trataba de dar una referencia cronológica para el inicio de esta era contemporánea. Hablaba, por ejemplo, del progreso del conocimiento en “estos ciento cincuenta años”⁶⁵ o de la restauración del saber y las lenguas antiguas “hace alrededor de doscientos años”,⁶⁶ los cuales suponían límites más recientes que varios de los inventos, descubrimientos o personajes que asociaba con la época. Por otro lado, a sus adversarios les atribuía defender una fecha de inicio mucho más tardía, vinculada con el origen de la filosofía cartesiana, “hace cerca de cincuenta o sesenta años”⁶⁷. Se puede pensar que estas referencias no tenían como objetivo la datación precisa del inicio de una época, sino marcar una cercanía temporal que era considerada poco valiosa. El punto no era si la modernidad había empezado hace cincuenta, ciento cincuenta o doscientos años, sino que había sido hacía relativamente poco, y luego de diez siglos de decadencia era imposible que hubiera llegado muy alto.

Las ambigüedades que se advierten en los textos tienen que ver con las características del vocabulario de la época señaladas por Pocock⁶⁸. Temple no utilizaba la palabra *modernity*. Usaba principalmente *modern* como adjetivo, lo cual le daba un carácter más relativo: algo era moderno respecto de otra cosa. Por otro lado, también empleaba el término como sustantivo en plural para denominar a sus adversarios o sus contemporáneos, lo cual implicaba una delimitación, aún lábil, de un colectivo de modernos. A partir de su relevamiento de textos historiográficos del siglo XVIII, Pocock afirma que el término “moderno” tenía principalmente dos connotaciones: “no-antiguo” y lo que hoy se consideraría “medieval”. Es decir, un período iniciado con la caída de Roma y caracterizado por las disputas entre la autoridad eclesiástica y la de los príncipes. Sin embargo, agrega que —en tensión con esto— hacia 1600 comenzó a desarrollarse la percepción de que ese orden eclesiástico-feudal aún denominado “moderno” había terminado en el siglo XVI con las invenciones de la pólvora, la imprenta y la brújula y con el descubrimiento del Nuevo Mundo⁶⁹.

65 Véase cita en nota 64. Ciento cincuenta años desde cuando escribía Temple correspondería a 1540.

66 “[...] the ancient learning and languages began to be restored in Europe about two hundred years ago”, Temple, «Of Poetry», 415. Esos doscientos años corresponderían a 1490. Sin embargo, algunas páginas más adelante, en el mismo ensayo, Temple habla de “the dawn of a new day” donde la poesía “[...] begun to shine in the hands and works of the first refiners. Petrarch, Ronsard, Spencer met with much applause upon the subjects of love, praise, grief, reproach.”, Ibid., 419. Del listado de autores, Francesco Petrarca (1304-1374) quedaría afuera del marco temporal señalado.

67 “It is by themselves [the moderns] confessed, that, till the new philosophy had gotten ground in these parts of the world, which is about fifty or sixty years date, there were but few that ever pretended to exceed or equal the ancients [...]”, Temple, «Some Thoughts Upon Reviewing the Essay of Ancient and Modern Learning», 472. Más adelante señalaba con escepticismo: “What has been produced for the use, benefit, or pleasure of mankind, by all the airy speculations of those who have passed for the great advancers of knowledge and learning these last fifty years (which is the date of our modern pretenders) I confess I am yet to seek, and should be very glad to find”, Ibid., 499.

68 Pocock, «Perceptions of Modernity in Early Modern Historical Thinking».

69 Sobre la división trimembre de edades antigua, medieval y moderna, véase también Maravall, *Antiguos y Modernos*, pt. III, cap. 1.

En rigor, esta distinción ya había sido establecida por los historiadores del arte. En *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti* (1550), Giorgio Vasari había contrastado la *maniera moderna* de los artistas renacentistas, especialmente a partir de Leonardo Da Vinci, no sólo con la *antica*, que era el estilo de los clásicos, sino también con la *tedesca*, el gótico⁷⁰. La obra de Vasari sirvió de modelo para otras historias del arte como *Painting Illustrated in Three Dialogues* (1685)⁷¹. Publicada cinco años antes del segundo volumen de *Miscellanea*, esta obra había sido escrita por William Aglionby, quien había sido secretario de Temple en La Haya desde 1678⁷². En un breve glosario que precedía al texto, Aglionby definía a las obras antiguas como aquellas producidas “en la época de los antiguos griegos y romanos, desde Alejandro Magno hasta el emperador Focas, bajo quien los godos habían arrasado Italia”⁷³. Luego, en el segundo diálogo, explicaba que:

Desde la caída del imperio romano y la invasión de los godos y otras naciones bárbaras, [el arte] continuó decayendo y estaba, de algún modo, totalmente perdido hasta que dentro de estos [últimos] cuatrocientos años revivió primero en la Toscana⁷⁴.

Es probable que Temple conociera alguna de estas obras. En sus escritos, aunque era más impreciso que Vasari y Aglionby para fechar el inicio de los tiempos modernos, establecía con claridad que la recuperación del saber antiguo había marcado el “amanecer de un nuevo día”⁷⁵ y se

70 Las referencias a estos tres estilos aparecen en distintos momentos de las *Vite*. Por ejemplo, en la biografía de Filippo Brunelleschi, Vasari decía que aquél “[...] datosi inpreda agli studii, non si curava di suo mangiare o dormire: solo l'intento suo era l'Architettura, che gia era spenta, dico gli ordini antichi buoni, & non la Todesca & barbara, quale molto si usava nel suo tempo”. Luego, en el proemio de la tercera parte, se refería a “Lionardo Da Vinci ilquale dando principio à quella terza maniera, che noi vogliamo chiamare la moderna [...]”, Giorgio Vasari, *Le Vite de Piv Eccellenti Architetti, Pittori, et Scvltori Italiani, da Cimabve in sino à Tempi Nostri* (Firenze: Lorenzo Torrentino, 1550), 300 y 558. Debo a Nicolás Kwiatkowski las referencias de este párrafo.

71 Las *Vite* de Vasari también sirvieron de fuente a Karel van Mander para su *Het Schilder-Boeck waerin voor eerst de leerlustighe iueght den grondt der edel vry schilderconst in verscheyden deelen wort voorghedraghen*. (Haerlem: Paschier van Wesbusch, 1604). Esta obra fue profundamente influyente en los Países Bajos durante el siglo XVII y Temple podría haber tenido alguna noticia de ella. Casualmente, en 1678, el mismo año en que sir William fue enviado a La Haya para recomponer las relaciones bilaterales, el pintor Samuel van Hoogstraten publicó en Rotterdam un tratado que pretendía (entre otras cosas) ser una continuación del de van Mander: *Inleyding tot de hooge schoole der schilderconst: anders de zichtbaere werelt* (Rotterdam: Fransois van Hoogstraeten, 1678). Al respecto, véase Thijs Weststeijn, *The Visible World. Samuel van Hoogstraten's Art Theory and the Legitimation of Painting in the Dutch Golden Age* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008). Por cierto, el sobrino de van Hoogstraten, David, desempeñó un papel relevante en el equivalente holandés de la Querrela entre los Antiguos y Modernos, la *Poëtenoorlog* o *Poëtenstrijd* que culminó hacia 1710, véase *Ibid.*, 46.

72 Véanse Craig Ashley Hanson, *The English Virtuoso: Art, Medicine, and Antiquarianism in the Age of Empiricism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), cap. 3; Henry Summerson, «Aglionby, William (1641–1705), Diplomat and Writer on Art», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2014), doi:10.1093/ref:odnb/39678.

73 “[...] in the Time of the Antient Greeks and Romans, from Alexander the Great, to the Emperor Phocas, under whom the Goths Ravaged Italy”, William Aglionby, *Painting Illustrated in Three Dialogues, Containing some Choice Observations upon the Art Together with the Lives of the Most Eminent Painters, From Cimabue, to the time of Raphael and Michael Angelo. With an Explanation of the Difficult Terms* (London: Walter Kettilby, 1685), «An Explanation of Some Terms of the Art of Painting».

74 “From the decay of the Roman Empire, and the Invasion of the Goths, & other Barbarous Nations, it continued decaying, and was in a manner quite lost, till within these four hundred Years, that it first revived in Tuscany”, *Ibid.*, 63-64.

75 “[...] the dawn of a new day [...]”, Temple, «Of Poetry», 419.

reconocía parte de una época marcada por aquellas invenciones y descubrimientos. Por otro lado, cuando se trataba de destacar la degradación y la corrupción moral de los modernos, los límites con los siglos de oscuridad⁷⁶ se hacían más permeables. Esto se advierte en su descripción del origen de las lenguas modernas como resultado del deterioro del latín en los reinos bárbaros, marcando una continuidad hasta el presente⁷⁷.

En términos más generales, su concepción de los tiempos modernos como caracterizados por el conflicto, la guerra y las disputas religiosas también reforzaba la continuidad con los siglos oscuros⁷⁸. Para los ingleses de su generación, que habían vivido durante las décadas revolucionarias, las guerras religiosas no eran algo tan lejano como para que pertenecieran a una época distinta. Lo mismo se podía decir de la creencia en las hadas, los duendes y las brujas que para el autor eran falsas⁷⁹. A diferencia de las teorías actuales que asocian a la modernidad con la secularización, la racionalización y el desencantamiento del mundo, para Temple la época moderna de la cual se sentía parte era, en buena medida, no sólo religiosa sino supersticiosa y fanática.

Por último, a todo esto habría que agregar el lugar de los pueblos no europeos en relación con lo moderno. El diplomático era plenamente consciente de que los inventos y descubrimientos recientes eran patrimonio de Europa occidental y que los beneficiaba sólo a ellos, a menudo a despecho de las naciones denominadas bárbaras⁸⁰. Para el ensayista, estas sociedades, al igual que las antiguas, se caracterizaban por la permanencia de sus costumbres, instituciones y opiniones y por la tranquilidad de sus gobiernos⁸¹, mientras que las modernas por el conflicto político, militar y

76 Temple se refería a lo que hoy se denomina Edad Media con fórmulas convencionales que destacaban la oscuridad y la ignorancia: “[...] learning grew every day more and more obscured by that cloud of ignorance, which coming from the North, and increasing with the numbers and successes of those barbarous people, at length overshadowed all Europe [...]”, *Ibid.*, 413.

77 Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 461-62; Temple, «Of Poetry», 413-14. En este último ensayo, hablando de las runas góticas decía que “This was not used only in their modern languages, but, during those ignorant ages, even in that barbarous Latin which remained and was preserved among the monks and priests [...]”, *Ibid.*, 415.

78 Por ejemplo: “[...] very soon after the entry of learning upon the scene of Christendom, another was made, by many of the new-learned men, into the enquiries and contests about matters of religion; the manners, and maxims, and institutions introduced by the clergy for seven or eight centuries past; the authority of Scripture and tradition, of popes and of councils; of the ancient fathers, and of the latter schoolmen and casuists; of ecclesiastical and civil power. The humour of travelling into all these mystical or entangled matters, mingling with the interests and passions of princes and of parties, and thereby heightened or inflamed, produced infinite disputes, raised violent heats throughout all parts of Christendom, and soon ended in many defections or reformations from the Roman church, and in several new institutions, both ecclesiastical and civil in divers countries; which have been since rooted and established in almost all the north-west parts”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 465.

79 “How much of this kind and of this credulity remained even to our age, may be observed by any man that reflects so far as thirty or forty years; how often avouched and how generally credited, were the stories of fairies, sprites, witchcrafts, and enchantments?”, Temple, «Of Poetry», 418.

80 Véase la cita en nota 53.

81 Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 440 y 443.

religioso y por la mutabilidad de todas las cosas⁸². En este sentido, lo moderno no aparece como una delimitación cronológica universal, sino como un atributo de la civilización europea occidental, que puede coexistir con culturas no-modernas⁸³.

La obra de Temple fue escrita a fines del siglo XVII, momento en el cual, para Pocock, comenzó a surgir una nueva percepción de la modernidad. Según el historiador británico, esto estuvo relacionado con el contexto de oposición a la política expansionista de Luís XIV por parte de la Gran Alianza entre 1688 y 1713. En este proceso se desarrolló una ideología ilustrada que, de acuerdo con el autor, se caracterizaba por la voluntad de liquidar las guerras de religión y de establecer de un nuevo orden político continental, que convirtiese a Europa en una confederación de estados soberanos regulados por el *ius gentium* y unidos por la fuerza del comercio y los modales civilizados⁸⁴. En este sentido, los ensayos de Temple muestran ciertas ambigüedades si se los compara con las obras historiográficas de Voltaire y Edward Gibbon que analiza Pocock.

Para Temple, la modernidad no tenía límites precisos. Era temporal y geográficamente relativa. Así como los romanos y los griegos habían sido los modernos de los indios y los egipcios, los europeos los eran de todos ellos y también de los bárbaros contemporáneos. Eso no quiere decir que su concepción no fuera histórica. Él estaba convencido de que, después de siglos de oscuridad, había amanecido un nuevo día. Los modernos con los que discutía —y a los que, a su pesar, pertenecía— era con quienes compartía esa etapa de la historia europea. Pero aquella mañana le parecía más bien el ocaso de un hombre viejo y convaleciente. Vivía un tiempo nuevo, pero no uno mejor. Era una época de conflictos, guerras, codicia, arrogancia y fanatismo. ¿No eran acaso sus vacilantes esbozos acerca de la modernidad resultado de ese mismo horizonte contencioso? Su Inglaterra natal era, por último, una nación moderna, donde apenas empezaban a cerrar las heridas de la última conflagración fratricida, donde el lujo y la extravagancia de los ricos eran tan desmesurados como la libertad para discutir abiertamente opiniones políticas y religiosas⁸⁵.

William Temple representó un papel destacado en la conformación de alianzas europeas contra Luis XIV y también compartía el deseo ilustrado de acabar con las guerras de religión mediante una reforma de los modales. Pero, por un lado, dudaba que eso fuera constitutivamente

82 Ibid., 465-66 y 461.

83 Recientemente, Robert Launay ofreció una lectura similar en *Savages, Romans, and Despots*, cap. 7, esp. pp. 120-125.

84 Pocock, «Perceptions of Modernity in Early Modern Historical Thinking», 60-62. Pocock desarrolló más extensamente su comprensión de la Ilustración en John G. A. Pocock, *Barbarism and Religion. Volume 1: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 6 y ss. Su cronología coincide, en este punto, con otras miradas clásicas que ubicaron los orígenes de la Ilustración en este período, como la de Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*.

85 Véase *infra*, p. 130.

posible para los modernos y, por otro, estaba seguro de que era imposible si se daba la espalda a los antiguos. El análisis de sus concepciones acerca de la medicina en general y el *spleen* en particular permitirán ver la importancia que sir William le asignaba a la filosofía moral clásica en este aspecto.

2.2.2. *La región del spleen*

El capítulo anterior exploró el desarrollo del objeto polémico de la melancolía, poniendo de relieve sus dos dimensiones, como escenario de disputas y arma retórica. William Temple se apropió de ese objeto en diversas ocasiones al referirse al *spleen* y emplearlo, en ocasiones, como instrumento de persuasión. En esta sección se analizará la dimensión performativa de sus ensayos en el contexto de la Batalla de los Libros. Esto permitirá observar dos operaciones estrechamente vinculadas entre sí: el consejo médico y la crítica de la sociedad inglesa moderna.

Temple había conocido los efectos del *spleen* en carne propia. Según Dorothy, probablemente esa fuera la indisposición que lo motivó a visitar las aguas termales de Epsom en 1653⁸⁶. De acuerdo con Martha Giffard⁸⁷, la hermana de William, su humor era

alegre, pero fuertemente cambiante por los crueles ataques de *spleen* y melancolía, [debido a que estaba] sujeto a grandes depresiones por los cambios repentinos del clima, pero principalmente por las frustraciones y giros imprevistos en su trabajo, y las decepciones que encontraba tan frecuentemente en su empeño por contribuir al honor y servicio de este país⁸⁸.

Sin embargo, como se desprende de los textos del diplomático, su forma preferida de lidiar con el *spleen* y otros malestares no era recurriendo a los doctores y sus remedios. Con respecto a la gota, cuyos ataques sufría a menudo desde su época de embajador en La Haya⁸⁹, lady Giffard señalaba que “nunca quiso consultar a los médicos, diciendo que prefería morir sin ellos, y confiaba plenamente en el cuidado y el consejo de sus amigos”⁹⁰.

El método que Temple consideraba más apropiado para conservar la salud aparecía expresado —de forma un tanto exagerada— en un pasaje de su ensayo sobre los antiguos y los modernos:

[Para los brahmanes indios,] su filosofía moral consistía principalmente en prevenir todas las enfermedades y desequilibrios del cuerpo, de los cuales pensaban que derivaba, en buena

86 “[...] I concluded (from what you said of your indisposition) that it was very like the spleen [...]”, Dorothy Osborne a William Temple, 14 de agosto de 1653, Osborne, *Letters to Sir William Temple*, 130.

87 Martha Temple se había casado con Thomas Giffard en 1661 pero enviudó un mes después de la boda. Desde entonces residió con William y Dorothy y los sobrevivió a ambos, *Ibid.*, 167.

88 “[...] his Humour [was] gay, but very unequal from cruel fits of spleen and melancholy, being subject to great damps from sudden changes of weather, but chiefly from the crosses and surprising turns in his business, and disappointments he met with so often in his endeavours to contribute to the service of his country”, Giffard, *The Life and Character of Sir William Temple, Bart.*, 19. También Dorothy Osborne sufría recurrentemente el *spleen* según se observa en su correspondencia, véase Hintz, *An Audience of One*, cap. 5.

89 En otro ensayo Temple fechaba su primer ataque de esta enfermedad durante una cena en La Haya a fines de febrero de 1675. Véase Temple, «An Essay Upon the Cure of the Gout by Moxa», 245.

90 “[...] he never cared to consult physicians; saying, he hoped to die without them, and trusted wholly to the care and advice of his friends”, Giffard, *The Life and Character of Sir William Temple, Bart.*, 21.

medida, la perturbación de la mente. Luego, en tranquilizar la mente y liberarla de toda ansiedad, considerando a las ideas fastidiosas e inquietantes sobre el pasado y el futuro como sueños, a los que no se les debe dar mayor importancia. [...] su templanza [era] tan grande que vivían sólo de arroz y hierbas, y de nada que tuviera una vida sensible. Si se enfermaban, lo consideraban una señal de intemperancia tal que frecuentemente se morían de vergüenza y malhumor; pero muchos vivían ciento cincuenta años y algunos doscientos⁹¹.

La filosofía moral era la mejor guía para afrontar todas las afecciones cotidianas. Para el autor, la buena salud derivaba de un estilo de vida tranquilo, una dieta balanceada, el equilibrio entre ocio y actividad, la moderación de las pasiones y los placeres, y la limitación de las preocupaciones por los problemas mundanos. Todo esto suponía un conocimiento que tenía la autoridad de la costumbre, pues había sido probado por generaciones. Por lo tanto, contar con el consejo de amigos sensatos que pudieran transmitir este saber era más eficaz que consultar médicos y boticarios interesados en vender remedios nuevos.

De aquí se deriva una primera intención performativa de la obra de Temple. Su objetivo no era solamente la descripción o la transmisión de información. En su ensayo *On Health and Long Life* de 1681, afirmaba: “nunca he escrito nada para el público sin intención de [hacer] algún bien público”⁹². Su propósito, en este y otros casos, era ofrecer recomendaciones para preservar la salud y prolongar la vida. Algo que podría alcanzarse, sencillamente, procurando: “gran templanza, aire libre, trabajo relajado, pocas preocupaciones, [y] simplicidad en la dieta”⁹³.

Esta confianza en las recomendaciones de los amigos más que en profesionales desconocidos e interesados se observa también en otros dos ensayos que Temple escribió originalmente como cartas. Uno de ellos es *An Essay Upon the Cure of the Gout by Moxa*, fechado en Nimega el 18 de junio de 1677 y dirigido a Constantijn Huygens⁹⁴. Allí describía cómo su corresponsal le había

91 “[For the Indian Brachmans,] their moral philosophy consisted chiefly in preventing all diseases or distempers of the body, from which they esteemed the perturbation of the mind, in a great measure, to arise; then, in composing the mind and exempting it from all anxious cares, esteeming the troublesome and solicitous thoughts about past and future, to be like so many dreams, and no more to be regarded. [...] their temperance [was] so great, that they lived upon rice and herbs, and upon nothing that had sensitive life. If they fell sick, they counted it such a mark of intemperance, that they would frequently die out of shame and sulleness; but many lived a hundred and fifty, and some two hundred years”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 438-39.

92 “I have never written any thing for the public without the intention of some public good”, William Temple, «On Health and Long Life», en *The Works of Sir William Temple, Bart.*, vol. 3 (1681; reimp., London: J. Brotherton, 1770), 266.

93 “[...] great temperance, open air, easy labour, little care, [and] simplicity of diet [...]”, *Ibid.*, 272.

94 Temple envió esta carta cuando estaba en Nimega, en los Países Bajos, participando de las conversaciones de paz para poner fin a la Guerra Franco-Holandesa. Su destinatario era “Monsieur de Zulichem”, que tenía que ser el escritor y político Constantijn Huygens (1596-1687), titular del señorío de Zulichem (o Zulichem). Su hijo, el célebre matemático y astrónomo Christiaan Huygens (1629-1695), también fue conocido como señor de Zulichem. Sin embargo, Temple hace alusión a la longevidad de su corresponsal, lo cual no deja dudas de que se trata de su entonces octogenario padre, «An Essay Upon the Cure of the Gout by Moxa», 240. Sobre la relevancia de Constantijn Huygens como político y constructor de redes en la Europa del siglo XVII, véase Lisa Jardine, «The Reputation of Sir Constantijn Huygens: Networker or Virtuoso?», en *Temptation in the Archives. Essays in Golden Age Dutch Culture* (London: University College London Press, 2015), 45-64. Para otro aspecto de su relación con Temple, véase Wybe Kuitert, «Japanese Robes, Sharawadgi, and the Landscape Discourse of Sir William Temple

animado a probar la técnica oriental de la moxibustión cuando sufrió su primer ataque de gota en La Haya y los buenos resultados que había obtenido⁹⁵. Sin embargo, cuando Huygens le pidió una relación de sus experiencias para ser publicada por la Royal Society, Temple se negó aduciendo, entre otras razones, una que da cuenta de su relación con el conocimiento médico:

Tenía otra razón para negarme, que siempre solía resultarme con respecto a todas las nuevas invenciones y experimentos, la cual es que la mejor prueba para ellos es el tiempo, y observar si viven o no; y que una o dos pruebas no pueden pretender hacer una regla, así como una golondrina no hace verano. Y entonces, antes de contar mi historia más que a mis amigos, tenía la idea de hacer más pruebas yo mismo, o ver que las hagan otras personas tan sensatas como yo había sido⁹⁶.

A diferencia de los filósofos naturales de la Royal Society, Temple no reconocía autoridad alguna en la descripción detallada de una experiencia singular. Para este representante de los antiguos, los fenómenos cobraban entidad en la medida en que derivaban de un amplio número de observaciones individuales o eran extraídos de una fuente autorizada⁹⁷. En este sentido, la conversación con amigos sensatos era un modo de transmitir esos saberes verificados. Por eso, en el ensayo, Temple también refería otros diálogos con amistades notables que le habían contado y recomendado los tratamientos que a ellos les habían resultado efectivos.

Otro lugar donde se aprecia la relevancia que Temple le daba al consejo es una carta que le escribió a la condesa de Essex —Elizabeth Percy Capel, cuya hija había muerto el año anterior—, fechada en Sheen, el 29 de enero de 1674 y que sería publicada posteriormente como *On the*

and Constantijn Huygens», *Garden History* 41, n.º 2 (2013): 157-76.

95 La moxibustión es una técnica terapéutica de origen chino que utiliza hojas secadas y trituradas de artemisa para producir una especie de cigarrillo llamado moxa que es quemado y aplicado sobre la piel o mediante acupuntura. La difusión de estas técnicas en Europa tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVII gracias a la Compañía Holandesa de Indias Orientales. El nombre “moxa” fue acuñado por Herman Buschof, un clérigo holandés que sufría de gota y recibió el tratamiento cuando vivía en Batavia, Yakarta. En 1674, tres años antes del ensayo de Temple, publicó en Amsterdam un folleto al respecto en holandés. Véase Wolfgang Michel, «Far Eastern Medicine in Seventeenth and Early Eighteenth Century Germany», *Studies in Languages and Cultures*, n.º 20 (2005): 68-71. Temple accedió al libro de Buschof a través de Huygens, quien lo visitó en La Haya cuando sufrió su primer ataque de gota en 1675 y luego mandó al Dr. Theodore Coledy a Utrecht a comprar la Moxa al hijo de Buschof. El folleto fue traducido al inglés en 1675 luego de que Huygens les contara a sus amigos de la Royal Society sobre la experiencia de Temple. Véase Temple, «An Essay Upon the Cure of the Gout by Moxa», 247, 251 y 255.

96 “I had another reason to decline it, that ever used to go far with me upon all new inventions and experiments, which is, that the best trial of them is by time, and observing whether they live or no; and that one or two trials can pretend to make no rule, no more than one swallow summer; and so before I told my story to more than my friends, I had a mind to make more trials myself, or see them made by other people as wise as I had been”, Temple, «An Essay Upon the Cure of the Gout by Moxa», 255.

97 Peter Dear, «Totius in Verba: Rhetoric and Authority in the Early Royal Society», *Isis* 76, n.º 2 (1985): 148-53.

*Excesses of Grief*⁹⁸. En esa ocasión, explicaba, lo movía a intervenir la profunda melancolía en que se encontraba su amiga.

[...] cuando usted se echa a desperdiciar su salud o su vida, todo lo grandioso que queda de su familia y las grandes esperanzas de aquella en la que ha entrado, y todo por una desesperada melancolía, sobre un accidente que ya no se puede remediar, y al cual toda la raza mortal está perpetuamente sujeta; por el amor de Dios, señora, permítame decirle que no es [algo] para nada aceptable para una cristiana tan buena, ni para una persona tan razonable y grande como su señoría es vista por todo el mundo con respecto a todo lo demás⁹⁹.

La desconfianza de Temple en los médicos era compartida por muchos contemporáneos¹⁰⁰. Debe recordarse el contexto de la medicina de fines del siglo XVII descrito en el capítulo anterior, cuando la autoridad de los profesionales era objeto de disputa, su reproducción dependía en buena medida del patronazgo nobiliario y la incipiente cultura de la civilidad les reclamaba que se convirtieran en interlocutores de la *gentry* en la conversación sobre medicina. En los ensayos de Temple esto se ve en el modo en que el autor refería comentarios de médicos en pie de igualdad con los de otras personas notables o los suyos mismos.

Estos textos son un ejemplo de cómo, según señaló Jeremy Schmidt, el lenguaje de la filosofía moral comenzaba a ganar terreno entre las formas de comprender, expresar y tratar las aflicciones mentales¹⁰¹. Sin embargo, el historiador sostiene que en los ensayos la crítica no se limitaba al carácter moral de los individuos sino también a las costumbres y estilos de vida nacionales. Más específicamente, el análisis que Temple hacía del *spleen* implicaba un juicio sobre el lujo de las ciudades modernas y el fomento de los placeres refinados que, por entonces, se estaba convirtiendo en un elemento central de la imagen que la élite inglesa tenía de sí misma¹⁰².

98 Elizabeth Percy (1636-1718) era la esposa de Arthur Capel (1632-1683), primer conde de Essex. Hijo de un héroe militar realista ejecutado en 1649, Capel fue un político activo en la Cámara de los Lores durante el reinado de Carlos II, quien lo nombró miembro del Consejo Privado. Al momento en que sir William escribió esta carta, el conde de Essex prestaba servicio como Lord Lieutenant en Irlanda, donde había sido enviado por el rey para reemplazar al corrupto y filocatólico Lord Berkeley. Su hija, también llamada Elizabeth, había fallecido en febrero de 1673. Véanse Antonia Fraser, *Royal Charles. Charles II and the Restoration* (New York: Alfred A. Knopf, 1979), 315; Richard L. Greaves, «Capel, Arthur, first earl of Essex (bap. 1632, d. 1683), politician and conspirator», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2010), <http://www.oxforddnb.com/view/article/27122>. Sir William por entonces residía en Sheen, Surrey y estaba temporalmente retirado de la vida política. En 1679, su propia hija, Diana, moriría de viruela.

99 “[...] when you go about to throw away your health, or your life, so great a remainder of your own family, and so great hopes of that into which you are entered, and all by a desperate melancholy, upon an accident past remedy, and to which all mortal race is perpetually subject; for God's sake, madam, give me leave to tell you, that what you do is not at all agreeable, either with so good a Christian, or so reasonable and so great a person, as your ladyship appears to the world in all other lights”, William Temple, «Letter to the Countess of Essex upon Her Grief, Occasioned by the Loss of Her Only Daughter», en *The Works of Sir William Temple, Bart.*, vol. 3 (1674; reimp., London: J. Brotherton, 1770), 503.

100 Aún en 1747, cuando John Wesley publicó su *Primitive Physic*, acusaba los médicos de pretender “[...] keeping the bulk of mankind at a distance, that they might not pry into the mysteries of the profession”, Wesley, *Primitive Physic*, vii. Sobre el lugar social de los médicos y su legitimidad se volverá en el próximo capítulo.

101 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 137.

102 *Ibid.*, 167.

Un ejemplo de esto puede encontrarse en sus *Observations Upon the United Provinces of the Netherlands* de 1672. En el capítulo donde describía al pueblo holandés, Temple señalaba:

Los extranjeros entre ellos pueden [a menudo] quejarse del *spleen*, pero los de ese país casi nunca lo hacen, lo cual creo que se debe a que ellos están siempre ocupados y se complacen fácilmente. Pues ésta parece ser una enfermedad de la gente ociosa, o que se considera mal entretenida, y [por lo tanto] atribuye cada ataque de aburrimiento, o de su imaginación, a una enfermedad formal, para la cual han encontrado este nombre; mientras que esos ataques son algo natural para todos los hombres, en distintos momentos, sea por los gases de la indigestión, por las alteraciones normales del nivel de salud o vigor, o por ciertos cambios o principios de cambio en los vientos y el clima, que afectan los espíritus más sutiles del cerebro, antes de que sean percibidos por otras partes [...]¹⁰³.

En esta comparación con las Provincias Unidas, la idea de Inglaterra como la región del *spleen* que Temple expresaría en su ensayo de 1690, aparecía ya sugerida en la sorpresa fingida ante un pueblo que, a diferencia del propio, parece desconocer ese mal. De este modo, la mirada extrañada del viajero se traduce en una crítica de las prácticas sociales urbanas inglesas¹⁰⁴. El *spleen*, señalaba Temple más adelante,

es una enfermedad demasiado refinada para este país o pueblo, quienes están bien cuando no están enfermos y a gusto cuando no están atormentados; [...] y buscan su felicidad en la tranquilidad común y las comodidades de la vida, o el aumento de sus riquezas, [y] no se entretienen con las invenciones más especulativas de la pasión o los refinamientos del placer¹⁰⁵.

Estos fragmentos aparecían a continuación de un párrafo donde se describían las condiciones de salud en los Países Bajos y se destacaba que la expectativa de vida allí era más corta que en Inglaterra y España. Sin embargo, en relación con el *spleen*, los holandeses parecían poseer una serie de virtudes morales que los hacían prácticamente inmunes a esa condición, la cual, por otra parte, no era considerada una verdadera enfermedad. Esas virtudes coincidían con las que Temple les atribuiría a los epicúreos en un ensayo posterior: *Upon the Gardens of Epicurus; or, Of Gardening In the Year 1685*¹⁰⁶. Este peculiar e influyente ensayo sobre jardinería¹⁰⁷ que sería

103 “Strangers among them are apt to complain of the Spleen, but those of the Country seldom or never: which I take to proceed from their being ever busie, or easily satisfy’d. For this seems to be a Disease of People that are idle, or think themselves but ill entertain’d, and attribute every Fit of dull Humour, or Imagination, to a formal Disease, which they have found this Name for; whereas, such Fits are incident to all Men, at one time or another, from the fumes of Indigestion, from the common Alterations of some insensible degrees in Health and Vigor; or from some changes or approaches of change in Winds and Weather, which affect the finer Spirints of the Brain, before they grow sensible to other Parts”, William Temple, *Observations Upon the United Provinces of the Netherlands* (1672; reimp., London: J. Tonson, 1705), 186.

104 Sobre el extrañamiento, véase Ginzburg, «Extrañamiento».

105 “[...] this is a Disease too refin’d for this Country or People, who are well, when they are not ill; and pleas’d, when they are not troubl’d; [...] and seek their Happiness in the common Ease and Commodities of Life, or the encrease of Riches; [and] not amusing themselves with the more speculative Contrivance of Passion, or Refinements of Pleasure”, Temple, *Observations Upon the United Provinces of the Netherlands*, 188.

106 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 166-67.

107 El ensayo tuvo un fuerte impacto en la jardinería inglesa del siglo XVIII por su descripción del estilo chino de diseñar paisajes asimétricos al que denominó “sharawadgi”. Véanse Kuitert, «Japanese Robes, Sharawadgi, and the Landscape Discourse of Sir William Temple and Constantijn Huygens»; Wybe Kuitert, «Japanese Art, Aesthetics,

publicado junto con su texto sobre los antiguos y los modernos, incluía un elogio de la filosofía moral. Ella, decía Temple,

parece tener un fin no sólo deseable para todos los hombres, que es la tranquilidad y la felicidad de la vida, sino también, hasta cierto punto, apropiado a la fuerza y el alcance de la naturaleza humana. Pues, en lo que respecta a esa parte de la filosofía que se llama natural, no sé qué fin puede tener, salvo ocupar sin propósito el cerebro del hombre, o satisfacer esa vanidad, tan habitual en la mayoría de los hombres, de buscar distinguirse [...] ¹⁰⁸.

Los industriosos holandeses parecían perseguir el objetivo máximo al que los hombres podían aspirar razonablemente: la tranquilidad y la felicidad. Tal era el fin compartido por el estoicismo y el epicureísmo: “encontrar la verdadera riqueza en querer poco más que en poseer mucho, y el verdadero placer en la templanza más que en la satisfacción de los sentidos” ¹⁰⁹. Entre ambas escuelas de filosofía moral, Temple prefería a los epicúreos, lo cual —junto con su admiración por el confucianismo— causó que algunos contemporáneos lo acusaran de deísta y ateo ¹¹⁰. Los filósofos del jardín, decía, “fueron más inteligibles en la noción y más afortunados en la expresión cuando ubicaron a la felicidad del hombre en la tranquilidad de la mente y la indolencia del cuerpo, pues aunque estamos compuestos de las dos cosas dudo que ambas deban tener la misma participación en

and a European Discourse: Unraveling Sharawadgi», *Japan Review* 27 (27 de noviembre de 2014): 77-101.

108 “[...] appears to have an End not only desirable by every Man, which is the Ease and Happiness of Life, but also in some Degree suitable to the Force and Reach of Human Nature: For as to that Part of Philosophy which is called Natural, I know no End it can have, but that of either busying a Man’s Brains to no purpose, or satisfying the Vanity so natural to most of Men of distinguishing themselves [...]”, William Temple, «Upon the Gardens of Epicurus; or, Of Gardening in the Year 1685», en *The Works of Sir William Temple, Bart.*, vol. 1 (London: A. Churchill, 1720), 172.

109 “To place true Riches in wanting little, rather than in possessing much; and true Pleasure in Temperance, rather than in satisfying the Senses”, *Ibid.*, 173.

110 El obispo Gilbert Burnet en su *History of My Own Times* (1724) decía de Temple: “He had a true judgment in affairs, and very good principles with relation to government; but [good] in nothing else: [for he was an Epicurean both in principle and practice]. He seemed to think that things were as they are from all eternity. At least he thought religion was fit only for the mob. He was a great admirer of the sect of Confucius in China, who were atheists themselves, but left religion to the rabble”, Gilbert Burnet, *Bishop Burnet’s History of His Own Time: With Notes by the Earls of Dartmouth and Hardwicke, Speaker Onslow, and Dean Swift. To Which Are Added Other Annotations*, ed. Martin Routh (Oxford: Oxford University Press, 1833), II, 62. Los pasajes entre corchetes no aparecieron en la edición de 1724, sino que fueron recuperados de una copia manuscrita por los editores del siglo XIX, cf. Gilbert Burnet, *Bishop Burnet’s History of His Own Time*, vol. I (London: Thomas Ward, 1724), 377-78. Courtenay atribuyó la caracterización de Burnet a los celos del obispo por la buena relación entre Temple y Guillermo III, y señaló la contradicción de acusarlo primero de epicúreo e inmediatamente de confuciano, Courtenay, *Sir William Temple*, I, 261-63. Por otra parte, el biógrafo remitía al ensayo de Temple donde éste decía que argumentar que los modernos eran superiores a los antiguos en teología era como decir que lo eran en la *common law* o el inglés, pues los antiguos no habían recibido la Revelación, Temple, «Some Thoughts Upon Reviewing the Essay of Ancient and Modern Learning», 492. Jonathan Israel, por su parte, no duda en calificar a Temple como deísta y atribuye su admiración tanto por el epicureísmo como por Confucio a su vínculo con Isaac Vossius, Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 606. Israel tomaba esta idea de Kenneth Craven, *Jonathan Swift and the Millennium of Madness: The Information Age in Swift’s A Tale of a Tub* (Leiden: Brill, 1992), 139-40. Véase también Frank T. Boyle, «Profane and Debauched Deist: Swift in the Contemporary Response to “A Tale of a Tub”», *Eighteenth-Century Ireland / Iris an dá chultúr* 3 (1988): 25-38. Robert Launay agrega que esta reputación de liberpensador o libertino era algo que Temple compartía con su adversario Bernard de Fontenelle, Launay, *Savages, Romans, and Despots*, 110-11.

lo bueno o lo malo que sentimos”¹¹¹. En otra parte, Temple se refería a la templanza como “aquella virtud sin orgullo, fortuna sin envidia, que otorga indolencia en el cuerpo y tranquilidad en la mente”¹¹². Era

la diosa tutelar de la salud y medicina universal de la vida, que despeja la cabeza y limpia la sangre, que alivia el estómago y purga los intestinos, que fortalece los nervios, ilumina los ojos y conforta al corazón; en una palabra, que asegura y perfecciona la digestión, y así evita los vapores y vientos a los cuales debemos el cólico y el *spleen* [...]”¹¹³.

En su carta a la condesa de Essex, sir William insistía hasta un punto que hoy puede parecer cruel en el mensaje de la moderación de las pasiones y, en particular, del dolor.

Todos los preceptos de la cristiandad coinciden en enseñarnos y ordenarnos a moderar nuestras pasiones, a templar nuestros afectos hacia todas las cosas mundanas; a ser agradecidos por la posesión y pacientes frente a la pérdida cuando Aquél que nos dio considere oportuno quitarnos. Su cariño extremo quizás fue desagradable para Dios antes, como ahora su extrema aflicción. Y su pérdida puede haber sido un castigo por sus faltas en el modo de disfrutar lo que tenía¹¹⁴.

Es que “aunque las pasiones son quizás las picaduras sin las cuales se dice que no es posible hacer miel”, señalaba Temple más adelante, “sin embargo, creo que todos han estado siempre de acuerdo en que ellas deben ser nuestras sirvientes y no nuestras amas”. Más aún, “es mejor no tener pasiones de ningún tipo que tenerlas demasiado violentas, o tener sólo aquellas que, en vez de aumentar nuestros placeres, no nos producen más que irritación y dolor”¹¹⁵. El autor reconocía el dolor legítimo de lady Elizabeth frente a la muerte de su hija; lo que condenaba era el exceso, pues

111 “[...] were more intelligible in the Notion, and fortunate in their Expression, when they placed a Man’s Happiness in the Tranquility of Mind, and Indolence of Body, for while we are composed of both, I doubt both must have a Share in the Good and Ill we feel”, Temple, «Upon the Gardens of Epicurus», 173-74. Esa reivindicación, que era recurrente en los escritos del diplomático, puede resultar paradójica con algunas formas actuales de entender la modernidad. Levine afirmó que los antiguos, como herederos del humanismo renacentista, podían en ciertas ocasiones parecer modernos, «Ancients and Moderns Reconsidered», 78. En un libro aclamado, Stephen Greenblatt asoció el redescubrimiento y difusión del *De rerum natura* de Lucrecio con el origen de la modernidad, *The Swerve: How the World Became Modern* (New York and London: Norton & Company, 2012). Temple mencionaba recurrentemente a este poeta, a quien debía haber leído en latín pues asociaba la mayor pureza del estilo romano con su época, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 464. Y en el ensayo sobre la jardinería lo defendía diciendo que no sabía por qué sus descripciones de los dioses podían parecer más impiadosas que las de Homero. Temple, «Upon the Gardens of Epicurus», 174.

112 “[...] that virtue without pride, and fortune without envy, that gives indolence of body and tranquillity of mind [...]”, Temple, «An Essay Upon the Cure of the Gout by Moxa», 262.

113 “[...] the tutelar goddess of health, and universal medicine of life, that clears the head, and cleanses the blood, that eases the stomach, and purges the bowels, that strengthens the nerves, enlightens the eyes, and comforts the heart; in a word, that secures and perfects the digestion, and thereby avoids the fumes and winds to which we owe the colic and the spleen [...]”, Ibid.

114 “All the precepts of Christianity agree to teach and command us to moderate our passions, to temper our affections towards all things below; to be thankful for the possession, and patient under the loss whenever he that gave shall see fit to take away. Your extreme fondness was perhaps displeasing to God before, as now your extreme affliction; and your loss may have been a punishment for your faults in the manner of enjoying what you had.”, Temple, «Letter to the Countess of Essex», 506.

115 “[...] though passions are perhaps the stings, without which they say no honey is made; yet I think all sorts have ever agreed, they ought be our servants, and not our masters; [...] Better no passions at all than have them too violent; or such alone as, instead of heightening our pleasures, afford us nothing but vexation and pain.”, Ibid., 508.

hacia alrededor de un año que ella no podía salir de ese estado. El autor planteaba una distinción entre duelo y melancolía¹¹⁶ a partir de la autoridad de los antiguos cristianos y de las “naciones civiles de antaño”, quienes veían como bárbaras las lamentaciones excesivas por los muertos, y señalaba que “el tiempo más largo que ha sido permitido para las formas de duelo, por las costumbres de cualquier país, en cualquier relación, no ha sido más que de un año”¹¹⁷. El exceso de aflicción era anti-natural y permitirse a uno mismo permanecer en ese estado era moralmente reprehensible. No había ninguna cantidad de sufrimiento capaz de devolver a las personas perdidas,

esto hace que los excesos de la aflicción hayan sido condenados tan universalmente como algo anti-natural, porque es tan en vano, mientras que la naturaleza, dicen, no hace nada en vano; como algo tan irracional, porque es contrario a nuestros propios propósitos. Pues todos queremos estar bien y tranquilos, y con la aflicción nos enfermamos con heridas imaginarias [...] ¹¹⁸.

Esta condena moral no recaía solamente sobre Elizabeth Percy como individuo y no atañía exclusivamente a su salvación personal. En tanto miembro de la nobleza, ella tenía un rol social que la ubicaba como ejemplo moral, y por lo tanto tenía un deber hacia su familia y su país. Esto se deja ver en el pedido final de Temple:

Ya no podía evitar este intento, ni concluir sin rogarle a su señoría, por el amor de Dios y por el suyo propio, por sus hijos y sus amigos, por el de su país y el de su familia, que ya no se abandone más a una pasión tan desconsolada, y que, al fin, despierte su piedad, haga lugar a la prudencia o, al menos, anime el espíritu invencible de los Pierces que nunca se hundieron ante ningún desastre [...] ¹¹⁹.

116 Este sería el tópico de un conocido ensayo de Sigmund Freud de 1917, donde el psicoanalista definió a la melancolía como un estado patológico derivado de la incapacidad de hacer el duelo normal de un objeto perdido debido a la introyección de este último, Sigmund Freud, «Duelo y melancolía», en *Obras Completas*, vol. II, III vols. (Madrid: Biblioteca Nueva, 1981), 2091-2100. Sin embargo, la preocupación por establecer límites razonables al duelo es un tópico recurrente en el género de la consolación, desarrollado por autores clásicos como Crantor de Cilicia y Cicerón y modernos como Petrarca. Véase George W. McClure, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism* (Princeton: Princeton University Press, 2014); sobre Petrarca véase también Ruta, «El círculo del placer o la osadía de la experiencia en Petrarca», 44-46; Sobre los antecedentes de la relación entre duelo y melancolía, véase Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, cap. 12. Desde otro punto de vista, el antropólogo Ernesto De Martino estudió el lamento de los antiguos para reflexionar acerca de cómo los rituales funerarios permiten superar la “crisis de la presencia” que produce el duelo, es decir, afrontar el peligro de “morir con el que muere” y lograr “hacerlo morir en nosotros”. Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Del lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958; reimp., Torino: Bollati Boringhieri, 2008).

117 “[...] the civil nations of old [...]”, “The longest time that has been allowed to the forms of mourning, by the custom of any country, and in any relation, has been but that of a year [...]”, Temple, «Letter to the Countess of Essex», 508.

118 “[...] this makes the excesses of grief to have been so universally condemned as a thing unnatural, because so much in vain; whereas nature, they say, does nothing in vain: as a thing so unreasonable, because so contrary to our own designs; for we all design to be well, and at ease, and by grief we make ourselves ill of imaginary wounds [...]”, *Ibid.*, 509-10.

119 “I could no longer forbear this endeavour, nor end without begging of your ladyship, God’s sake and for your own, for your children and your friends, for your country’s and your family’s, that you would no longer abandon yourself to so disconsolate a passion, but that you would, at length, awaken your piety, give way to prudence, or, at least, rouse up the invincible spirit of the Pierces, that never shrunk at any disaster [...]”, *Ibid.*, 512.

Tres años más tarde, en su ensayo sobre la gota, Temple expondría de forma más explícita la relación entre la salud de los servidores públicos y la del reino. Esta enfermedad, que frecuentemente estaba asociada con los varones de clases altas, parecía afectar especialmente a los funcionarios como él, contribuyendo a su debilidad física y mental: “[...] y de este modo los asuntos públicos llegan a ser afectados por las enfermedades privadas, y los reinos y estados caen en las debilidades y malestares o deterioros de aquellas personas que los administran”¹²⁰. Así, recordaba a un ministro que le había confesado que bajo los efectos de la gota no podía pensar en los asuntos públicos

y que esto procedía, no de ninguna violencia del dolor, sino de un languidecimiento y una debilidad de los espíritus que lo hacían, durante esos ataques, pensar en nada que valiera la pena considerar cuidadosa o atentamente. Pues la llegada o la acechanza de la gota, el *spleen*, o el escorbuto, o aun sólo los vapores de la indigestión pueden hacer a los hombres poco dispuestos al pensamiento o el cuidado, tanto como las enfermedades peligrosas y dolorosas¹²¹.

Aquí aparecía un tópico que se suele asociar con el estoicismo, a saber, que el gobierno virtuoso del Estado depende del buen gobierno de las pasiones de sus líderes¹²². Sin embargo, al menos en este contexto, las posturas entre los seguidores de los estoicos y de los epicúreos parecían coincidir. Temple probablemente hubiera estado de acuerdo con Robert Burton, otro autor cuyas lealtades filosóficas siguen siendo objeto de debate entre los especialistas¹²³. En la *Anatomy of Melancholy*, decía:

Pues donde veas al pueblo cortés, obediente a Dios y a los príncipes, sensato, pacífico y tranquilo, rico, afortunado y floreciente vivir en paz, en unidad y en concordia [...] ese país está libre de melancolía, como era en Italia en la época de Augusto, ahora en China, ahora en muchos otros reinos florecientes de Europa¹²⁴.

Como se verá en el próximo apartado, el énfasis de Temple en la moderación, la templanza y la persecución de un estilo de vida tranquilo como antídotos para el *spleen* era compatible con la perspectiva estoica de Jeremy Collier.

120 “[...] and by this means public business comes to suffer by private infirmities, and kingdoms and states fall into weaknesses and distempers or decays of those persons that manage them”, Temple, «An Essay Upon the Cure of the Gout by Moxa», 241. Sobre la asociación de la gota con los varones de clases altas, véase Porter y Rousseau, *Gout*.

121 “[...] and that this proceeded, not from any violence of pain, but from a general languishing and faintness of spirits, which made him, in those fits, think nothing worth the trouble of one careful or solicitous thought. For the approaches or lurkings of the gout, the spleen, or the scurvy, nay, the very fumes of indigestion, may indispose men to thought and to care, as well as diseases of danger and pain.”, Temple, «An Essay Upon the Cure of the Gout by Moxa», 242.

122 Véanse Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 109-19; Álvarez Solís, *La república de la melancolía*, 245-54.

123 Este tema será retomado en el Capítulo 5.

124 “For where you shall see the people civil, obedient to God and princes, judicious, peaceable and quiet, rich, fortunate, and flourish, to live in peace, in unity and concord [...] that country is free from melancholy; as it was in Italy in the time of Augustus, now in China, now in many other flourishing kingdoms of Europe”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, «Democritus to the Reader», 79.

Cuando Dorothy supuso que William padecía de *spleen* dudó en mencionarlo. “Quizás preví que no estarías dispuesto a asumir una enfermedad que la parte seria del mundo cree que es meramente imaginaria y afectada, y por lo tanto propia sólo de las mujeres”¹²⁵, le escribió. En sus *Observations*, Temple se ubicaba del lado “serio” del mundo y decía que el *spleen* no era una enfermedad verdadera sino una condición normal y recurrente, “para la cual han encontrado este nombre”¹²⁶. Esta idea aparecía también en el pasaje de *On Health and Long Life* citado en el capítulo anterior, donde el autor recordaba las distintas afecciones que, por temporadas, estuvieron en boga a lo largo de su vida. Allí mencionaba que en un momento “el *spleen* entró en juego y se convirtió en una enfermedad formal” y luego le siguieron “los vapores, que sirven el mismo fin y proveen la ocasión para que se quejen algunas personas a las que les duele algo en el cuerpo o la mente, pero no saben qué”¹²⁷. Esto motivaba sus críticas más duras a la venalidad de los médicos, quienes estaban dispuestos a diagnosticar estas enfermedades ficticias y a prescribir tratamientos por miedo a perder a sus clientes¹²⁸. Más adelante ironizaba también sobre los remedios, “que alimentan las esperanzas del paciente y las ganancias del boticario”¹²⁹, y el riesgo que implicaría para la credibilidad de los doctores no recetarlos y sólo dar consejos sobre la dieta o los hábitos cotidianos.

Sin embargo, Temple, en su defensa de la filosofía moral, al mismo tiempo que disputaba el monopolio de los profesionales sobre el conocimiento médico, reivindicaba un tipo de medicina que por entonces estaba en retroceso. Se trataba de aquel vinculado con los doctores eruditos humanistas, que privilegiaba el buen juicio y el consejo para una vida moralmente virtuosa por sobre la experiencia, la filosofía natural, el uso de remedios novedosos y la mercantilización de la salud¹³⁰. En sus escritos, estas nuevas prácticas parecían un signo de la degradación de todas las cosas. En definitiva, el ejercicio de la medicina era una necesidad propia de un mundo viejo y enfermo. Por eso, su ensayo comenzaba señalando que luego del diluvio universal

125 “[...] perhaps I foresaw you would not be willing to own a disease that the severe part of the world holds to be merely imaginary and affected, and therefore proper only to women”, Dorothy Osborne a William Temple, 14 de agosto de 1653, Osborne, *Letters to Sir William Temple*, 130.

126 “[...] which they have found this Name for [...]”, Temple, *Observations Upon the United Provinces of the Netherlands*, 186.

127 “[...] the spleen came in play, and grew a formal disease; [...] vapours, which serve the same turn, and furnish occasion of complaint among persons whose bodies or minds ail something, but they know not what”, Temple, «On Health and Long Life», 1770, 289-90.

128 “[...] these employ our physicians perhaps more than other diseases, who are fain to humour such patients in their fancies of being ill, and to prescribe some remedies, for fear of losing their practice to others that pretend more skill in finding out the cause of diseases, or care in advising remedies, which neither they nor their patients find any effect of, besides some gains to one, and amusement to the other”, *Ibid.*, 290.

129 “[...] which feed the hopes of the patient, and the apothecary’s gains [...]”, *Ibid.*, 292.

130 Véase Harold J. Cook, «Good Advice and Little Medicine: the Professional Authority of Early Modern English Physicians», *The Journal of British studies* 33, n.º 1 (1994): 25 y ss.

encontramos escasas menciones de vidas muy largas en las historias tanto sagradas como profanas, salvo los patriarcas de los hebreos, los brahmanes entre los antiguos indios, y los brasileños del tiempo en que ese país fue descubierto por los europeos¹³¹.

Esta concepción de Temple acerca de la medicina estaba en consonancia con su postura en la Querrela entre los Antiguos y los Modernos, según se desprende del pasaje de su *Essay Upon Ancient and Modern Learning* citado más arriba (véase *supra*, p. 119), donde el autor volvía al caso de los brahmanes de la India. Para ellos, antiguos de los antiguos, la salud se preservaba mediante una estricta disciplina moral y una dieta austera y natural. En el mismo sentido, la alusión de la cita anterior a “los brasileños del tiempo en que ese país fue descubierto por los europeos” reforzaba la distinción cualitativa entre lo moderno y lo antiguo/salvaje¹³². Por otra parte, la asociación de la enfermedad con los modernos, aunque no era absoluta, era comparable con la concepción cristiana de que las patologías eran una consecuencia del pecado original, lo cual reforzaba la visión del fin de la Antigüedad como una caída¹³³.

Por lo tanto, si un aspecto insoslayable de lo que Temple *hacía* al hablar del *spleen* era brindar consejos de salud, el otro era la crítica de la sociedad moderna. Aquí conviene volver al ensayo sobre la poesía que sir William había publicado como complemento del *Essay Upon Ancient and Modern Learning* para defender la superioridad de los clásicos en las bellas letras. Allí el autor identificaba una excepción: en el teatro, los modernos y específicamente los ingleses parecían haber superado a todos los demás¹³⁴.

Entre todos estos deterioros, hay sin embargo un tipo de poesía que parece haber prosperado más con nuestros modernos que cualquier otro, que es la dramática o del escenario. [...] Si no me equivoco, nuestros ingleses han superado de algún modo tanto a los modernos como a los antiguos, lo cual ha sucedido por fuerza de una vena quizás natural para nuestro país, y que entre nosotros se llama humor, una palabra propia de nuestro lenguaje también, y difícil de expresar en cualquier otro [...]¹³⁵.

131 “[...] we meet with little mention of very long lives in any stories either sacred or prophane, besides the patriarchs of the Hebrews, the Brachmans among the old Indians, and the Brazilians at the time that country was discovered by the Europeans”, Temple, «On Health and Long Life», 1770, 271.

132 Se trata de una operación comparable a la que Hartog ve en el ensayo *De los caníbales* de Montaigne. Véase Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, 45 y 49-51.

133 Véase Penelope Reed Doob, *Nebuchadnezzar's Children: Conventions of Madness in Middle English Literature* (New Haven: Yale University Press, 1974), 7-10. Hildegarda de Bingen, por ejemplo, asociaba el origen del humor melancólico con la Caída, Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 2019, 78-80.

134 La relevancia del teatro en la Querrela entre los Antiguos y los Modernos será abordada más abajo.

135 ““Among these many decays, there is yet one sort of poetry that seems to have succeeded much better with our moderns than any of the rest, which is dramatic, or that of the stage [...]. Yet I am deceived, if our English has not in some kind excelled both the modern and the ancient, which has been by force of a vein natural perhaps to our country, and which with us is called humour, a word peculiar to our language too, and hard to be expressed in other [...]”, Temple, «Of Poetry», 424.

Eso conducía al autor a indagar acerca de la excepcionalidad de Inglaterra¹³⁶. Entre las características distintivas señalaba “la abundancia nativa de nuestra tierra, la variabilidad de nuestro clima, así como también la liviandad de nuestro gobierno y la libertad de profesar opiniones y facciones que quizás nuestros vecinos tienen alrededor suyo, pero que están forzados a ocultar y de este modo pueden llegar a extinguirse con el tiempo”¹³⁷. A ellos agregaba luego el coraje de sus hombres y la belleza de sus mujeres. Incluso, jactándose de su cosmopolitismo, decía:

Por mi parte, que he conversado con muchos hombres de otras naciones, y de aquellos que han tenido grandes responsabilidades y estima, puedo decir, muy imparcialmente, que no he observado, en ninguna [otra nación] tanto genio verdadero como entre los ingleses [...]¹³⁸.

Sin embargo, en seguida establecía un contrapeso: “Pero, con todo, nuestro país es, se debe confesar, como lo llamó un gran médico extranjero, la región del *spleen*”¹³⁹. Es posible que el extranjero fuera el holandés Gideon Harvey, el médico de la Torre de Londres que atendió a Carlos II, que había publicado un libro titulado *Morbus Anglicus*¹⁴⁰, donde decía que la consunción era una enfermedad endémica y epidémica en Inglaterra y que, de sus tipos “bastardos”, la melancolía hipocondríaca era la más frecuente¹⁴¹. Siguiendo el criterio hipocrático, Harvey había asociado este

136 Temple habla de esta excepcionalidad como “a vein perhaps natural to our country, and which with us is called humour”, *Ibid.*, 424. Peter Burke señaló que el uso de estos términos (*vein*, *humour*) por Temple y otros contemporáneos da cuenta de un proceso más amplio: el desarrollo de la idea de que la cultura (de una época o un pueblo) constituye una totalidad que se expresa en sus instancias individuales (obras), *Varieties of Cultural History*, 20.

137 “[...] the native plenty of our soil, the unequalness of our climate, as well as the ease of our government, and the liberty of professing opinions and factions, which perhaps our neighbours may have about them, but are forced to disguise, and thereby they may come in time to be extinguished”, Temple, «Of Poetry», 425.

138 “For my own part, who have conversed much with men of other nations, and such as have been both in great employments and esteem, I can say very impartially, that I have not observed, among any, so much true genius as among the English; [...]”, *Ibid.*, 426.

139 “But, with all of this, our country must be confessed to be what a great foreign physician called it, the region of spleen”, *Ibid.*

140 Existen dos obras con un título similar firmadas por Gideon Harvey e impresas con seis años de diferencia por editores distintos: Harvey, *Morbus Anglicus: Or, The Anatomy of Consumptions*, 1666; Harvey, *Morbus Anglicus, Or A Theoretick and Practical Discourse*. La primera fue reeditada también en 1672 por el editor original: Gideon Harvey, *Morbus Anglicus: Or, The Anatomy of Consumptions. [...] To Which Are Added Some Brief Discourses of Melancholy, Madness, and Distraction Occasioned By Love. Together With Certain New Ramarques Touching the Scurvy and Ulcers of the Lungs*, 2.^a ed. (London: Nathaniel Brooke, 1672). Sería precisa una investigación más detallada sobre el origen y las características de estas obras, pero en una comparación superficial se advierte que se trata de dos versiones bastante diferentes de una misma obra. La estructura y los capítulos son muy similares, pero la primera está escrita para un público más general, lo cual se advierte especialmente en el uso de un vocabulario más llano y la inclusión de recurrentes aclaraciones entre paréntesis de los términos técnicos. La segunda, en cambio, además de prescindir de estas indicaciones se detiene más extensamente en explicaciones teóricas sobre la fisiología de las enfermedades. Sobre Harvey, véase Patrick Wallis, «Harvey, Gideon (1636/7–1702), Physician», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2008), doi:10.1093/ref:odnb/12519.

141 “[...] we may properly style a Consumption both an *English Endemick*, and *Epidemick* [...]”, Harvey, *Morbus Anglicus, Or A Theoretick and Practical Discourse*, 2. “Of all diseases, none is experienced to exercise the imagination more frequently, with apprehensions of a Consumption, than Hypochondriack Melancholy [...]”, *Ibid.*, 29. “This sort of consumption [Hypochondriack Melancholy] is the most frequent I have met with in England [...]”, *Ibid.*, 51.

fenómeno, en buena medida, con el clima inglés¹⁴². Temple también establecía esta relación, pero enseguida agregaba:

Además, nuestras diferentes opiniones en religión, y las facciones que éstas han levantado o animado por los últimos cincuenta años, han tenido un efecto dañino en nuestros modales y costumbres, causando más avaricia, ambición, engaño (con las consecuencias usuales de ellos) de las que habían antes en nuestra constitución¹⁴³.

Inglaterra albergaba, simultáneamente, a los cristianos más devotos y a los simuladores más canallas¹⁴⁴. Del texto se desprende que la extraordinaria libertad de los ingleses era la causa de sus desmesuras, que ocasionaban el *spleen* y que se expresaban en el teatro¹⁴⁵.

No hay en ningún lugar tantos polemistas sobre religión, tantos razonadores sobre el gobierno, tantos refinadores de la política, tantos inquisidores curiosos, tantos aspirantes a negocios y cargos estatales, mayores escrutinadores de libros, ni arrastrados tras riquezas. Y sin embargo, [tampoco hay] en ningún sitio más libertinos desenfrenados, más cultores refinados del lujo, pervertidos extravagantes, galanes engreídos, más diletantes en poesía tanto como en política, en filosofía y en química. He tenido varios sirvientes muy metidos en teología y otros en poesía. He conocido, en las familias de algunos amigos, un custodio inmerso en los principios rosacruces y una lavandera firme en los de Epicuro¹⁴⁶.

Para Temple, las querellas religiosas habían sido uno de los mayores obstáculos para el avance del conocimiento en los tiempos modernos, pues “muchos espíritus excelentes y los genios más penetrantes [...] se hundieron y agobiaron en el abismo de las disputas sobre asuntos de religión”¹⁴⁷. En otra parte recordaba a “un médico ingenioso que me dijo que, en la época de los fanáticos, encontraba a la mayoría de sus pacientes afectados por problemas de conciencia, y que debía hacer de teólogo antes de poder empezar a hacer de médico”¹⁴⁸.

142 Sobre el papel del redescubrimiento renacentista de Hipócrates en el pensamiento médico acerca de las endemias y las epidemias, véase Suman Seth, *Difference and Disease: Medicine, Race, and the Eighteenth-Century British Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 30-44.

143 “Besides, our different opinions in religion, and the factions they have raised or animated for fifty years past, have had an ill effect upon our manners and customs, inducing more avarice, ambition, disguise (with the usual consequences of them) than were before in our constitution”, Temple, «Of Poetry», 426.

144 “[...] there is no where more true zeal in the many different forms of devotion, and yet no where more knavery under the shews and pretences”, *Ibid.*, 427.

145 Eric Gidal lee en el ensayo de Temple una defensa de la liberalidad del teatro inglés por ser una expresión catártica de la melancolía nacional, «Civic Melancholy», 31.

146 “There are no where so many disputers upon religion, so many reasoners upon government, so many refiners in politics, so many curious inquisitives, so many pretenders to business and state-employments, greater porers upon books, nor plodders after wealth; and yet no where more abandoned libertines, more refined luxurists, extravagant debauchees, conceited gallants, more dablers in poetry as well as politics, in philosophy, and in chemistry. I have had several servants far gone in divinity, others in poetry; have known, in the families of some friends, a keeper deep in the Rosycrucian principles and a laundress firm in those of Epicurus”, Temple, «Of Poetry», 427.

147 “[...] the enquiries and contests about matters of religion [...] Many excellent spirits, and the most penetrating genii [...] were sunk and overwhelmed in the abyss of disputes about matters of religion”, Temple, «An Essay Upon the Ancient and Modern Learning», 465-66.

148 “[...] an ingenious physician, who told me, in the fanatic times, he found most of his patients so disturbed by troubles of conscience, that he was forced to play the divine with them before he could begin the physician [...]”, Temple, «On Health and Long Life», 1770, 300.

Lo que se puede interpretar en el ensayo sobre la poesía es que una de las razones para que Inglaterra fuera la región del *spleen* era la propagación, en tiempos de la guerra civil, de ese mal moderno que era el “entusiasmo”. Temple estaba familiarizado con el discurso anti-entusiasta¹⁴⁹. La prueba más clara de ello aparece en una parte anterior del ensayo donde elogiaba el *Treatise* de Meric Casaubon. En medio de una refutación del origen divino de la inspiración poética¹⁵⁰, el autor interrumpía su discurso para comentar:

Lamento que la historia natural, o el relato, acerca de la fascinación aún no haya empleado a la pluma de una persona de un ingenio tan excelente y un pensamiento y un conocimiento profundos como Casaubon, que escribió ese curioso y útil tratado sobre el entusiasmo, en el que descubrió las fuentes ocultas o confundidas de ese delirio, tan frecuente en todas las regiones y religiones del mundo, y que se ha diseminado tan fatalmente en nuestro país en aquella época en que este tratado fue tan oportunamente publicado¹⁵¹.

El curioso tratado de Casaubon, por lo tanto, podía explicar ese delirio que se había diseminado fatalmente durante la guerra civil, convirtiendo a la Inglaterra moderna en la región del *spleen*. Sin embargo, luego de describir esta característica del país, el ensayo sobre la poesía se mostraba notablemente optimista.

No puedo sino observar, para honor de nuestro país, que las cualidades buenas entre nosotros parecen ser naturales, y las malas más accidentales y del tipo de las que podrían ser fácilmente cambiadas por el ejemplo de los príncipes y por los preceptos de las leyes. Por éstas me refiero a aquellas diseñadas para formar modales, para refrenar los excesos, para incentivar la laboriosidad, para impedir que los hombres gasten más que sus fortunas, para permitir la virtud, y para elevar la verdadera estima debido al simple juicio y la honestidad común¹⁵².

149 Si bien su paso por Cambridge como estudiante entre 1644 y 1647 fue anterior a la publicación de las obras más relevantes al respecto, ese no fue el fin de su contacto con la universidad. Además, su tutor había sido el platónico Ralph Cudworth, quien en 1678 escribiría sobre la relación entre entusiasmo y ateísmo en *The True Intellectual System of the Universe: The First Part; Wherein, All the Reason and Philosophy of Atheism Is Confuted; and Its Impossibility Demonstrated*. (London: Richard Royston, 1678). Es probable que Temple conociera también el *Enthusiasmus Triumphatus* de Henry More, ya que se supone que Jonathan Swift lo leyó mientras vivía en Moor Park entre 1692 y 1694, para luego citarlo en *A Tale of a Tub*. Véanse Harth, *Swift and Anglican Rationalism*, 159; Rosen, «Enthusiasm».

150 El capítulo anterior abordó las principales teorías y debates renacentistas acerca del origen divino del genio y su relación con la melancolía. Dos siglos después de Ficino, la postura de Temple era totalmente escéptica: “I cannot allow poetry to be more divine in its effects than in its causes, nor any operation produced by it to be more than purely natural, or to deserve any other sort of wonder than those of music, or of natural magic, however any of them have appeared to minds little versed in the speculations of nature, of occult qualities, and the force of numbers or of sounds”, Temple, «Of Poetry», 396.

151 “[...] I am sorry the natural history, or account of fascination, has not employed the pen of some person of such excellent wit and deep thought and learning as Casaubon, who writ that curious and useful treatise of Enthusiasm, and by it discovered the hidden or mistaken sources of that delusion, so frequent in all regions and religions of the world, and which had so fatally spread over our country in that age in which this treatise was so seasonably published”, *Ibid.*, 397.

152 “[...] I cannot but observe to the honour of our country, that the good qualities amongst us seem to be natural, and the ill ones more accidental, and such as would be easily changed by the examples of princes, and by the precepts of laws; such I mean, as should be designed to form manners, to restrain excesses, to encourage industry, to prevent men’s expences beyond their fortunes, to countenance virtue, and raise that true esteem due to plain sense and common honesty”, *Ibid.*, 427.

Por lo tanto, si bien la modernidad, en virtud de la mutabilidad de todas las cosas y el conflicto permanente, conducía a la enfermedad —que hace más cortas las vidas de los hombres— y al *spleen* —que, sea lo que sea, “es un componente muy negativo para cualquier otra enfermedad”¹⁵³—, Temple no parecía haber perdido las esperanzas. Tanto las leyes como el ejemplo de los príncipes —o de los nobles, como Elizabeth Capel— podían reconducir a la nación a una senda moral más virtuosa, como la de los holandeses. Seguramente, la longevidad de los brahmanes indios o de los patriarcas antediluvianos fuera un ideal inalcanzable para los modernos, cuyo estatus era constitutivamente inferior al de los antiguos. Sin embargo, para sir William, la filosofía moral aún tenía mucho para decir sobre cómo llevar un estilo de vida más sano, orientado hacia la felicidad y la tranquilidad y no hacia la melancolía. Además, esta disciplina era el punto de confluencia entre las dos operaciones que realizaba el autor con sus ensayos: el consejo de salud y la crítica de la sociedad moderna. Así, el saber de los clásicos se postulaba como la cura para el cuerpo físico y el cuerpo político.

2.3. Jeremy Collier: el *spleen* como una excusa magnífica para muchas imperfecciones

2.3.1. Moralista, traductor y non-juror

Jeremiah Collier (1650-1726) nació en la parroquia de Stow-cum-Quy, en Cambridgeshire, el 23 de septiembre de 1650, hijo de su homónimo y Elizabeth Smith¹⁵⁴. Aunque fue autor y traductor de numerosos textos teológicos, históricos y filosófico-morales, se lo recuerda principalmente por dos intervenciones públicas. Primero, su oposición a la Revolución Gloriosa de 1688, que le valió dos encarcelamientos y lo llevó a formar parte de una iglesia paralela que desconocía la autoridad del rey Guillermo III. Luego, una serie de panfletos que publicó desde 1698, en los que criticaba la inmoralidad de los teatros ingleses.

La familia Collier tenía una historia vinculada con la disidencia religiosa inglesa. El abuelo de Jeremy había sido ministro en Bradford, una región de Yorkshire reconocida por su población disidente. Si bien no parece haber sido calvinista, en sus sermones de la década de 1630 es posible

153 “[...] it is certainly a very ill ingredient into any other disease [...]”, Temple, «On Health and Long Life», 1770, 300.

154 El siguiente esbozo biográfico se basa principalmente en Eric Salmon, *Collier, Jeremy (1650–1726)* (Oxford University Press, 2004); Tania Boster, «“Better To Be Alone Than in Ill Company”. Jeremy Collier the Younger: Life and Works, 1650-1726» (PhD thesis, University of Pittsburgh, 2008); véanse también Francis Barham, «The Life of Jeremy Collier», en *An Ecclesiastical History of Great Britain, Chiefly of England. From the First Planting of Christianity, to the End of the Reign of King Charles the Second; With a Brief Account of the Affairs of Religion in Ireland*, de Jeremy Collier, 9 vols. (London: William Straker, 1840), xiii-lx; Thomas Lathbury, *A History of the Nonjurors: Their Controversies and Writings; with Remarks on Some of the Rubrics in the Book of Common Prayer* (London: William Pickering, 1845).

advertir un antiformalismo contrario al programa de uniformidad que promovió el arzobispo William Laud en la Iglesia de Inglaterra desde 1633¹⁵⁵. Jeremy Collier padre desarrolló una carrera auspiciosa en tiempos de la revolución. Tras ingresar al Trinity College de Cambridge en 1636, se graduó en los primeros años del gobierno del Parlamento largo. Beneficiado por las purgas universitarias, en 1644 ingresó como *fellow* al St. John's College y dos años más tarde John Hall lo introdujo al círculo intelectual de Samuel Hartlib. Bajo el auspicio de este último, tradujo al inglés la *Civitas Solis* de Tomasso Campanella y *Pansophia Diatyposis* de Johann Amos Comenius. Más tarde puso en práctica sus ideas pedagógicas como director de la Aldenham School, en las afueras de Londres, entre 1649 y 1653, y luego en la Ipswich School de Suffolk entre 1663 y 1665. Si bien fue expulsado de ambos puestos, posiblemente por sus asociaciones con personas repudiadas durante el Protectorado y la Restauración respectivamente, en 1666 accedió a una vicaría bajo el patronazgo del otrora laudiano obispo de Ely, Matthew Wren.

Nacido en los tramos finales de la guerra civil y educado en tiempos de la Restauración, el joven Jeremy ocuparía finalmente un lugar ostensiblemente más conservador que sus ancestros en el campo político y epistemológico de su época. No sólo defendería la prerrogativa real del último Jacobo en contra del nuevo régimen parlamentario, sino que en su lucha contra el escepticismo sería un duro crítico de la nueva filosofía natural —que había sido fundamental para los baconianos como Samuel Hartlib— y se opondría al atomismo cartesiano y al mecanicismo newtoniano. Sin embargo, compartió con su padre el oficio de traductor y, luego de la Revolución Gloriosa, tampoco pudo dar su conformidad a la Iglesia establecida.

En 1669, tras una formación inicial en la Ipswich School bajo la tutela paterna, Collier fue admitido en el Gonville and Caius College de Cambridge. Ingresó con el auspicio de sir John Ellys en calidad de *sizar* —estudiante que solventaba su estancia trabajando para la universidad o sus colegas más ricos—, al igual que su padre. Durante los años siguientes se graduó, fue ordenado y trabajó brevemente como capellán de la condesa de Dorset, Mary Sackville, hasta que obtuvo un puesto de rector en la parroquia de Ampton, en Suffolk, al que renunció en 1685.

Su notoriedad pública sobrevino con la Revolución Gloriosa de 1688. Más allá del consenso político amplio que permitió el acceso al trono de Guillermo de Orange y María Estuardo en circunstancias relativamente pacíficas, el derrocamiento de Jacobo II produjo un impacto profundo en las conciencias de algunos de sus súbditos más conservadores, especialmente miembros de la nobleza y el clero. En 1689, Collier publicó un panfleto breve titulado *The Desertion Discussed, in*

155 Boster, «Better To Be Alone Than in Ill Company», 6-8.

a *Letter to a Country Gentleman*¹⁵⁶. Allí sostenía que el rey se había visto forzado a abandonar Londres, pero no había abdicado, por lo tanto el trono no estaba vacante y Guillermo de Orange era un usurpador. Esto le valió varios meses de arresto en la prisión de Newgate hasta que fue liberado sin juicio.

Los súbditos que permanecieron leales al monarca depuesto fueron conocidos como “jacobitas”. Pero además, con el cambio de régimen, quienes tenían cargos en el gobierno, la Iglesia establecida o las universidades debieron prestar un juramento de lealtad a los nuevos reyes. Esta situación se repitió en 1701, cuando murió Jacobo II y se exigió una declaración de abjuración al pretendiente, Jacobo Eduardo, y en 1714, con el ascenso de Jorge I de Hanover. En cada ocasión, quienes se negaron fueron privados de sus puestos y se los pasó a designar colectivamente como *non-jurors*¹⁵⁷.

Esto tuvo un impacto especial entre las filas de la Iglesia de Inglaterra. En 1691, nueve obispos y más de cuatrocientos clérigos perdieron sus puestos por este motivo. También hubo *non-jurors* en las iglesias de Gales, Irlanda, Escocia y la Isla de Wight. Ellos estaban acostumbrados a predicar acerca del derecho divino de los reyes y del deber de obediencia pasiva, por lo que muchos se vieron a sí mismos como mártires cristianos llamados a sufrir por fidelidad a su rey y su conciencia. Privados de sus cargos, muchos de ellos fueron contratados como capellanes por familias de la nobleza y la *gentry*. Aunque en términos numéricos eran una minoría, tuvieron un impacto simbólico y cultural significativo. Al menos cinco de los obispos *non-jurors* eran figuras políticas notorias. Tres años antes habían estado entre los siete obispos enjuiciados por oponerse a la segunda Declaración de Indulgencia de Jacobo II y habían sido absueltos y aclamados como héroes. Por otra parte, diversos *non-jurors* fueron autores de una vasta producción intelectual y erudita que

156 Jeremy Collier, *The Desertion Discuss'd. In a Letter to a Country Gentleman* (s/n, 1689).

157 La bibliografía sobre los *non-jurors* es relativamente escasa. Las monografías dedicadas a ellos tienen casi cien años: Lathbury, *A History of the Nonjurors*; John Henry Overton, *The Nonjurors: Their Lives, Principles, and Writings* (London: Smith, Elder, & Company, 1902); Henry Broxap, *The Later Non-Jurors* (Cambridge: Cambridge University Press, 1924). Más recientemente, se sumaron dos tesis doctorales separadas por varias décadas entre sí. Por un lado, la de Guy Martin Yould, «The Origins and Transformation of the Nonjuror Schism, 1670-1715. Illustrated by Special Reference to the Career, Writings and Activities of Dr. George Hickes, 1642-1715» (PhD thesis, University of Hull, 1979). Por otro, la de tesis auto-publicada de John William Klein, *The Mental Universe of the English Nonjurors* (Bloomington: Xlibris, 2019). A estos trabajos se suman otros más puntuales, como por ejemplo: Mark Goldie, «The Nonjurors, Episcopacy, and the Origins of the Convocation Controversy», en *Ideology and Conspiracy: Aspects of Jacobitism, 1689-1759*, ed. Eveline Cruickshanks (Edinburgh: John Donald Publishers, 1982), 15-35; Richard Sharp, «“Our Common Mother, the Church of England”: Nonjurors, High Churchmen, and the Evidence of Subscription Lists», en *Loyalty and Identity: Jacobites at Home and Abroad*, ed. Paul Monod, Murray Pittock, y Daniel Szechi (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2010), 167-79. También Jonathan C. D. Clark se refirió a los *non-jurors* en *English Society, 1660-1832*, *passim*.

trascendió los límites institucionales y, en ocasiones, sirvió de apoyo a las causas de los anglicanos, los *tories* y el campo¹⁵⁸.

Collier era uno de ellos. Él era un *non-juror* más que un jacobita¹⁵⁹. Luego de salir de la cárcel, publicó panfletos en los que acusaba a la Iglesia oficial de cismática¹⁶⁰. En 1692, fue encarcelado nuevamente por un período breve bajo la acusación de mantener correspondencia con Jacobo II, y en 1696 evadió el arresto que le correspondía por haber oficiado —junto con otros dos *non-jurors*— una ceremonia de absolución por imposición de manos para sir John Friend y sir William Perkins, quienes iban a ser ejecutados por complotar contra el rey¹⁶¹. Desde entonces y hasta su muerte fue legalmente un fugitivo, pero no fue perseguido por mucho tiempo y pronto pudo retomar su vida pública. El 14 de mayo de 1713 fue consagrado obispo de la iglesia *non-juror* por George Hickes, a quien sucedería poco tiempo después como *primus episcopus*¹⁶². En ese carácter, Collier promovió un proceso de unión con las iglesias ortodoxas rusa, griega y egipcia, que fracasó luego de la muerte de Pedro el Grande, quien hacía de intermediario. También lideró la facción de los *usagers* en un cisma interno de los *non-jurors*, que abogaba por recuperar ciertos usos litúrgicos del *Book of Common Prayer* de 1549, al cual consideraba más cercano a la iglesia primitiva que el de 1662.

Antes de su consagración episcopal, en la época de mayor confrontación con la monarquía de Guillermo III, Collier comenzó a editar sus colecciones de ensayos (dos tomos impresos en 1694 y 1695, luego reunidos en 1697). Allí expresaba sus preocupaciones por la degradación moral de la sociedad inglesa. En los años posteriores a la Revolución Gloriosa, esta era una inquietud compartida por distintos sectores políticos que, más allá de las causas que atribuyeran a esa perversión, acordaban en la necesidad de una reforma de las costumbres. En 1698, Daniel Defoe escribió que “la inmoralidad es sin dudas la enfermedad reinante en la nación”¹⁶³. Algunos de los

158 Goldie, «The Nonjurors, Episcopacy, and the Origins of the Convocation Controversy», 15. Sobre la cooperación de largo plazo entre *non-jurors* y *high churchmen*, véase también Sharp, «“Our Common Mother, the Church of England”». Un *non-juror* cuya producción fue particularmente influyente fue William Law, de quien se hablará en el Capítulo 4.

159 Como señala Klein, hay por lo menos dos diferencias entre *non-jurors* y jacobitas. Por un lado, los primeros eran siempre anglicanos y los segundos muy a menudo eran católicos. Por otro, los *non-jurors* estaban comprometidos con la doctrina de la obediencia pasiva, mientras que los jacobitas se involucraban ocasionalmente en acciones militares, Klein, *The Mental Universe of the English Nonjurors*, «Introduction», s/n.

160 Véanse, por ejemplo, Jeremy Collier, *A Caution Against Inconsistency. Or, The Connexion Between Praying and Swearing; In Relation to the Civil Powers* (s/n, 1690); Jeremy Collier, *Dr. Sherlock's Case of Allegiance Considered. With Some Remarks Upon His Vindication* (London: s/n, 1691); Jeremy Collier, *A Brief Essay Concerning the Independency of Church-Power* (s/n, 1692).

161 Lathbury, *A History of the Nonjurors*, 114 y 168-77.

162 Broxap incluye una reproducción del certificado de consagración de Collier en *The Later Non-Jurors*, 14. El autor también señala que, luego de la muerte de Hickes, Collier era el único que actuaba como obispo y por eso, en una ceremonia en 1716, se le confirió el título de *primus episcopus*, *Ibid.*, 35.

163 “Immortality is without doubt the present reigning Distemper of the Nation”, Daniel Defoe, *The Poor Man's Plea To All the Proclamations, Declarations, Acts of Parliament, &c. Which Have Been, or Shall be Made, or Publish'd*,

clérigos más conservadores de la Iglesia de Inglaterra se lamentaban del escaso poder disciplinario que tenían los tribunales eclesiásticos¹⁶⁴. En cambio, otros ingleses piadosos —anglicanos y no conformistas— creían que la Revolución era la oportunidad para poner fin a la decadencia moral que se había contagiado desde la corte de Jacobo a toda la sociedad. Ellos participaron de diversas organizaciones voluntarias que se crearon por esos años para reprimir el vicio e inculcar valores religiosos, como las sociedades para la reforma de las costumbres que eran ecuménicas, o la Society for the Promotion of Christian Knowledge y la Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts que eran anglicanas¹⁶⁵. Por otra parte, una preocupación similar por el perfeccionamiento de los modales y el comportamiento animaba el programa cultural de la civilidad (*politeness*) descrito en el capítulo anterior.

Este consenso equívoco pero extendido acerca de la necesidad de una renovación moral explica probablemente la amplia aceptación que tuvieron los ensayos de Collier y sus críticas a la indecencia del teatro, que en 1698 dieron inicio a la “controversia de los escenarios”¹⁶⁶. En esta contienda, en la que se enfrentó a los principales dramaturgos de la época, como William Congreve y John Dryden, el *non-juror* abogó por una reforma del teatro para que se convirtiera en una gran institución moral, que exhibiera modelos de virtud para emular y cooperara con el púlpito en la corrección de las costumbres.

A diferencia de Temple, Collier no participó de la Batalla de los Libros. Sin embargo, los debates acerca del teatro estaban atravesados por la disputa entre antiguos y modernos. En España, durante el Siglo de Oro, la comparación de los méritos relativos de las obras clásicas y las contemporáneas había dado lugar a dos polémicas distintas pero complementarias: una estética y otra ética¹⁶⁷. En Inglaterra, la reapertura de los escenarios con la Restauración, luego de casi dos

for a Reformation of Manners, and Suppressing Immorality in the Nation, 2.^a ed. (London: A. Baldwin, 1698), 1.

164 Véanse John Spurr, *The Restoration Church of England, 1646-1689* (New Haven and London: Yale University Press, 1991), 209-19; John Walsh, Colin Haydon, y Stephen Taylor, eds., *The Church of England, c. 1689 - c. 1833. From Toleration to Tractarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 5-6.

165 Véanse Dudley W. R. Bahlman, *The Moral Revolution of 1688* (New Haven: Yale University Press, 1957); Alan Hunt, *Governing Morals. A Social History of Moral Regulation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), cap. 1; Karen Sonnelitter, «The Reformation of Manners Societies, the Monarchy, and the English State, 1696–1714», *The Historian* 72, n.º 3 (2010): 517-42; Brent S. Sirota, *The Christian Monitors: The Church of England and the Age of Benevolence, 1680-1730* (New Haven and London: Yale University Press, 2014), cap. 5.

166 Sobre la “controversia de los escenarios”, véase Joseph Wood Krutch, *Comedy and Conscience after the Restoration* (1924; reimp., New York: Columbia University Press, 1957); Rose Anthony, *The Jeremy Collier Stage Controversy, 1698-1726* (Milwaukee: Marquette University Press, 1937); cfr. las duras críticas de Edward Niles Hooker, «Review of The Jeremy Collier Stage Controversy, 1698-1726 by Rose Anthony», *Modern Language Notes* 54, n.º 5 (1939): 386-89; Robert D. Hume, «Jeremy Collier and the Future of the London Theater in 1698», *Studies in Philology* 96, n.º 4 (1999): 480-511.

167 Al respecto, véase María Agostina Saracino, «Algunas observaciones en torno a la comparación entre la práctica teatral de Antiguos y Modernos en la controversia acerca de la licitud moral del teatro en el Siglo de Oro Español», *Eadem Utraque Europa*, n.º 20 (4 de octubre de 2019): 155-80. La autora toma la distinción entre la disputa ética y la estética de Marc Vitse, *Éléments pour une théorie du théâtre espagnol du XVIIe siècle* (Toulouse: PUM, 1988), 30-228.

décadas de gobierno puritano, volvió a dar lugar a reflexiones críticas sobre el nuevo teatro inglés¹⁶⁸. Aunque no es un tema central de esta tesis, esta polémica aparecerá frecuentemente en los próximos capítulos, por lo que vale la pena detenerse brevemente en ella.

Como se vio más arriba, Temple se había referido en su ensayo de la poesía al aspecto estético del debate y se había expresado en términos bastante benevolentes sobre la dramaturgia de su país. Allí planteaba que, en relación con el teatro antiguo, el de los ingleses modernos tenía una mayor cantidad y variedad de personajes¹⁶⁹. Collier, en cambio, intervino en la disputa ética y lo hizo para amonestar a los actores y escritores de su época. En *A Short View of the Immorality and Profaneness of the English Stage* (1698), el autor buscó exponer la indecencia de los escenarios ingleses y evaluarlos a la luz de las razones de los antiguos. El contenido licencioso de las obras modernas, aseguraba, “no tiende a otra cosa que a manchar la imaginación, despertar la locura y debilitar las defensas de la virtud”. Por eso Platón había expulsado a los poetas de su República¹⁷⁰. La solución que prefería el *non-juror* no era la del ateniense, sino que probablemente estuviera más cerca de la fórmula de Horacio de “aprovechar y deleitar” (*prodesse et delectare*)¹⁷¹. El romano “creía que el deber principal de la poesía era instruir a la audiencia”¹⁷². En términos similares, Collier sostenía que

El deber de las obras de teatro es recomendar la virtud y reprobar el vicio; mostrar la incertidumbre de la grandeza humana, los giros repentinos del destino y las consecuencias infelices de la violencia y la injusticia. Es exponer las singularidades del orgullo y la imaginación, hacer despreciables a la locura y la falsedad, y conducir a todo lo dañino a la infamia y el abandono¹⁷³.

168 Sobre la reapertura de los escenarios y el teatro de la Restauración, la bibliografía es muy abundante. Para un acercamiento general véanse Krutch, *Comedy and Conscience after the Restoration*; Gerald MacLean, *Culture and Society in the Stuart Restoration: Literature, Drama, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Derek Hughes, *English Drama, 1660-1700* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Deborah Payne Fisk, ed., *The Cambridge Companion to English Restoration Theatre* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Michael Hattaway, *A Companion to English Renaissance Literature and Culture* (John Wiley & Sons, 2002).

169 Temple, «Of Poetry», 424-25. A mediados del siglo XVIII, a los franceses les impactaba esa misma característica del teatro inglés, además de que los temas eran tomados de la historia inglesa y no de la antigua, véase Hopes, «La Maladie anglaise» in *French Eighteenth-Century Writing*, 116-17.

170 “Such Licentious Discourse tends to no point but to stain the Imagination, to awaken Folly, and to weaken the Defences of Virtue: It was upon the account of these Disorders that *Plato* banish’d Poets from his *Common Wealth*”, Jeremy Collier, *A Short View of the Immorality and Profaneness of the English Stage: Together with The Sense of Antiquity upon this Argument*, 2.^a ed. (London: S. Keble, R. Sare and H. Hindmarsh, 1698), 5.

171 “Aut prodesse volunt aut delectare poetae aut simul et iucunda et idonea dicere vitae. [...] omne tulit punctum qui miscuit utile dulci, lectorem delectando pariterque monendo”, *Ars Poetica*, 333-334 y 343-344, Horace, *Satires, Epistles and Ars Poetica*, trad. H. Rushton Fairclough, Loeb Classical Library (London and Cambridge, MA: William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, 1942), 478.

172 “[...] *Horace* believ’d the chief business of *Poem* was, to Instruct the Audience”, Collier, *A Short View of the Immorality and Profaneness of the English Stage*, 149.

173 “The business of *Plays* is to recommend Virtue, and discountenance Vice; To shew the Uncertainty of Humane Greatness, the suddain Turns of Fate, and the Unhappy Conclusions of Violence and Injustice: ’Tis to expose the Singularities of Pride and Fancy, to make Folly and Falsehood contemptible, and to bring every Thing that is Ill Under Infamy, and Neglect”, *Ibid.*, 1. La fórmula horaciana también había sido relevante en las polémicas españolas. Allí, hacia mediados del siglo XVII, se advierte un cambio de énfasis al pasar de decir que el teatro debía

Desde la reapertura de los escenarios, una novedad había sido la incorporación de actrices, por eso una de las preocupaciones de Collier era la representación de las mujeres. Por ejemplo, el hecho de que los dramaturgos las hicieran hablar obscenamente le parecía “un acto de violencia hacia su modestia natural y una distorsión de su sexo” y apuntaba que “Eurípides, quien era un observador nada negligente de la naturaleza humana, es siempre cuidadoso de este decoro”¹⁷⁴. Esta indecencia era para el autor más intolerable entre los cristianos que entre los paganos. Sin embargo, aseguraba que las obras de teatro romanas y griegas era más inofensivas que las inglesas. Para ello ofrecía ejemplos de Plauto, Terencio, Seneca, Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes. Luego, procedía a exponer la indecencia y la profanidad de los escenarios de su época a partir del análisis de diversas obras.

El capítulo final de *A Short View* estaba dedicado a las opiniones de los antiguos. Allí, Collier recurría a tres tipos de autoridades. Primero, filósofos, oradores e historiadores paganos. Luego, leyes y constituciones como las de Atenas, Esparta y Roma, y el Código Teodosiano. Finalmente, concilios eclesiásticos y testimonios de los Padres de la Iglesia, desde Teófilo de Antioquía hasta Agustín de Hipona. El repertorio era similar al empleado por los críticos españoles de los corrales de comedias áureos. Collier agregaba pocos comentarios en esta sección. Su tarea se limitaba mayormente a la de recopilador y traductor de un conjunto de citas que demostraran que “las obras de teatro han sido generalmente vistas como cunas del vicio, corruptoras de la juventud y motivos de queja en el país donde son sufridas”¹⁷⁵.

Más allá de su relevancia para la controversia de los escenarios, este texto permite ver algunas características de la relación de Collier con los antiguos. A partir de los contrastes que establecía entre el teatro de ellos y el de los modernos, se hace evidente que el *non-juror* era plenamente consciente de la distancia histórica que lo separaba de los autores paganos y paleocristianos. Sin embargo, eso no impedía la posibilidad de la comparación. Y una de sus conclusiones era la superioridad moral de los antiguos. Probablemente no era una superioridad intrínseca como la que parecía ver Temple, ni perfecta, pues ellos también habían conocido la indecencia de los escenarios, pero no al nivel de los ingleses. Por eso, los clásicos eran portadores de un saber que era valioso para los modernos.

“deleitar aprovechando” a sostener que debía “enseñar deleitando”, Saracino, «Algunas observaciones en torno a la comparación entre la práctica teatral de Antiguos y Modernos en la controversia acerca de la licitud moral del teatro en el Siglo de Oro Español», 170. Probablemente esa diferencia de matiz no estuviera presente en el texto de Collier. Sin embargo, el énfasis de él estaba puesto claramente en la instrucción moral más que en el deleite.

174 “Now to bring Women under such Misbehaviour is violence to their Native Modesty, and a Misrepresentation of their Sex. [...] *Euripides*, who was no negligent Observer of Humane Nature, is always careful of this Decorum”, Collier, *A Short View of the Immorality and Profaneness of the English Stage*, 9.

175 “From all which it will appear that *Plays* have generally been look’d on as the *Nurseries of Vice*, the *Corrupters of Youth*, and the *Grievance of the Country* where they are suffer’d”, *Ibid.*, 233.

Otro aspecto del vínculo que el *non-juror* tenía con los antiguos era su trabajo como historiador y traductor que le permitió sustentarse económicamente y defender la causa de su iglesia. En 1694, tradujo el *Grand Dictionnaire Historique* del jesuita francés Louis Moreri, que tuvo una segunda edición en 1701¹⁷⁶. Ese año publicó una versión inglesa las *Meditaciones* de Marco Aurelio¹⁷⁷ y, al siguiente, escribió el prefacio para una edición del *De finibus bonorum et malorum* de Cicerón¹⁷⁸. Entre 1708 y 1714 publicó una historia eclesiástica de Gran Bretaña en dos volúmenes donde presentaba a los *non-jurors* como los herederos del legado inmutable de la iglesia primitiva¹⁷⁹. Allí también se expresaba nuevamente la recuperación de la patrística —uno de los puntos de contacto entre los *non-jurors* y los *high churchmen* de la Iglesia de Inglaterra—, fundada en la creencia de que los Padres de la Iglesia aún estaban asistidos por los dones del Espíritu Santo¹⁸⁰. Posteriormente, en 1716, publicaría una traducción de tratados de Gregorio Nacianceno, Salviano de Marsella y san Cipriano¹⁸¹.

De esto se desprenden otras dos diferencias entre Collier y Temple. Por un lado, el *non-juror* tenía un acercamiento más erudito a los textos clásicos que el diplomático, aunque ello no implicaba una renuncia a un uso práctico de ese saber. Por otro lado, el universo de la antigüedad era diferente para ambos autores. Para Temple los antiguos eran los autores paganos de Grecia y Roma, pero también los brahmanes indios y, a su vez, todos ellos eran comparables con los chinos o los habitantes de otros pueblos no europeos. Para Collier, en cambio, la antigüedad era

176 Lewis Moreri, *The Great Historical, Geographical, Genealogical and Poetical Dictionary; Being A Curious Miscellany of Sacred and Prophane History*, trad. Jeremy Collier (London: Henry Rhodes, Luke Meredith, John Harris and Thomas Newborough, 1694); Lewis Moreri, *The Great Historical, Geographical, Genealogical and Poetical Dictionary; Being A Curious Miscellany of Sacred and Prophane History*, trad. Jeremy Collier, 2.^a ed., 2 vols. (London: Henry Rhodes, Thomas Newborough, and Elizabeth Harris, 1701). Sobre el *Dictionnaire* de Moreri, véase el Anexo B.

177 Marcus Antoninus, *The Emperor Marcus Antoninus, His Conversation with Himself. Together with the Preliminary Discourse of the Learned Gataker; As Also The Emperor's Life, Written by Monsieur D'ncier, and Supported by the Authorities Collected by Dr. Stanhope. To Which is Added the Mythological Picture of Cebes the Theban, &c.*, trad. Jeremy Collier, 2.^a ed. (1701; reimp., London: Richard Sare, 1708).

178 Cicero, *Tully's Five Books De Finibus; or, Concerning the Last Object of Desire and Aversion*, ed. Jeremy Collier, trad. S. P. Gent (London: J. Tonson, 1702).

179 Jeremy Collier, *An Ecclesiastical History of Great Britain, Chiefly of England. From the First Planting of Christianity, to the End of the Reign of King Charles the Second; With a Brief Account of the Affairs of Religion in Ireland*, 2 vols. (London: S. Keble, 1708); Al respecto, véase Andrew Starkie, «Contested Histories of the English Church: Gilbert Burnet and Jeremy Collier», *Huntington Library Quarterly* 68, n.º 1 (2005): 335-51.

180 Véase Robert D. Cornwall, «The Search for the Primitive Church: The Use of Early Church Fathers in the High Church Anglican Tradition, 1680-1745», *Anglican and Episcopal History* 59, n.º 3 (1990): 308 y 318; para una perspectiva de más largo plazo, véase también Jean-Louis Quantin, *The Church of England and the Christian Antiquity. The Construction of a Confessional Identity in the 17th Century* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

181 Jeremy Collier, *A Panegyrick Upon the Maccabees: By St. Gregory Nazianzen: Of Unseasonable Diversions, by Salvian: A Description of the Manners of the Pagan World: A Consolatory Discourse to the Christians of Carthage, Visited by a Mortality; Of the Advantage of Patience; These Three by St. Cyprian. Done Into English by Jeremy Collier, M.A. Together with Two Essays, Viz. Of Discontent and of Gaming, by the Same Hand* (London: G. Strahan, 1716).

fundamentalmente grecolatina e incluía no solamente a los paganos, sino también a los Padres de la Iglesia.

Estas coordenadas intelectuales permitirán, a continuación, comprender mejor los ensayos en los que Collier se refirió al *spleen*.

2.3.2. *La crítica estoica del spleen*

Jeremy Collier y William Temple eran figuras opuestas en varios sentidos. En términos políticos, el *non-juror* no podía estar más lejos del diplomático que había propiciado el matrimonio de su amigo personal, el rey Guillermo, con María Estuardo en 1677. En cuanto a la filosofía moral, Collier prefería a los estoicos sobre los epicúreos, aunque no era una identificación absoluta pues, para un clérigo preocupado por el avance del escepticismo y el ateísmo, el paganismo de los maestros antiguos era conflictivo¹⁸². En el prólogo de su traducción de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, señalaba que “los estoicos, a pesar de su ventaja sobre las otras sectas, no estaban exentos de errores”¹⁸³, como el politeísmo o la aceptación del suicidio¹⁸⁴. No obstante, elogiaba al emperador romano, ya que “sus pensamientos son, por lo tanto, nobles, poco comunes, y su lógica es muy cierta y exacta”¹⁸⁵. De todos modos, Collier y Temple coincidían en la forma de caracterizar el *spleen* y en la necesidad de recurrir a la filosofía moral para prevenirlo a través de la templanza y la indolencia.

Los ensayos de Collier abordaban una serie de tópicos misceláneos, habituales en la reflexión filosófico-moral. En ellos el autor no escribía como pastor sino sobre todo como moralista, sus argumentos eran más filosóficos que teológicos y sus fuentes de autoridad —aunque escasas por el tipo de texto— incluían a menudo autores clásicos¹⁸⁶. Hay cuatro ensayos que resultan particularmente significativos para comprender lo que el autor pensaba sobre la melancolía: *Of the Spleen, Of the Eagerness of Desire, Against Despair y Of Pleasure*¹⁸⁷.

182 Boster, «Better To Be Alone Than in Ill Company», 85-86 y 101-4.

183 “[...] the *Stoicks* notwithstanding their Advantage of other Sects; They were not without their Mistakes”, Marcus Antoninus, *His Conversation with Himself*, «The Preface».

184 Sobre la recepción en Inglaterra de las ideas estoicas sobre el suicidio, véase MacDonald, «The Secularization of Suicide in England 1660-1800».

185 “His thoughts then are Noble, and Uncommon, and his *Logick* very true and exact”, Marcus Antoninus, *His Conversation with Himself*, «The Preface».

186 Por supuesto, la distinción entre el pastor y el moralista no era absoluta pero es posible advertir una intención de establecer un límite. Por ejemplo, en el ensayo *Against Despair*, Collier mencionaba brevemente el concepto religioso de desesperación pero en seguida decía: “But I shall leave this Consideration to the *Pulpits*, and proceed upon a lower Object”, Jeremy Collier, *Essays Upon Several Moral Subjects. In Two Parts*, 7.^a ed., vol. 2 (1697; reimp., London: J. Knapton, 1732), 125.

187 Una edición crítica de estos ensayos fue publicada como Jeremy Collier, *Del spleen y otros ensayos*, trad. Andrés Gattinoni (Buenos Aires: Centro de Investigaciones Filosóficas, 2019).

Of the Spleen presentaba la enfermedad como un efecto del deterioro moral del individuo y la sociedad. Para el autor, su causa inmediata era la vanidad y la debilidad del espíritu: “Un tinte de arrogancia hará que cualquier hombre sea propenso a este mal”¹⁸⁸. Para “quienes sobrevaloran sus pretensiones”, “un gesto descuidado, una palabra o una mirada es suficiente para desconcertarlos”, “propaga oscuridad por su humor y los hace taciturnos e intratables”¹⁸⁹. Es cierto, decía Collier, que “estos ataques de desazón pueden proceder de causas naturales”¹⁹⁰, como la indigestión, el debilitamiento de la salud o los cambios repentinos del clima. Sin embargo, el riesgo aumentaba en un medio social donde se fomentaba la ociosidad y donde el *spleen* reportaba ventajas sociales.

Esta asociación entre inactividad y melancolía no era novedosa. Como se vio, Temple la había empleado en sus *Observations* para criticar el lujo y la sensualidad de sus compatriotas. Antes que él y Collier, Robert Burton había señalado que la ociosidad era una de las causas principales de la melancolía. No en vano, concluía su *opera magna* con la máxima “no estés solo, no estés ocioso”¹⁹¹. Además, la había asociado especialmente con las clases altas al decir que la inactividad, “la niñera de la mala conducta, la madrastra de la disciplina, la autora principal de todo daño”, era “el emblema de la *gentry*” y “un apéndice de la nobleza”¹⁹².

Collier planteaba algo similar al identificar el *spleen* “como una enfermedad de sabios”¹⁹³, cuya simulación era “una excusa magnífica para muchas imperfecciones”¹⁹⁴. El *non-juror* denunciaba a quienes adoptaban una pose hipocondríaca para ocultar las causas verdaderas y vergonzosas de sus aflicciones, como la pobreza, una desilusión inconfesable, el vicio, el orgullo o la desafección¹⁹⁵. Aquí es posible advertir, por un lado, una preocupación por la moda del *spleen* que actualizaba la noción humanista del genio melancólico y, por otro, una recuperación de las críticas renacentistas a la impostura. Al afirmar que “el *spleen* le hace un gran servicio a la conversación: hace pasar al malhumor por mala salud, a la insipidez por seriedad y a la ignorancia por discreción”¹⁹⁶, el moralista lanzaba una crítica a los modos de sociabilidad y comportamiento de la incipiente cultura de la civilidad de su época. Esta denuncia no implicaba, por cierto, un ataque a

188 “A Tincture of Conceit, will make a Man subject to this Distemper”, Collier, *Essays*, 2:II, 39.

189 “Those who over-value their Pretensions [...] A careless Gesture, a Word, or a Look, is enough to disconcert them. Such a supposed Neglect, spreads a Gloominess upon their Humour, and makes them grow sullen and unconversable”, *Ibid.*, 2:II, 39-40.

190 “[...] it must be granted that these Fits of Chagrin proceed sometimes from natural Causes”, *Ibid.*, 2:II, 40.

191 “Be not solitary, be not idle”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, III, 4, II, 6, 432.

192 “[...] the nurse of naughtiness, stepmother of discipline, the chief author of all mischief [...]”, “[...] the badge of the gentry [...]”, “[...] for idleness is an appendix to nobility [...]”, *Ibid.*, I, 2, II, 4, 242 y 244.

193 “[...] the *Spleen* is a wise Disease [...]”, Collier, *Essays*, 2:II, 40.

194 “[...] the Pretence of it is a handsom Cover for many Imperfections”, *Ibid.*, 2:II, 42.

195 *Ibid.*, 2:II, 42-43.

196 “[...] the Spleen does a great deal of Service in Conversation: It makes ill Nature pass for ill Health, Dulness for Gravity, and Ignorance for Reservedness”, *Ibid.*, 2:II, 43.

la centralidad de la conversación como valor de esa cultura, sino específicamente al énfasis en las apariencias y el artificio social¹⁹⁷.

De todos modos, la propuesta de Collier en estos ensayos no apunta explícitamente a un cambio de las prácticas colectivas, sino a una reforma moral individual. “Los males de la necesidad ya son suficientemente numerosos para multiplicarlos por aquellos de la elección”¹⁹⁸. La solución dependía del control de sí mismo, por eso, ante un ataque de *spleen* “uno debería despabilarse y ocuparse inmediatamente de sus negocios o de alguna distracción inocente” pues, “salvo por la religión, no hay nada como una mente vigorosa”¹⁹⁹. Actualizando la máxima burtoniana, Collier cerraba su ensayo con la afirmación de que “quien quiera vivir tranquilo debería siempre poner su mejor empeño en los negocios y la conversación”²⁰⁰.

El problema del control de sí mismo, entendido como un dominio de las pasiones a través de la razón, era el hilo conductor de estos ensayos y, como se señaló más arriba, era el tópico central de la filosofía moral clásica en general y del estoicismo en particular. Collier ya había mostrado una preocupación por este asunto en su primer publicación, un sermón titulado *The Difference Between the Present and Future State of our Bodies* (1686). Allí aconsejaba: “debemos ser cuidadosos de mantener la soberanía de nuestra mente, que cuando sea que la razón y la religión lo requieran, tengamos el poder de controlar nuestros sentidos y tener el placer de la victoria. Pero por el contrario, hacer del alma una esclava del cuerpo [...] es un abuso de lo más degenerado y peligroso de un privilegio tan grande”²⁰¹. En el ensayo sobre el *spleen*, el autor afirmaba que “el modo de prevenir este mal, y curarlo cuando reside en la mente, es no tener esperanzas desmedidas”²⁰². Eso es precisamente lo que desarrollaba en *Of the Eagerness of Desire* y *Against Despair*, que abordaban dos polos entre los cuales se debía buscar una vía media: los anhelos desmesurados y la desesperanza.

197 Sobre esta tensión, véase la discusión en Klein, «Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century», 874.

198 “The Evils of Necessity are numerous enough without being multiplied by those of Choice”, Collier, *Essays*, 2:II, 42.

199 “At such a Time, a Man should awaken himself; and immediately strike off into Business, or innocent Diversion. Next to Religion, there is nothing like a vigorous Mind”, *Ibid.*, 2:II, 41.

200 “He that would live at Ease, should always put the best Construction on Business, and Conversation”, *Ibid.*, 2:II, 44.

201 “[...] we should be careful to maintain the Sovereignty of the mind; that whenever Reason and Religion requires it, we may have power to controul our sences (sic), and be pleased with the victory: But on the contrary, to make a Soul a Slave to the Body; [...] is a most degenerated and dangerous abuse of so great a priviledge”, Jeremy Collier, *The Difference Between the Present and Future State of Our Bodies, Considered in a Sermon* (London: Samuel Smith, 1686), 28-29.

202 “The Way to prevent this Distemper, and cure it when it lies in the Mind, is not to be *over expecting*”, Collier, *Essays*, 2:II, 43.

El primero de estos ensayos definía al deseo como “un vacío consciente, una capacidad insatisfecha”²⁰³ que se hacía persistente a causa de la desproporción entre la voluntad y el poder. El problema surgía por la incapacidad humana de juzgar apropiadamente el valor de las cosas y su propia aptitud para alcanzarlas. Esto era así especialmente en el caso de quienes no podían estar satisfechos consigo mismos ni mantener sus anhelos dentro de los límites de su poder. “Desear con avidez es un estado miserable: impulsa un sentido profundo de carencia y hace que la mente divague en busca de objetos extraños”²⁰⁴. En esa condición, “el objeto está excesivamente embellecido por el cariño de la imaginación, que usualmente pinta sin imitar a la naturaleza y se queda en la superficie, sin tiempo ni capacidad de descubrir la tosquedad que la subyace”²⁰⁵. Los afectos se imponían a la razón y surgía un miedo tan fuerte como el deseo mismo. A quien anhelaba ávidamente “cada nube lo cubre con el *spleen*; y se angustia tanto por obtener como por mantener”²⁰⁶.

La solución que Collier proponía para evitar este “estado miserable” se desprendía de una frase del rey Salomón: “Miré todas las obras que se hacen debajo del sol, y vi que todo ello es vanidad y aflicción de espíritu” (Ec. 1:14)²⁰⁷. Este conocido pasaje del Eclesiastés era una referencia recurrente en las consolaciones de la melancolía que aparecerá de modo recurrente a lo largo de esta tesis. Era el mismo que Dorothy Osborne había comparado con la sabiduría del pastor. Antes que ella, Robert Burton lo había usado en un pasaje inspirado en Erasmo de Rotterdam para describir la melancolía del mundo²⁰⁸. En el ensayo de Collier, la cita bíblica invitaba a la indolencia, a moderar los afectos hacia aquellos objetos de deseo vanos cuya codicia no producía más que angustia. Al esperar demasiado “no hacemos más que perturbar nuestra tranquilidad, derrochar nuestros pensamientos y envilecernos al desperdiciar nuestras vocaciones en estas cosas”²⁰⁹.

Against Despair abordaba el extremo opuesto de aquel anhelo irrefrenable. El clérigo no se ocupaba aquí de la dimensión religiosa del concepto de desesperación, un tema polémico de la

203 “Desire is a conscious Emptiness, an unsatisfy’d Capacity [...]”, *Ibid.*, 2:II, 45.

204 “To desire with Eagerness is a beggarly Condition: It argues a keen Sense of Want, and makes the Mind run strolling after foreign Objects [...]”, *Ibid.*, 2:II, 46.

205 “The Object is over-flourish’d by the Fondness of Imagination, which usually paints beyond the Life, and sticks in the outward Varnish, without having either Leisure or Capacity to discover the Coarseness underneath”, *Ibid.*, 2:II, 47.

206 “[...] every Cloud over-casts him with the Spleen; and he is equally anxious both to get and secure”, *Ibid.*, 2:II, 48-49.

207 “Solomon tells us, *All is but Vanity, and Vexation of Spirit*”, *Ibid.*, 2:II, 50. La traducción de la King James Bible de ese versículo dice “All is vanity and vexation of spirit”. El “but” que incorpora Collier da un sentido más enfático (“todo ello *no es otra cosa que* vanidad y aflicción de espíritu”), pero también recuerda a la traducción de Myles Coverdale de 1535: “they are all but vanite & vexacion of mynde”.

208 Al respecto, véase el Capítulo 5.

209 “We do not but disturb our Quiet, and misspend our thoughts, and make our selves mean, by throwing away our Inclinations upon these Things”, Collier, *Essays*, 2:II, 50.

teología que Collier reservaba para el púlpito, al cual Burton había dedicado las últimas cuatro subsecciones de la *Anatomy*²¹⁰ y que durante el siglo XVII se había convertido en un campo de batallas por el sentido²¹¹. En cambio, el ensayo se dedicaba a “la desesperación en lo que respecta a los negocios y acontecimientos de la vida”, a la cual definía como “una pasión inquieta e imprudente”, que “se alimenta de los órganos vitales, como el buitre de Prometeo”²¹².

El argumento era prácticamente el contrario al del ensayo anterior. Pues, cuando se trataba de un “objeto [de deseo] defendible y justo”²¹³, Collier abogaba por preservar la esperanza incluso más allá del poder humano. “¿No es extravagante esperar un milagro?”, se preguntaba para responder inmediatamente: “Para nada. Creo que nos asisten más milagros de lo que somos conscientes”²¹⁴. El núcleo terapéutico del texto era el refrán “mientras hay vida, hay esperanza”, tomado probablemente de las cartas de Cicerón a Ático a las que había aludido en *Of the Spleen*²¹⁵. El autor sostenía que “la esperanza es un principio vigoroso” que “mantiene la mente tranquila y expectante, y pone cerco a la ansiedad y el *spleen*”²¹⁶. Incluso retomaba la expresión que había utilizado en *Of the Eagerness of Desire*, cambiándole el signo valorativo, al decir que la esperanza “a veces es una cualidad tan alegre y gratificante que el placer del anhelo excede al de la satisfacción. Se perfecciona con la riqueza de la vida y pinta sin imitar la naturaleza”²¹⁷.

Tanto el deseo excesivo como la desesperanza aparecían como causas del *spleen*: un estado real, no fingido, pero que, sin embargo, brotaba de una debilidad en el carácter de la persona. En ambos casos, la recomendación terapéutica era gobernar las pasiones a través de la razón y la fe y “no [ponerse] melancólicos a partir de una mirada superficial de las cosas”²¹⁸.

Por último, en el ensayo *Of Pleasure* la referencia a la melancolía no era central pero, debido a su objeto, permite complementar la lectura de los anteriores con respecto a su apropiación de la filosofía moral clásica. El texto comenzaba con la afirmación general de que el placer es un

210 Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, III, 4, II, 2-6.

211 MacDonald, «The Fearefull Estate of Francis Spira», 60.

212 “[...] Despair, as it respects the Business and Events of Life, is an uneasy and impolitick Passion [...]. It preys upon the *Vitals*, like *Prometheus's Vultur*”, Collier, *Essays*, 2:II, 125-26.

213 “[...] when the Object [of Desire] is defensible and fair [...]”, *Ibid.*, 2:II, 128.

214 “But is it not extravagant to expect a Miracle? Not at all. I believe we are assisted with many more Miracles than we are aware of”, *Ibid.*, 2:II, 129.

215 “*As long as there is Life, there is Hope*”, *Ibid.*, 2:II, 127. La frase es probablemente una variación de la expresión ciceroniana “*dum anima est, spes esse*”, Cicero, *Letters to Atticus*, trad. E. O. Winstedt, vol. II (London: William Heinemann, 1913), lib. IX, 10. Collier hacía referencia a las cartas de Cicerón en el exilio en *Of the Spleen, Essays*, 2:II, 41.

216 “Hope is a vigorous Principle [...]. It keeps the Mind easy, and expecting; and fences off Anxiety and Spleen”, Collier, *Essays*, 2:II, 127.

217 “’Tis sometimes so sprightly and rewarding a Quality, that the Pleasure of Expectation exceeds that of Fruition. It refines upon the Richness of Nature, and paints beyond the *Life*”, *Ibid.*

218 “Let us not grow melancholic upon a superficial View of Things [...]”, *Ibid.*, 2:II, 130.

beneficio, “el principal propósito de la naturaleza y el único objeto de la inclinación”²¹⁹. Luego señalaba que, si bien existen grados de felicidad y de sufrimiento, no hay un punto medio entre ellos y que lo que “algunos filósofos llaman indolencia es realmente un estado de placer”²²⁰. Además, “es el placer que nos reconcilia con el dolor”, y por eso aquél “se persigue incluso allí donde parece haber mayor renuncia y abnegación”²²¹, como en la pobreza voluntaria, las penitencias y las mortificaciones religiosas.

Hasta aquí, la postura de Collier era más moderada que la de Marco Aurelio para quien, según la traducción del propio *non-juror*, “el placer, estrictamente hablando, no es útil ni bueno”²²². El clérigo se acercaba incluso a la concepción que tenía Temple de un epicureísmo orientado a la búsqueda del placer en la indolencia²²³. Sin embargo, Collier pasaba enseguida a hablar del peligro de apreciar demasiado los deleites y afirmaba que “todos los filósofos paganos, excepto algunos pocos de los cirenaicos y los epicúreos, coincidían respecto de la locura que acompaña a los placeres prohibidos”. Discutirlo era para ellos tan escandaloso como disputar “si era mejor ser un *hombre* o una *bestia*”²²⁴.

A continuación, el autor establecía una diferenciación entre los placeres físicos y los intelectuales: reconocía que los segundos eran relativamente más valiosos, porque sus satisfacciones eran más respetables y controlables y porque eran deleites de un tipo más noble, pues estaban más cerca de la divinidad. Por su parte, el gozo de los sentidos estaba sujeto a los límites del cuerpo para soportarlo, de lo cual derivaba, no obstante, otro tipo de placer: la abnegación. “Detener un apetito inoportuno, silenciar el clamor de una pasión y repeler un ataque a nuestra virtud es una instancia noble de fuerza, una espléndida prueba de templanza y discreción. Una mente valiente debe entretenerse examinando sus conquistas y siendo consciente de su soberanía”²²⁵.

La metáfora político-militar del gobierno de sí —ya presente en el sermón de 1686 citado más arriba— expresaba la necesidad de la razón y el autoconocimiento para llevar una vida saludable y virtuosa. “Cualquier tipo de placer no es otra cosa que una concordancia entre el objeto y la

219 “’Tis the principal Intendment of Nature, and the sole Object of Inclination”, *Ibid.*, 2:II, 181-82.

220 “That which some Philosophers call *Indolence*, is properly a State of *Pleasure*”, *Ibid.*, 2:II, 182.

221 “’Tis *Pleasure* which reconciles us to *Pain* [...]. *Pleasure* is pursued where it seems most renounced, and aimed at even in Self-denial”, *Ibid.*, 2:II, 183.

222 “[...] pleasure strictly speaking, is neither profitable, nor Good” (lib. VIII, X), Marcus Antoninus, *His Conversation with Himself*, 289.

223 Véase la nota 111.

224 “The Heathen Philosophers, excepting some few of the Cyrenaicks, and Epicureans, were all agreed in the Folly of forbidden Pleasure. They thought the very Question scandalous; and that it was in Effect to dispute, whether ’twere better to be a *Man*, or a *Beast*”, Collier, *Essays*, 2:II, 184.

225 “To arrest an importunate Appetite, to silence the Clamour of a Passion; and repel an Assault upon our Virtue, is a noble Instance of Force, a handsom Proof of Temper and Discretion. A brave Mind must be entertain’d by surveying its Conquests, and being Conscious of its Sovereignty”, *Ibid.*, 2:II, 188.

facultad. Esta descripción bien aplicada nos dará la verdadera medida de nosotros mismos y nos dirá cuál es nuestra estatura”²²⁶. La altura moral de las personas se correspondía con la de sus deleites y quienes disfrutaban con lo más bajo corrían el peligro de perder su soberanía: “Ser conquistados por el más mínimo falso entretenimiento no hace más que mostrar nuestra mezquindad”²²⁷.

La alusión a la melancolía en este ensayo estaba relacionada específicamente con este tipo de disfrutes físicos de menor reputación: “nuestras diversiones son a menudo más vergonzosas que nuestras aflicciones. Sin embargo, como a través de estas distracciones se mantiene la salud y se descarga la melancolía, se las puede tolerar dentro de cierto criterio”²²⁸. La condición era siempre la moderación: “dedicarnos a ellas, hacerlas nuestra profesión y jactarnos de nuestra habilidad en estos pequeños misterios es ser inútiles y ridículos”²²⁹. Como conclusión, Collier sostenía que “el fin del placer es sostener las funciones de la vida, aliviar las fatigas del trabajo, premiar la acción regular y estimular la perseverancia”, pero éste era un privilegio para “quienes respetan el orden de la naturaleza”²³⁰. El autocontrol no era sólo una cualidad deseable, era un mandato divino: “todos los excesos y abusos son usurpaciones del placer y deben esperar un juicio ulterior. Con seguridad uno los pagará con arrepentimiento o algo peor”²³¹.

A lo largo de los ensayos analizados, Collier trataba una serie de tópicos recurrentes de la filosofía moral. Entre las escuelas clásicas, él era más afín al estoicismo. Sin embargo, en distintos aspectos ponía distancias con respecto a los autores paganos. No sólo por su enfoque cristiano y su repudio del suicidio, sino también por su valoración positiva del placer moderado y por el énfasis recurrente en la convergencia de la voluntad divina con el comportamiento ajustado a la razón.

Con respecto a su percepción del *spleen*, que fue el foco de este análisis, se observa una mirada crítica en dos sentidos. Por un lado, condenaba la moda del *spleen* que se estaba instalando en los espacios de sociabilidad urbanos y denunciaba que su simulación era un intento de ocultar otras bajezas peores. Por otro lado, aunque no negaba que aquella fuera una condición genuinamente dolorosa —como se podía apreciar en algunas expresiones de Temple—, llamaba la

226 “*Pleasure*, of what kind soever, is nothing but an Agreement between the Object and the Faculty. This Description well applied, will give us the true Height of our selves, and tell us what Size we are of”, *Ibid.*, 2:II, 189.

227 “To be gain’d by every little pretending Entertainment, does but shew our Meanness”, *Ibid.*

228 “[...] our Diversions are oftentimes more uncreditable than our Troubles. However, since Health is kept up, and Melancholy discharg’d by these Amusements, they may be tolerable enough within a Rule”, *Ibid.*, 2:II, 191.

229 “[...] to pursue them with Application, to make them our Profession, and boast of our Skill in these little Mysteries, is the way to be useless and ridiculous”, *Ibid.*

230 “The *End of Pleasure* is to support the Offices of Life; to relieve the Fatigues of Business; to reward a regular Action, and encourage Continuance. None are allow’d this Privilege, but such as keep within the Order of Nature”, *Ibid.*, 2:II, 191-92.

231 “All Excesses and Misapplications are Usurpations of Pleasure, and must expect an After-reckoning. A Man will be sure to pay for them in Repentance, or something worse”, *Ibid.*, 2:II, 192.

atención sobre sus causas profundas vinculadas con un defecto en el gobierno de las pasiones. En ambos casos, como impostura o patología real, el *spleen* aparecía como el signo de una crisis moral frente a la cual la única salida era la afirmación de la razón a través de la fe.

2.4. Conclusión

En noviembre de 1653, Dorothy Osborne le escribió a William Temple que deseaba que la tranquilidad de la tumba llegara pronto. Para describir mejor sus sentimientos más íntimos, apeló a una analogía con una realidad que a la mayoría de los ingleses contemporáneos les hubiera resultado penosamente familiar:

Todo lo que puedo decir, entonces, es que no resuelvo otra cosa que armarme de paciencia, no resistir nada de lo que recaiga sobre mí ni luchar por aquello que no tengo esperanzas de conseguir. No tengo fines ni propósitos, ni mi corazón será jamás capaz de ninguno, sino que como un país devastado por una guerra civil, donde dos partidos opuestos han disputado su derecho tanto tiempo que han hecho que no valiera ninguna de sus conquistas, está arruinado y desolado por la larga lucha hasta el punto de que no será útil para nadie²³².

La imagen de un país devastado hasta la esterilidad por la guerra civil era un diagnóstico elocuente del tipo de conquista que Oliver Cromwell alcanzaría pocas semanas más tarde cuando asumiera como Lord Protector. El texto es testimonio, sobre todo, de la decepción y el dolor de los realistas como Dorothy, pero el horror a la guerra civil era compartido por sectores más amplios de la sociedad y la memoria de esos acontecimientos se convertiría en un componente fundamental de la cultura y la política británicas del largo siglo XVIII²³³.

Sin embargo, a fines del siglo XVII, la situación de Gran Bretaña era bastante diferente de la que podría haber esperado Dorothy en 1653. No sólo las guerras civiles habían quedado atrás y gobernaba nuevamente un rey, sino que algunas de las transformaciones económicas y sociales implementadas durante la *Commonwealth* y preservadas en la Restauración habían aumentado notablemente la prosperidad del país. Las leyes de navegación de Cromwell y Carlos II habían incrementado la participación del reino en el tráfico colonial y esclavista, lo cual tendría como uno

232 “All that I can say, then, is that I resolve on nothing but to arm myself with patience, to resist nothing that is laid upon me, nor struggle for what I have no hope to get. I have no ends nor no designs, nor will my heart ever be capable of any; but like a country wasted by a civil war, where two opposing parties have disputed their right so long till they have made it worth neither of their conquests, ’tis ruined and desolated by the long strife within it to that degree as ’twill be useful to none”, Dorothy Osborne a William Temple, 20 de noviembre de 1653, Osborne, *Letters to Sir William Temple*, 183.

233 “No comprenderemos el largo siglo XVIII, en síntesis, si no entendemos que vivía con la memoria de las guerras civiles como una pesadilla de la que luchaba por despertarse, o si lo prefieren, por irse a dormir otra vez”, John G. A. Pocock, «Within the Margins: The Definitions of Orthodoxy», en *The Margins of Orthodoxy: Heterodox Writing and Cultural Response, 1660-1750*, ed. Roger D. Lund (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 38.

de sus efectos la afluencia a las ciudades británicas de una variedad de nuevos objetos de consumo, como té, café, porcelanas y cerámicas. A eso se podría sumar que se había fundado una sociedad para la promoción del conocimiento científico con la venia real y se había instaurado un régimen político inédito en Europa. Gran Bretaña en general e Inglaterra en particular, lejos de ser tierra arrasada, era una nación que se transformaba rápidamente y que se veía a sí misma como moderna.

Por otro lado, esa misma Inglaterra era a la que William Temple llamaba “la región del *spleen*” y en la que varios observadores contemporáneos veían extenderse como una epidemia sentimientos análogos a los que describía Dorothy en su carta. En 1712, Joseph Addison escribió en *The Spectator* una reivindicación de la alegría y decía:

Inculco aún más este temperamento alegre porque es una virtud en la que se ha observado que nuestros compatriotas son más deficientes que cualquier otra nación. La melancolía es una especie de demonio que acecha nuestra isla y a menudo se nos transmite en un viento oriental. Un celebrado novelista francés, por oposición a quienes comienzan sus romances en la estación florida del año, empieza su historia así: *En el oscuro mes de noviembre, cuando la gente de Inglaterra se cuelga y se ahoga, un amante desolado salió a caminar al campo, etc*²³⁴.

En este capítulo se estudiaron los ensayos de William Temple y Jeremy Collier como testimonios del valor que le daban a la filosofía moral antigua para lidiar con esa supuesta epidemia. Al analizar los textos en el contexto de la Batalla de los Libros se procuró dar cuenta de la utilidad que el saber de los antiguos tenía para consolar y curar un mal que era visto como eminentemente moderno.

Por cierto, ambos autores eran figuras muy diferentes entre sí y tenían posturas políticas y filosóficas contrapuestas en varios sentidos. Temple era un miembro de la *gentry* que había sido funcionario de la Restauración y que, luego de su retiro de la vida pública, mantenía buenas relaciones con Guillermo III. No era una persona especialmente religiosa y su admiración por el epicureísmo había generado sospechas de ateísmo. Collier, en cambio, era un clérigo con afinidades estoicas que provenía de una familia de los sectores medios (*middling sort*), para quien la escritura y la traducción eran un medio de vida, especialmente después de rebelarse contra los nuevos monarcas y la Iglesia establecida. Ambos participaron en polémicas álgidas y también coincidían en su estima por los antiguos y en el valor que la filosofía moral clásica preservaba para su presente. No obstante, sus concepciones sobre la Antigüedad eran diferentes. Temple reivindicaba sobre todo autores paganos y les atribuía mayor legitimidad a medida que aumentaba la distancia temporal con

234 “I the more inculcate this Chearfulness of Temper, as it is a Virtue in which our Countrymen are observed to be more deficient than any other Nation. Melancholy is a kind of Demon that haunts our Island, and often conveys her self to us in an easterly Wind. A Celebrated French Novelist, in Opposition to those who begin their Romances with the flowry Season of the Year, enters on his Story thus, *In the gloomy Month of November; when the People of England hang and drown themselves, a disolate Lover walked out into the Fields, &c.*”, *The Spectator*, N.º 387, 24 de mayo de 1712, Addison y Steele, *The Spectator*, 1898, 5:256-57.

respecto a él. Así, además de griegos y romanos, valoraba a los brahmanes indios y a los escitas. Además, los comparaba con otros pueblos más cercanos en el tiempo pero lejanos geográficamente como los chinos, los mexicanos o los peruanos. Collier, por su parte, se limitaba más a los autores grecolatinos pero junto a ellos también incluía a los Padres de la Iglesia.

A pesar de sus diferencias, Temple y Collier coincidían en el diagnóstico de que el *spleen* era una consecuencia de la degradación moral de la Inglaterra moderna y, por lo tanto, la cura exigía una reforma de las costumbres. En ese contexto, sus ensayos tenían una doble intención performativa: terapéutica y polémica. Por un lado, buscaban persuadir a sus lectores para que gobernaran sus pasiones a través de la razón y pudieran, así, alejar los malos pensamientos, refrenar sus apetitos y preservar su salud. Por otro lado, planteaban críticas a las costumbres y las formas de sociabilidad de su época con el objeto de promover un cambio a mayor escala. Del cruce de estos dos propósitos deriva una reivindicación de la filosofía moral como una medicina para el cuerpo social necesaria para mitigar los excesos de la sociedad moderna.

Los ensayos de Temple en particular sirvieron para comprender mejor el sentido de lo moderno. Por entonces, no existía un concepto de modernidad pero los europeos sí compartían la percepción de vivir en una época histórica diferente de las anteriores, marcada por ciertas novedades en el saber y algunos procesos históricos inéditos. Las intervenciones de sir William en la Querrela dejan entrever la forma ambigua en que concebía lo moderno: sus límites imprecisos, su relatividad geográfica y temporal, pero también su asociación clara con la civilización europea de la cual formaba parte. Era una definición donde el aspecto moral no era accesorio ni derivado, sino constitutivo: la modernidad era desmesurada, belicosa, codiciosa, arrogante y fanática. Del mismo modo, estas valoraciones reaparecían en sus consideraciones sobre Inglaterra, haciendo del faccionalismo político y religioso, el entusiasmo y los deleites desenfrenados la expresión de una liberalidad moderna que diferenciaba a la nación insular de sus vecinos continentales.

De allí se sigue que la caracterización que hizo Temple de Inglaterra como “la región del *spleen*” debe comprenderse, antes que nada, como una impugnación de la sociedad moderna. Allí había, como observó Schmidt, una crítica moral a prácticas tanto individuales como sociales específicas de las ciudades inglesas²³⁵. Pero también había una concepción filosófica de la modernidad como una edad de envejecimiento, cambio y conflicto. En ese sentido, es posible advertir una tensión entre la confianza humanista de Temple en la instrucción moral y su pesimismo sobre los nuevos tiempos. Si el *spleen* era un malestar que los individuos y las naciones podían superar con autodisciplina, también parecía ser el resultado de un proceso del que, como de la

235 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 167.

senectud, no había retorno. En Collier, en cambio, no se observa tan claramente esa tensión, probablemente porque sus textos buscaban intervenir en el presente y no establecer un contraste general de los méritos de antiguos y modernos.

En las generaciones siguientes, no faltarían escritores que, como Temple y Collier, abogaran por una reforma de las costumbres para desterrar la acechanza de la melancolía en Inglaterra. Desde principios del siglo XVIII, los periódicos serían una nueva plataforma para estos programas de higiene moral. Como se señaló en el capítulo anterior, Joseph Addison y Richard Steele promovieron el proyecto cultural de la civilidad desde las páginas de *The Tatler*, *The Spectator* y *The Guardian*. Addison, por ejemplo, decía a sus lectores que se había propuesto “refrescar sus memorias día a día hasta haberlos recuperado de ese estado desesperado de vicio y locura en que nuestra época ha caído”. Para ello fomentaba un tipo de filosofía práctica. Así como se decía de “Sócrates, que había bajado la filosofía del cielo para habitar entre los hombres, yo seré ambicioso y haré que digan de mí que saqué la filosofía de los claustros y bibliotecas, escuelas y colegios, para morar en los clubes y asambleas, en las mesas de té y las casas de café”²³⁶. Lejos estaban Addison y Steele del pesimismo anti-moderno de Temple y del rechazo de los placeres urbanos de Collier. En palabras de Roy Porter, Mr. Spectator sería “el censor interno de la nueva generación y su instructor”: un médico “que aspiraba a sanar las rupturas desastrosas de la ‘sociedad dividida’ [...] por medio de la creación de actores sociales agradables y conformistas”²³⁷. El *spleen* y la melancolía les parecían signos de la persistencia del fanatismo religioso del pasado reciente:

Hace alrededor de una generación era la moda en Inglaterra que quien quisiera parecer religioso se echara toda la santidad posible en la cara y, en particular, se abstuviera de cualquier apariencia de alegría y buen humor, las cuales eran vistas como marcas de una mente carnal. El santo tenía un semblante triste y estaba generalmente carcomido por el *spleen* y la melancolía²³⁸.

El comentario de Addison de que Inglaterra era una isla acechada por la melancolía también era una crítica a la sociedad moderna, pero no por aquello que tenía de diferente con la antigua, sino por lo que todavía persistía de la generación anterior. De allí que su perspectiva fuera más optimista

236 “[...] I have resolved to refresh their Memories from Day to Day till I have recovered them out of that desperate State of Vice and Folly into which the Age is fallen”, “It was said of *Socrates*, that he brought Philosophy down from Heaven, to inhabit among Men; and I shall be ambitious to have it said of me, that I have brought Philosophy out of Closets and Libraries, Schools and Colleges, to dwell in Clubs and Assemblies, at Tea-Tables and in Coffee-Houses”, *The Spectator*, N.º 10, 12 de marzo de 1711, Joseph Addison y Richard Steele, *The Spectator*, ed. G. Gregory Smith, vol. 1 (London: J. M. Dent and co., 1897), 38-39.

237 Porter, *Flesh in the Age of Reason*, 114 y 117.

238 “About an age ago it was the fashion in England, for every one that would be thought religious, to throw as much sanctity as possible into his face, and in particular to abstain from all appearances of mirth and pleasantry, which were looked upon as the marks of a carnal mind. The saint was of a sorrowful countenance, and generally eaten up with spleen and melancholy”, *The Spectator*, N.º 494, 26 de septiembre de 1712, Joseph Addison y Richard Steele, *The Spectator*, ed. Alexander Chalmers, vol. 7 (London: J. Johnson et al, 1806), 112. John Sena también menciona brevemente este ensayo de Addison en Sena, «The English Malady», 180-81, n. 14.

que las de Temple y Collier. La cura para el mal inglés no era la templanza ni la abstención del placer, sino el buen humor y la alegría. Esta última, a diferencia del júbilo, no era un acto sino un hábito mental que prevenía de caer en las profundidades de la tristeza²³⁹. Por lo tanto, también requería un gobierno de las pasiones: el hombre alegre “es un amo perfecto de todos los poderes y facultades de su alma; su imaginación está siempre clara y su juicio imperturbable; su temperamento es equilibrado y sereno, tanto en acción como en soledad”²⁴⁰.

A la hora de mitigar la aparente epidemia inglesa de *spleen*, la filosofía moral parecía ser uno de los legados más valiosos que los antiguos habían dejado a los modernos. El lenguaje del gobierno de las pasiones era notablemente maleable. Al remitir tanto al cuerpo físico como al cuerpo político, permitía dar sentido y actuar sobre las enfermedades individuales y las sociales. Así, la melancolía podía ser el resultado de la intemperancia, la ociosidad, la avidez de deseo o el entusiasmo religioso de una persona o una nación. William Temple y Jeremy Collier emplearon ese lenguaje para realizar una crítica moral de la Inglaterra moderna. Al mismo tiempo, el recurso a la filosofía moral para explicar la enfermedad suponía una confrontación con el saber de los médicos, quienes atribuían a las causas fisiológicas un peso igual o mayor que a las pasiones. Sin embargo, ellos también podían reivindicar un legado antiguo. Sobre esto tratará el próximo capítulo.

239 “I have always preferred Chearfulness to Mirth. The latter I consider as an Act, the former as an Habit of Mind. [...] Those are often raised into the greatest Transports of Mirth, who are subject to the greatest Depressions of Melancholy; On the contrary, Chearfulness, tho’ it does not give the Mind such an exquisite Gladness, prevents us from falling into any Depths of Sorrow”, *The Spectator*, N.º 381, 17 de mayo de 1712, Addison y Steele, *The Spectator*, 1898, 5:233.

240 “The Man who is possessed of this excellent Frame of Mind, is not only easy in his Thoughts, but a perfect Master of all the Powers and Faculties of his Soul; His Imagination is always clear, and his Judgement undisturbed; His Temper is even and unruffled, whether in Action or in Solitude”, *Ibid.*, 5:234.

Capítulo 3: “What art thou, Spleen?” Los médicos modernos y el saber de los antiguos

3.1. Introducción

*¿Qué eres tú, SPLEEN, que todo lo imitas?
Tú, Proteo de la humanidad maltratada
quien nunca pudo hasta ahora tu causa real encontrar
o fijarte para que conserves una forma constante¹.*

Anne Finch, “The Spleen. A Pindarick Ode” (1701)

Los versos de Anne Kingsmill Finch (1661-1720), condesa de Winchilsea, sintetizan bien el carácter misterioso que tenía el *spleen* a principios del siglo XVIII. Era una enfermedad proteica porque producía síntomas muy diversos y su causa parecía indescifrable incluso para los médicos más reconocidos². Su nombre, además, escondía otro interrogante: el bazo (*spleen*) —una de las supuestas fuentes del trastorno— era un órgano enigmático, que ni los anatomistas antiguos ni los modernos sabían con certeza para qué servía.

Anne había integrado la corte de Jacobo II como dama de honor de la reina. Allí conoció y se casó con Heneage Finch, el conde de Winchilsea, quien le dio su título. Después de la Revolución Gloriosa, al igual que Jeremy Collier, el matrimonio se negó a jurar fidelidad a los nuevos monarcas y, luego de un breve paso de Heneage por la cárcel, se retiraron a una casa en Kent. A lo largo de su vida, Anne sufrió episodios recurrentes de melancolía y compuso varios poemas al respecto. “The Spleen”, escrito hacia 1694, fue el más célebre³. Allí describía con elocuencia los síntomas que

1 “What art thou, SPLEEN, which ev’ry thing dost ape? / Thou *Proteus* to abus’d Mankind, / Who never yet thy real Cause cou’d find, / Or fix thee to remain in one continued Shape [...]”. El poema fue editado por primera vez en Charles Gildon, ed., *A New Miscellany of Original Poems, on Several Occasions* (London: Peter Buck and George Strahan, 1701), 60-70. Cito aquí a partir de la edición corregida de Anne Finch, *Miscellany Poems, on Several Occasions. Written by a Lady* (London: J.B., 1713), 88, vv. 1-4.

2 “Not skilful Lower thy Source cou’d find, / Or thro’ the well-dissected Body trace / The secret, the mysterious ways, / By which thou dost surprize, and prey upon the Mind”, Finch, *Miscellany Poems*, 96, v. 142-145. Finch se refiere aquí al Dr. Richard Lower (1631-1691), quien trabajó con Thomas Willis, experimentó con la transfusión sanguínea y escribió un tratado acerca del sistema cardiopulmonar.

3 Sobre la obra de Anne Finch y este poema en particular, véanse Myra Reynolds, «Introduction», en *The Poems of Anne, Countess of Winchilsea*, de Anne Finch (Chicago: The University of Chicago press, 1903), xvii-cxxxiv; Reuben A. Brower, «Lady Winchilsea and the Poetic Tradition of the Seventeenth Century», *Studies in Philology* 42, n.º 1 (1945): 61-80; Sena, «The English Malady», 179-82; John F. Sena, «Melancholy in Anne Finch and Elizabeth Carter: The Ambivalence of an Idea», *The Yearbook of English Studies* 1, n.º 1971 (1971): 108-19; Barbara McGovern, *Anne Finch and Her Poetry: A Critical Biography* (Athens, GA: University of Georgia Press, 1992) esp. cap. 11; Allan Ingram et al., *Melancholy Experience in Literature of the Long Eighteenth Century. Before Depression, 1660-1800* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), cap. 1 y 3; Lawlor, *From Melancholia to*

había experimentado en primera persona, pero también criticaba la moda del *spleen*⁴ y el enriquecimiento de los médicos a costa de sus pacientes, especialmente mujeres⁵.

En el capítulo anterior se vio que éstas eran preocupaciones compartidas por otros ensayistas contemporáneos. William Temple, en particular, creía que el *spleen* era un fenómeno moderno y que tanto su popularización como la proliferación de términos nuevos para designarlo estaban directamente relacionadas con las ambiciones de fama y dinero de los médicos. Este capítulo abordará estos problemas desde el punto de vista opuesto, el de los doctores. Como se advierte en los títulos de varias de sus obras publicadas a principios del siglo XVIII, ellos buscaron intervenir y poner orden en una inestabilidad léxica desconcertante⁶. No obstante, no contaban con la autoridad suficiente para imponer un vocabulario técnico radicalmente novedoso sino que debían actuar sobre un lenguaje que no era el suyo⁷.

El objetivo no es hacer una historia de las ideas médicas sobre la melancolía, la cual ya se ha escrito en diversas oportunidades⁸. A menudo, esos estudios, en su ambición abarcadora, describen una evolución poco problemática de las teorías acerca de la enfermedad y dejan en un segundo plano los conflictos, los contextos de producción y el vínculo del lenguaje de los médicos con saberes y prácticas ajenos a la profesión. La intención aquí, en cambio, es atender a esa dimensión

Prozac, 92-93; el poema también ha sido incluido en las siguientes compilaciones, junto con comentarios valiosos: Allan Ingram, ed., *Patterns of Madness in the Eighteenth Century. A Reader* (Liverpool: Liverpool University Press, 1998), 54-62; Radden, *The Nature of Melancholy*, 167-72.

4 “The Fool, to imitate the Wits, / Complains of thy pretended Fits, And Dulness, born with him, wou’d lay / Upon thy accidental Sway;”, Finch, *Miscellany Poems*, 91, vv. 64-67. Más adelante, Finch habla de cómo el *spleen* sirve de excusa al esposo malhumorado, al borracho y a la *coquette*, *Ibid.*, 93, vv. 90-111.

5 “Tho’ the Physicians greatest Gains, / Altho’ his growing Wealth he sees / Daily encreas’d by Ladies Fees [...]”, Finch, *Miscellany Poems*, 96, vv. 139-140.

6 Por ejemplo, Purcell, *A Treatise of Vapours, or Hysterick Fits*; Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*; corregido y ampliado en Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*; Robinson, *A New System of the Spleen, Vapours & Hypochondriack Melancholy*; Cheyne, *The English Malady*.

7 Aunque no lo pone en estos términos, Angus Gowland brinda algunos elementos para pensar este problema en «Melancholy, Spleen, Hypochondria: Mental Diseases in Europe and England from the Sixteenth to the Eighteenth Century», en *Missvergnügen: Zur Kulturellen Bedeutung von Betrübnis, Verdruss Und Schlechter Laune*, ed. Alfred Bellebaum y Robert Hettlage (Wiesbaden: Springer, 2012), 95-116.

8 Los tratados médicos sobre la melancolía han sido estudiados en repetidas oportunidades, tanto por historiadores de la medicina, como del arte, la literatura y la cultura. Varios autores han trazado relatos de largo plazo sobre la evolución de las ideas acerca de la enfermedad. Entre ellos ninguno supera la erudición de Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 1979. A éste hay que sumar Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*; recientemente reeditada como parte de la compilación Starobinski, *La tinta de la melancolía*; Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986; Radden, *The Nature of Melancholy*; Rousseau, «Depression’s Forgotten Genealogy: Towards a History of Depression»; Minois, *Histoire du mal de vivre*; Lawlor, *From Melancholia to Prozac*; Bell, *Melancholia*. Más acotados en su alcance, pero no menos relevantes son Babb, *The Elizabethan Malady*, cap. 1-3; Sena, «The English Malady», cap. 1; Porter, *Mind-Forg’d Manacles*. La tesis de Starobinski de 1960 se concentra especialmente en la historia de los tratamientos de la melancolía. El mismo énfasis, pero circunscripto a la Inglaterra temprano moderna, es compartido por Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*. Por último, hay que destacar las obras dedicadas a algunos médicos en particular, como Richard Napier, Thomas Willis, Thomas Sydenham, Bernard Mandeville o George Cheyne: MacDonald, *Mystical Bedlam*; Simonazzi, *La malattia inglese*; Guerrini, *Obesity and Depression in the Enlightenment. The Life and Times of George Cheyne*.

polémica en un período más acotado, entre fines del siglo XVII y principios del XVIII. Por entonces hubo una crisis en las teorías sobre la melancolía, donde las explicaciones hipocrático-galénicas fueron reemplazadas por otras basadas en la aplicación de principios de la química y la física a la neuroanatomía. Ninguna de estas propuestas nuevas alcanzó el consenso de todos los médicos, entre otras cosas, porque dejaba sin resolver interrogantes heredados de la tradición clásica, como el del papel que desempeñaba el bazo en la enfermedad. Este capítulo, por lo tanto, analizará las tensiones que atravesaban los discursos de los médicos sobre la melancolía con respecto su explicación y a las mutaciones del vocabulario para designarla. Esto permitirá poner de relieve opiniones distintas acerca de la extensión del “mal inglés” y de su relación con el carácter moderno de Inglaterra.

Con este fin, aquí se abordará esa crisis en las ideas y la terminología sobre la melancolía, así como del contexto en que tuvo lugar, para luego estudiar en mayor detalle las obras de dos autores de principios del siglo XVIII. Por un lado, William Stukeley (1687-1765), un médico y anticuario a quien se suele recordar como el primer biógrafo de su amigo Isaac Newton y por sus contribuciones al estudio de diversos sitios arqueológicos ingleses, especialmente Stonehenge y Avebury. Por otro lado, sir Richard Blackmore (1654-1729), un colega de Stukeley una generación mayor, que publicó varios textos sobre el *spleen*, pero que se hizo célebre como poeta y adversario del Scriblerus Club.

Hay cuatro motivos por los que vale la pena estudiar estos casos. En primer lugar, porque sus escritos sobre el *spleen* han recibido una atención relativamente escasa de la historiografía en comparación con otros contemporáneos como el *Treatise on Hypochondriack and Hysterick Passions* de Bernard Mandeville o *The English Malady* de George Cheyne. Las obras médicas de Stukeley en general, menores en cantidad y relevancia que sus contribuciones anticuarias, han sido poco estudiadas⁹. Por otra parte, las investigaciones históricas sobre la melancolía a menudo citan el *Treatise of the Spleen and Vapours* (1725), donde Blackmore llamaba a esa enfermedad “el *spleen* inglés”¹⁰. Sin embargo, hasta el momento no ha habido análisis detallados de ese tratado ni de otras dos obras donde abordó el tema: su “Essay Upon the Spleen” de 1717 y su *Critical Dissertation Upon the Spleen*, publicada casi en simultáneo con el *Treatise*¹¹.

9 David Boyd Haycock ofrece una mirada general a las obras médicas de Stukeley en *William Stukeley: Science, Religion and Archaeology in Eighteenth-Century England* (Woodbridge: Boydell, 2002), cap. 3. Bridget S. Wilkins incluye *Of the Spleen* en una reseña histórica de las teorías sobre el bazo en «The Spleen», *British Journal of Haematology* 117, n.º 2 (1 de mayo de 2002): 265-74. El tratado también es mencionado por Sena, «The English Malady», 32, 68 n. 5, 152-153, 179, 184; Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 50 y 84; y Lawlor, *From Melancholia to Prozac*, 88. Las ideas de Stukeley sobre la gota fueron estudiadas por Kevin J. Fraser, «William Stukeley and the Gout», *Medical History*, n.º 36 (1992): 160-86; Porter y Rousseau, *Gout*, 60-64.

10 “[...] the English spleen [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, vi.

11 Richard Blackmore, «An Essay Upon the Spleen», en *Essays Upon Several Subjects*, vol. 2 (London: A. Bettesworth and J. Pemberton, 1717), 166-237; Richard Blackmore, *A Critical Dissertation upon the Spleen, so far as Concerns the Following Question; Whether the Spleen is Necessary or Useful to the Animal Posses'd of It?* (London: J. Pemberton, 1725). Sena cita brevemente el ensayo de 1717 en «The English Malady», 185-86.

En segundo lugar, las trayectorias y nociones diferentes de Stukeley y Blackmore permiten complejizar la imagen de los modernos que se desprende de sus adversarios —como Temple— y que, hasta cierto punto, se transmite a la historiografía. Ambos eran defensores convencidos de los méritos de su tiempo, pero sus opiniones acerca de los antiguos y su relación con la tradición clásica eran opuestas. Esto se advierte especialmente en sus obras médicas porque, además de ideas diferentes acerca de la etiología del *spleen*, tenían concepciones antagónicas de su profesión. Uno aspiraba a elaborar teorías a partir de la erudición y la filosofía natural, mientras que el otro rehuía de eso y confiaba sólo en la razón y la experiencia del oficio. Representaban modos opuestos de ser modernos y, aunque pertenecían al mismo bando, ocupaban posiciones distintas en la querrela con los antiguos.

Por otro lado, la comparación de los escritos de Stukeley y Blackmore es provechosa para poner de relieve dos modos distintos de explicar las causas del *spleen* y su particular extensión en Inglaterra: uno que hacía énfasis en los factores sociales y culturales y otro que atendía a los caracteres innatos de los ingleses.

Por último, argumentaré que Stukeley y Blackmore tuvieron una disputa con respecto a la función del bazo que no ha sido registrada por la historiografía. Al hablar sobre este período, las historias de la melancolía suelen enfocarse en el surgimiento de la neurología y de teorías acerca del origen nervioso de la enfermedad. Pero no se le ha prestado tanta atención al debate sobre la anatomía del bazo. Este aspecto de la discusión es relevante porque, por un lado, es constitutivo del cambio de las explicaciones de la hipocondría y la histeria y, por otro, porque es un terreno de confrontación con el saber de los antiguos.

El capítulo está dividido en cuatro partes. La primera sintetiza las transformaciones teóricas que condujeron al cambio del vocabulario médico para hablar de los trastornos mentales y sostiene que es preciso prestar atención a las especulaciones acerca de la función del bazo. Luego, se problematiza el contexto de producción de las fuentes médicas para dar cuenta de una serie de disputas que trascienden los límites de la corporación, que son relevantes para la construcción de explicaciones y la adopción de términos para referirse a la melancolía. Por último, se analizan sucesivamente los casos de Stukeley y Blackmore para rastrear su debate acerca del bazo, sus posturas diversas con respecto al *spleen* y cómo en ellas se expresan dos modos distintos de ser moderno en Inglaterra a principios del siglo XVIII.

3.2. De la melancolía a los trastornos nerviosos. El problema del bazo

El período que abarca esta tesis, entre 1660 y 1750, fue un momento crítico en el desarrollo de las teorías acerca de la melancolía. Los médicos académicos abandonaron definitivamente las explicaciones hipocrático-galénicas de la enfermedad y propusieron hipótesis nuevas sobre su etiología. En vez de considerarla el resultado de un aumento desproporcionado de la bilis negra, comenzaron a pensarla como un trastorno del sistema nervioso que podía ser explicado en términos físico-químicos. Durante esos años no se alcanzó una teoría definitiva ni duradera de la patología, ni se concibieron cursos terapéuticos muy novedosos. No obstante, la ruptura con las explicaciones tradicionales tuvo dos consecuencias significativas: en lo inmediato, la búsqueda de un vocabulario técnico más preciso y, a largo plazo, vinculado con la multiplicación de asilos durante el siglo XVIII, el surgimiento de un grupo de médicos especializados en enfermedades mentales, cuyos tratamientos y teorías serían fundamentales para el desarrollo de la psiquiatría¹².

En este proceso, fue especialmente relevante el papel que desempeñó Thomas Willis (1621-1675)¹³. Este médico había ingresado a Christ Church College, Oxford en 1636 —donde probablemente haya conocido a Robert Burton—, poco antes de que William Harvey llegara a la universidad. A pesar de haber sido un soldado realista, permaneció allí luego de las purgas parlamentarias y participó de diversos círculos intelectuales, incluido el “*Invisible College*” que fue uno de los antecedentes de la Royal Society de Londres¹⁴. Con la Restauración, su carrera mejoró notablemente. Se convirtió en uno de los médicos mejor pagos de la época y desde 1660 tuvo a su cargo la cátedra Sedley de filosofía natural. Este puesto le dio oportunidad de combinar su experiencia clínica y anatómica con una reflexión filosófica acerca de la relación entre el cuerpo y

12 En un planteo diferente pero compatible con el que aquí se propone, George Sebastian Rousseau afirmó que los cambios en las teorías sobre el sistema nervioso de fines del siglo XVII dieron origen a la preocupación por la “sensibilidad”, que llegaría a tener un lugar preponderante en la cultura y la literatura recién a partir de 1740. George Sebastian Rousseau, «Nerves, Spirits, and Fibres: Toward the Origins of Sensibility», en *Nervous Acts. Essays on Literature, Culture and Sensibility* (1975; reimp., Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004), 157-84. Esta perspectiva contrasta hasta cierto punto con la visión mucho más negativa de la medicina en general en la primera mitad del siglo XVIII de William Le Fanu, «The Lost Half-Century in English Medicine, 1700-1750», *Bulletin of the History of Medicine* 46, n.º 4 (1972): 319-48. Sobre el surgimiento del grupo de especialistas en salud mental, véase Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, cap. 4; Andrews, «Bedlam Revisited: A History of Bethlem Hospital 1634-1770.», cap. 4; Andrews y Scull, *Customers and Patrons of the Mad-Trade. The Management of Lunacy in Eighteenth-Century London*; Scull, *Madness in Civilization*, cap. 5.

13 La bibliografía sobre Willis es abundante. Con respecto a sus ideas sobre la melancolía, véanse Rousseau, «Nerves, Spirits and Fibres»; Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 110-15 y 281-84; Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 176-78; Simonazzi, *La malattia inglese*, cap. 3.

14 Sobre las relaciones de Willis, véase Robert Gregg Frank, «Thomas Willis and His Circle: Brain and Mind in Seventeenth-Century Medicine», en *The Languages of Psyche. Mind and Body in Enlightenment Thought. Clark Library Lectures 1985-1986*, ed. Rousseau, George Sebastian (Berkeley - Los Angeles - Oxford: University of California Press, 1990), 107-46.

la mente¹⁵. Como resultado, Willis se convirtió en el padre de neurología y sostuvo que el cerebro era el motor principal de la máquina animal y la localización física del alma¹⁶.

El anatomista ofreció una explicación de la melancolía que prescindía de la teoría de los humores¹⁷ y se apoyaba, en cambio, en una versión particular de la iatroquímica¹⁸. En *De anima brutorum* (1672), rechazó la idea de que la enfermedad surgiera de la bilis negra engendrada en el cerebro, el bazo, el útero o todo el cuerpo¹⁹. Su teoría era, en cambio, que la melancolía era un “trastorno del cerebro y el corazón”²⁰ que se producía a partir de una alteración del estado químico de la sangre, el cual afectaba a los espíritus animales²¹. Para Willis, estos fluidos sutiles eran producto de la destilación de aquella en la corteza cerebral y desde allí eran transportados a través de los nervios —a los que imaginaba como conductos huecos— por el “jugo nervioso” (*nervous liquor*)²². Los espíritus animales eran naturalmente transparentes, ligeros y claros, pero en la

15 Ibid., 123.

16 Para una discusión más detallada sobre la concepción de Willis sobre el alma, véanse Ibid., 130-32; Robert L. Martensen, «“Habit of Reason”: Anatomy and Anglicanism in Restoration England», *Bulletin of the History of Medicine* 66, n.º 4 (1992): 511-35; Rousseau, «Nerves, Spirits and Fibres»; Simonazzi, *La malattia inglese*, 210-28.

17 Ya en 1659, Willis había afirmado sobre la teoría de los humores que “[...] in our Age, in which the Circular motion of the Blood, and other affections of it were made known, before not understood, it began to be a little suspected [...]”, Thomas Willis, «Treatise of Feavers», en *Dr. Willis's Practice of Physick, Being the Whole Works of that Renowned and Famous Physician* (1659; reimp., London: Thomas Dring, Charles Harper and John Leigh, 1684), 48.

18 La iatroquímica —o medicina química— paracelsiana se introdujo en Inglaterra en el período isabelino y experimentó una revitalización en los años del interregno a partir de la difusión de las obras de Jan Baptista van Helmont y su aceptación entre algunos miembros del círculo de Samuel Hartlib. Durante la Restauración, los médicos helmontianos ingleses protagonizaron una controversia con Robert Boyle, quien escribió *The Sceptical Chymist* en 1661, y también intentaron sin éxito establecer una corporación rival del Royal College of Physicians. En este contexto, Willis desarrolló una versión de la iatroquímica propia que rechazaba las nociones más esotéricas de la tradición de Paracelso y Van Helmont, como la de *archeus*. Además, como ha mostrado Frank, incorporaba elementos de una teoría corpuscular de la materia que se alejaba del atomismo epicureo clásico. Véanse Allen G. Debus, *The English Paracelsians* (London: Oldbourne, 1965); Frank, «Thomas Willis and His Circle»; Antonio Clericuzio, «From van Helmont to Boyle. A Study of the Transmission of Helmontian Chemical and Medical Theories in Seventeenth-Century England», *The British Journal for the History of Science* 26, n.º 3 (1993): 303-34; Bruce T. Moran, «A Survey of Chemical Medicine in the 17th Century: Spanning Court, Classroom, and Cultures», *Pharmacy in History* 38, n.º 3 (1996): 121-33; Allen G. Debus, *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (1977; reimp., New York: Dover, 2002), cap. 7.

19 “[...] plerique Medici melancholiam ab humore atrabiliario alicubi primariò, & per se genito exoriri statuunt, & pro genesi ejus, loca singularia, nempe cerebrum, Lienem, uterum, & totum habitum corporis assignant, non facilè haec omnia concedimus [...]”, Thomas Willis, *De anima brutorum Quæ Hominis Vitalis ac Sensitiva est, Exercitationes Duæ. Prior Physiologica Ejusdem Naturam, Partes, Potentias & Affectiones tradit: Altera Pathologica Morbos qui ispanam, & sedem ejus Primariam, Nempe Cerebrum & Nervosum Genus afficiunt, explicat, eorúmque Therapeias instituit* (London: William Wells & Robert Scott, 1672), 464-65. Véase también la traducción inglesa Thomas Willis, *Two Discourses Concerning the Soul of Brutes, Which is that of the Vital and Sensitive of Man. The First Physiological, Shewing the Nature, Parts, Powers, and Affections of the Same. The Other is Pathological, which Unfolds the Diseases which Affect It and its Primary Seat; to wit, the Brain and Nervous Stock, and Treats of their Cures: With Copper Cuts*, trad. Samuel Pordage (London: Thomas Dring, Charles Harper and John Leigh, 1683), 192.

20 “[...] cerebri, & cordis affectionem [...]”, Willis, *De anima brutorum*, 454.

21 Sobre los espíritus animales, véase el Glosario crítico.

22 Willis, «Of Feavers», 47. Para una descripción más precisa sobre la concepción de Willis de los espíritus animales, véanse M. J. Eadie, «A Pathology of the Animal Spirits -- The Clinical Neurology of Thomas Willis (1621-1675) Part I -- Background, and Disorders of Intrinsically Normal Animal Spirits», *Journal of Clinical Neuroscience* 10, n.º 1 (enero de 2003): 14-29; Kathryn Tabb, «“Struck, As it Were, with Madness”: Phenomenology and Animal

melancolía se volvían opacos y espesos, lo cual producía imágenes oscuras de las cosas²³. Por otro lado, el estado de la sangre durante la enfermedad disminuía la capacidad del corazón para inflamarla y, así, revitalizar los espíritus. Esto último, a su vez, reducía la fuerza del músculo, lo cual generaba un círculo vicioso²⁴.

Para la elaboración de esta teoría fue especialmente relevante el cambio de opinión de Willis respecto a la hipocondría y la histeria. A principios de la década de 1650 las entendía en términos clásicos, como los resultados de fallas en el funcionamiento del bazo y el útero respectivamente. Sin embargo, durante sus lecciones en la cátedra Sedley comenzó a concebirlas como trastornos nerviosos producidos por los residuos de la sangre que infectaban los espíritus animales en el cerebro y, al propagarse hasta los músculos, generaban efectos convulsivos²⁵. Esto lo llevó a discutir con el cirujano Nathaniel Highmore, quien sostenía que ambas afecciones se debían a un trastorno de la sangre y los pulmones²⁶. A partir de esta hipótesis, Willis sostuvo que la hipocondría y la histeria no eran dos enfermedades distintas sino que eran trastornos convulsivos similares y que, si bien la segunda era más frecuente en mujeres por su constitución y la naturaleza de sus espíritus, también podía afectar a los hombres²⁷.

Esta afirmación última no cerró las especulaciones acerca de adscripción genérica de la histeria pero fue muy influyente²⁸. Pocos años más tarde fue refrendada por otro médico que estaba

Spirits in the Neuropathology of Thomas Willis», en *Brain, Mind and Consciousness in the History of Neuroscience*, ed. C. U. M. Smith y Harry Whitaker (Dordrecht: Springer, 2014), 43-57.

23 “Talis spiritum animalium indispositio ad hunc modum vulgò describi solet; nempe quòd illi, cum transparentes, subtiles, & lucidi esse debuerint, in *Melancholiâ obscuri, opaci & tenebrosi* evadunt, adéoque rerum imagines velunt umbrâ aut tenebris obductas repraesentant [...]”, Willis, *De anima brutorum*, 456.

24 “Ita sanguis, & spiritus animales, labe reciprocâ se mutuò afficiunt, & alterutris invicem noxan inferunt”, *Ibid.*, 463; Willis, *Two Discourses Concerning the Soul of Brutes*, 191.

25 Este cambio de opinión fue estudiado por Frank, «Thomas Willis and His Circle», 123-24.

26 Ambos médicos publicaron su versión de la controversia en latín. El primero fue Nathaniel Highmore, *De Hysterica et Hypochondriaca Passione, Responsio Epistolaris Ad Doctorem Willis* (London: Robert Clavel, 1670). Luego, Willis publicó *Affectionum quae dicuntur hystericæ & hypochondriacæ pathologia spasmodica vindicata: contra responsionem epistolarem Nathanael Highmori, M.D. Cui accesserunt exercitationes medico-physicæ duæ, 1. De sanguinis accensione. 2. De motu musculari* (London: Jacob Allestry, 1670). Esta última obra fue reeditada en Suiza por Samuel de Tournefort en 1676 e incluida en las versiones latinas de las obras completas de Willis. No obstante, Samuel Pordage la excluyó de las ediciones inglesas. Simonazzi especula que esto podría deberse a un intento de congraciarse con Highmore pero que, en cualquier caso, tuvo el efecto de reducir la relevancia que la histeria y la hipocondría tuvieron en la producción científica de Willis. Simonazzi, *La malattia inglese*, 232-41.

27 Thomas Willis, *An Essay of the Pathology of the Brain and Nervous Stock In Which Convulsive Diseases are Treated Of*, trad. Samuel Pordage (London: Thomas Dring, Charles Harper and John Leigh, 1684), 74.

28 Sobre la discusión acerca de la histeria y la hipocondría, véase el Glosario crítico y Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, cap. 11. La histeria ha recibido estudios específicos que también dan cuenta de su complejidad, el problema de su adscripción de género y sus múltiples apropiaciones polémicas. Al respecto, véanse Ilza Veith, *Hysteria: The History of a Disease* (Chicago: University of Chicago Press, 1965); Laurinda S. Dixon, *Perilous Chastity: Women and Illness in Pre-Enlightenment Art and Medicine* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1995); Mark S. Micale, *Hysterical Men: The Hidden History of Male Nervous Illness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008); Scull, *Hysteria*; Arnaud, *On Hysteria*.

en las antípodas de Willis: Thomas Sydenham (1624-1689)²⁹. Este amigo de John Locke era un puritano nacido en Dorset que —como su padre y sus hermanos— había luchado en el New Model Army durante la guerra civil, donde comenzó a practicar la medicina. El “Hipócrates inglés”, como llegó a ser conocido, no sólo tenía opiniones políticas y religiosas contrarias a las del titular de la cátedra Sedley, sino que encarnaba un arquetipo opuesto de profesional³⁰. Tenía una profunda desconfianza hacia la formación erudita y las especulaciones filosóficas de sus colegas como Willis y desarrolló un método pragmático centrado en la experiencia, que recuperaba enseñanzas del médico de Cos y de Francis Bacon. Como se verá, estas diferencias tendrían un correlato en formas distintas de integrar el bando de los modernos luego de la Revolución Gloriosa. Sin embargo, ni esto ni el hecho de que Sydenham no abandonara la fisiología humoral impidieron que tuviera una opinión similar a la de Willis con respecto a la histeria y la hipocondría. En un tratado breve escrito como una carta al Dr. William Cole, sostuvo que ambas eran básicamente la misma enfermedad, cuya causa era el movimiento irregular de los espíritus animales que terminaban por acumularse en ciertas partes del cuerpo, causando espasmos y dolor. Además, allí hizo una observación que sería citada repetidamente: que esa afección constituía la mitad de las enfermedades crónicas que afectaban a las personas³¹.

Las explicaciones de Willis y Sydenham sobre las afecciones histéricas e hipocondríacas contribuyeron de manera decisiva a la adopción de un vocabulario nuevo que remitía cada vez menos a la *atra bilis* y más a los trastornos nerviosos³². No obstante, las teorías iatroquímicas de Willis pronto perdieron preeminencia en favor de las iatromecánicas, que en lugar de hacer énfasis en los procesos de destilación y fermentación de los espíritus, lo hacían en la composición

29 La bibliografía sobre Sydenham también es muy amplia. Con respecto a sus ideas sobre la histeria y la hipocondría, véanse Jeffrey M. N. Boss, «The Seventeenth-Century Transformation of the Hysterical Affection, and Sydenham's Baconian Medicine», *Psychological Medicine* 9, n.º 2 (mayo de 1979): 221-34; Simonazzi, *La malattia inglese*, cap. 4.

30 Sobre la construcción de la reputación de Sydenham como “Hipócrates inglés”, véase Peter Anstey, «The Creation of the English Hippocrates», *Medical History* 55, n.º 4 (octubre de 2011): 457-78.

31 “Hic morbus, si rectè calculum pono, Chronicorum omnium frequentissimè occurrit; & sicuti Febres cum Appendicibus suis duas partes Tertias, ad Chronicos morbos simul sumptos si comparentur, complent, ita Affectus Hysterici (vel isti saltem quicquid nomine insigniuntur) ad reliquae partis Tertiae dimidium assurgunt, hoc est, Chronicorum pars media sunt [...]”, Thomas Sydenham, *Dissertatio Epistolaris Ad Spectatissimum Doctissimumq; Virum Guglielmum Cole, M. D. de Observationibus Nuperis circa Curationem Variolarum Confluentium Nec Non de Afectione Hysterica* (London: Walter Kettlby, 1682), 100.

32 Simonazzi, *La malattia inglese*, 178-79; Scull, *Madness in Civilization*, 168. La influencia de Willis y Sydenham no se limitó a Gran Bretaña. En 1696, el médico italiano Giorgio Baglivi elogiaba a Sydenham y se refería a la histeria como un trastorno producido por la condición de los espíritus, además sostenía que en muchos casos las enfermedades podían ser producidas por las pasiones de la mente. Véanse Giorgio Baglivi, *De Praxi Medica* (1696; reimp., Lyon: Jean Posuel, 1699), lib. I cap. 12, parte VIII y cap. 14; hay traducción inglesa: Giorgio Baglivi, *The Practice of Physick, Reduc'd to the Ancient Way of Observations Containing a Just Parallel Between the Wisdom and Experience of the Ancients, and the Hypothesis's of Modern Physicians* (London: Andrew Bell & Co., 1704); véase también Veith, *Hysteria*, 146-51.

corpúscular de la materia y la hidrodinámica de los fluidos fisiológicos³³. Esta perspectiva, desarrollada en el continente por filósofos y médicos como René Descartes, Pierre Gassendi, Giovanni Alfonso Borelli o Lorenzo Bellini, adquirió un ímpetu especial en Gran Bretaña a partir del ascendiente intelectual de Isaac Newton³⁴.

A fines del siglo XVII, surgió en Edimburgo un círculo newtoniano en torno de Archibald Pitcairn (1652-1713), médico escocés que fue brevemente profesor en Leiden. Con ayuda del matemático David Gregory (1659-1708), Pitcairn desarrolló una teoría “iatromatemática”, basada en algunas nociones de la física de partículas que Newton había expuesto en la primera edición de los *Principia* (1687) y en el manuscrito *De natura acidorum*³⁵. El médico entendía a las enfermedades como trastornos de la circulación de la sangre³⁶ y, en particular, a la melancolía como el efecto de un movimiento menos vívido de aquella³⁷. En el caso de las afecciones hipocondríacas, esto se debía a defectos en el desmenuzamiento del quilo y la sangre en los pulmones, el bazo o, sobre todo, el estómago³⁸.

33 La teoría de John Purcell (c. 1674–1730) parece ocupar un lugar intermedio entre la iatroquímica de Willis y la iatromecánica newtoniana posterior. El médico educado en Montpellier señalaba a Pierre Chirac como su principal referente en un tratado sobre los vapores donde ofrecía “Mechanicall Explanations of all its Symptoms”. Sin embargo, algunas de sus explicaciones eran iatroquímicas, Porter, *Mind-Forg’d Manacles*, 47.. A diferencia de Willis, para Purcell “the *inordinate motion* of the Spirits was not the *adequate Cause* of this Disease”, sino que “Indigestions then are the *principal and original Cause of Vapours*”, Purcell, *A Treatise of Vapours, or Hysterick Fits*, 26-27; véanse también Norman Moore y Patrick Wallis, *Purcell, John (c. 1674–1730), physician* (Oxford: Oxford University Press, 2004), <http://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-22895>; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 153, 159, 162-63, 172.

34 Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 116; Sobre la medicina newtoniana, véanse Robert E. Schofield, *Mechanism and Materialism. British Natural Philosophy in the Age of Reason* (Princeton: Princeton University Press, 1970); Andrew Cunningham, «Sydenham versus Newton: the Edinburgh fever dispute of the 1690s between Andrew Brown and Archibald Pitcairne.», *Medical History Supplement*, n.º 1 (1981): 71-98; Anita Guerrini, «James Keill, George Cheyne, and Newtonian Physiology, 1690-1740», *Journal of the History of Biology* 18, n.º 2 (1985): 247-66; Anita Guerrini, «The Tory Newtonians: Gregory, Pitcairne, and Their Circle», *Journal of British Studies* 25, n.º 3 (1986): 288-311; Anita Guerrini, «Isaac Newton, George Cheyne and the “Principia Medicinæ”», en *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, ed. Roger French y Andrew Wear (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Anita Guerrini, «Ether Madness: Newtonianism, Religion and Insanity in Eighteenth-Century England», en *Action and Reaction: Proceedings of a Symposium to Commemorate the Tercentenary of Newton’s Principia*, ed. Paul Theerman y Adele F. Seeff (Newark: University of Delaware Press, 1993), 232-54.

35 Pitcairn accedió a este manuscrito cuando visitó a Newton en 1692 según Guerrini, «James Keill, George Cheyne, and Newtonian Physiology, 1690-1740», 250. La biblioteca de la Universidad de Cambridge tiene dos copias del manuscrito. Existe una transcripción de uno de ellos (MS Add.9597/2/18/81) disponible en Isaac Newton, «De natura acidorum», *The Newton Project*, febrero de 2013, <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/diplomatic/NATP00284>.

36 “[...] morbus est circulatio sanguinis insolita, seu motus sanguinis circularis auctus, sive diminutus, aut per totum corpus, aut per aliquam corporis partem”, Archibald Pitcairn, *Elementa medicinae physico-mathematica, libris duobus: quorum prior theoriam, posterior praxim exhibet: in medicinae studiosorum gratiam delineata* (London: William Innys, 1717), 64; hay traducción inglesa: Archibald Pitcairn, *The Philosophical and Mathematical Elements of Physick: In Two Books, the First Containing the Theory, the Second the Practice: Compos’d for the Use of All Who Study the Art of Medicine* (London: Andrew Bell and John Osborn, 1718), 72.

37 “Haec enim omnia vividos illius motus restaurabant, quorum defectu melancholia succrevit”, Pitcairn, *Elementa medicinae physico-mathematica*, 166; Pitcairn, *Elements of Physick*, 193.

38 Pitcairn, *Elementa medicinae physico-mathematica*, 246-47; Pitcairn, *Elements of Physick*, 288-90.

Entre los discípulos de Pitcairn estuvieron algunos de los médicos más reconocidos de la primera mitad del siglo XVIII, muchos de los cuales escribieron sobre la melancolía y los trastornos nerviosos. Herman Boerhaave (1688-1738) fue alumno suyo en Leiden, donde luego ocupó varias cátedras, desarrolló la enseñanza clínica y formó a numerosos médicos británicos, especialmente escoceses³⁹. En sus *Aforismos* expuso una teoría sobre la melancolía que se caracterizó por resignificar varias nociones clásicas⁴⁰.

George Cheyne (1672-1743) participó del círculo de Pitcairn en Edimburgo, pero desarrolló la mayor parte de su carrera en Londres y en Bath⁴¹. La indulgencia en los deleites de la ciudad lo condujo a una gran obesidad y a una crisis personal, a partir de la cual desarrolló un régimen de salud que hacía énfasis en la dieta moderada⁴². En 1733 publicó *The English Malady*, un tratado sobre los trastornos nerviosos a los cuales consideraba característicos de Inglaterra, no sólo por su geografía y su clima, sino también por el estilo de vida de sus urbes⁴³. Cheyne, al igual que otros médicos de su generación, adoptó la hipótesis que Newton había esbozado en las segundas ediciones de los *Principia* (1713) y la *Opticks* (1717) acerca de que los nervios no eran conductos huecos sino filamentos sólidos que propagaban las vibraciones del éter⁴⁴. El escocés vinculaba,

39 Boerhaave formó a los fundadores de la Facultad de Medicina de la Universidad de Edimburgo, véase E. Ashworth Underwood, «Boerhaave After Three Hundred Years», *The British Medical Journal* 4, n.º 5634 (1968): 824.

40 Por ejemplo, mantuvo la noción de “humor artabiliario” pero para referirse a la sangre cuando se volvía espesa, oscura, grasosa y terrosa. Asimismo, preservó la clasificación en tres tipos de melancolía, pero los definió como grados de severidad distintos: primero el que afecta al conjunto de la sangre, luego la hipocondría y, por último, aquel que comprometía directamente al cerebro. Herman Boerhaave, *Aphorismi de cognoscendis et curandis morbis in usum doctrinae domesticæ digesti* (Leiden: Johann van der Linden, 1715), 252 y 315, af. 1092 y 1098; véanse Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 119-21; Radden, *The Nature of Melancholy*, cap. 14.

41 Sobre Cheyne, véanse Porter, «Introduction»; Guerrini, *Obesity and Depression in the Enlightenment. The Life and Times of George Cheyne*.

42 Este régimen quedó plasmado especialmente en su obra más popular George Cheyne, *An Essay of Health and Long Life* (London: George Strahan, 1724).

43 Cheyne, *The English Malady*; al respecto, véanse Porter, «Introduction»; Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 294-96.

44 Hacia el final del escolio general que Newton agregó a la segunda edición de los *Principia* se refería al “espíritu sutilísimo que penetra y se oculta en los cuerpos gruesos” (“[...] de Spiritu quodam subtilissimo corpora crassa pervadente, & in iisdem latente [...]”), y sostenía que su vibración a través de los filamentos sólidos de los nervios (“vibrationibus [...] hujus Spiritus per solida nervorum capillamenta”) era la que producía la propagación de las sensaciones y la que le permitía al cerebro mover los miembros del cuerpo. Isaac Newton, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, 2.ª ed. (Cambridge, 1713), 484. Luego, en la pregunta 24 de las *Opticks* reafirmó su convicción de que los nervios estaban hechos de filamentos sólidos que propagaban el movimiento del éter: “I suppose that the Capillamenta of the Nerves are each of them solid and uniform, that the vibrating Motion of the Æthereal Medium may be propagated along them from one end to the other uniformly, and without interruption [...]”, Isaac Newton, *Opticks: Or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, 2.ª ed. (1717; reimp., London: W. and J. Innys, 1718), 328. Véase Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 122. Para las ideas de Cheyne al respecto, Cheyne, *The English Malady*, pt. I, cap. VII-IX. Estas hipótesis formaron parte de una tendencia a comprender el cuerpo como compuesto por fibras: Hisao Ishizuka, *Fiber, Medicine, and Culture in the British Enlightenment* (New York: Palgrave Macmillan, 2016).

entonces, el origen del *spleen* con la sensibilidad de los nervios y eso le permitía relacionar ese trastorno con el genio⁴⁵.

Otro alumno de Pitcairn en Leiden fue Richard Mead (1673-1754). Favorito de John Radcliffe, de quien heredó su residencia, sus pacientes y su famoso bastón con cabeza de oro⁴⁶, fue uno de los doctores más destacados de su generación, miembro del Royal College of Physicians y la Royal Society, atendió a la reina Ana y a Jorge II, fue médico del hospital St. Thomas de Southwark y uno de los fundadores del Foundling Hospital⁴⁷. Mead escribió sobre la melancolía y los trastornos hipocondríacos recién hacia 1751⁴⁸, pero fue el mentor de otros dos autores de textos más tempranos sobre el *spleen*: William Stukeley y Nicholas Robinson (c. 1697-1775). El segundo de ellos era un médico galés que fue gobernador del Hospital de Bethlem⁴⁹ y en 1729 publicó *A New System of the Spleen, Vapours and Hypochondriacal Melancholy*. Allí postulaba una teoría mecánica de los nervios a los que imaginaba como fibras compuestas de corpúsculos a los que llamaba *machinulae*. Si estas partículas se alejaban demasiado entre sí, la tensión natural de los nervios se debilitaba y eso generaba los síntomas del *spleen*, los vapores y la melancolía hipocondríaca⁵⁰.

45 “[...] since this present Age has made Efforts to go beyond former Times, in all the Arts of *Ingenuity, Invention, Study, Learning*, and all the contemplative and sedentary Professions, (I speak only here of our own Nation, our own Times, and of the better Sort, whose chief Employments and Studies these are) the Organs of these Faculties being thereby worn and spoil’d, must affect and deaden the whole *System*, and lay a Foundation of the Diseases of Lowness and Weakness. Add to this, that those who are likeliest to excel and apply this Manner, are most capable, most in hazard of following that Way of Life which I have mention’d, as the likeliest to produce this Diseases. *Great Wits* are generally great *Epicures*, at least, Men of *Taste*. And the Bodies and Constitutions of one Generation, are still more corrupt, infirm, and diseas’d, than those of the former, as they advance in Time, and the Use of the Causes assign’d”, Cheyne, *The English Malady*, 54.

46 Mark E. Silverman, «The Tradition of the Gold-Headed Cane», *The Pharos Winter* (2007): 42-46.

47 Arnold Zuckerman, «Dr. Richard Mead (1673-1754), a Biographical Study» (PhD thesis, University of Illinois, 1965); Richard Hardaway Meade, *In the Sunshine of Life. A Biography of Dr. Richard Mead, 1673-1754* (Philadelphia: Dorrance, 1974); Anita Guerrini, *Mead, Richard (1673–1754), physician and collector of books and art* (Oxford: Oxford University Press, 2008), <http://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001/odnb-9780198614128-e-18467>.

48 Mead definía a la melancolía como un tipo de locura que se producía cuando ciertas ideas o imágenes de las cosas provocaban pasiones contradictorias, las cuales movilizaban los espíritus animales y generaban efectos en todo el cuerpo. A las enfermedades hipocondríacas las consideraba una indisposición de todo el cuerpo pero que afectaba especialmente a las vísceras abdominales. Le asignaba dos causas: el reposo del cuerpo y las agitaciones de la mente. Richard Mead, *Monita et praecepta medica* (London: John Brindley, 1751), 69-72 y 230-32; hay traducción inglesa Richard Mead, *Medical Precepts and Cautions*, trad. Thomas Stack, 2.ª ed. (1751; reimp., London: John Brindley, 1755), 77-80 y 263-66. Jackson anota que a pesar de su amistad con Newton, Mead era ambiguo acerca de si consideraba que los nervios fueran huecos o sólidos, *Melancholia and Depression*, 1986, 123.

49 El Hospital de St. Mary of Bethlehem, también conocido como Hospital de Bethlem o simplemente Bedlam es hasta la actualidad un hospital psiquiátrico de Londres. Fundado en el siglo XIII, desde fines de la Edad Media comenzó a especializarse en el asilo de enfermos mentales. Sobre esta institución, véanse Byrd, *Visits to Bedlam*; Andrews, «Bedlam Revisited: A History of Bethlem Hospital 1634-1770.»; Porter, *Mind-Forg’d Manacles*, 121-29.

50 “These Affections of th Spleen &c. independently of their Fits, most certainly arise from too great Dilation of the nervose Machinulae, that compose the contracting Powers of the Brain and Nerves; that is, when their Machinulae are set at too great a Distance from each other [...]”, Robinson, *A New System of the Spleen, Vapours & Hypochondriack Melancholy*, 258; Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 291-94; Ingram, *Patterns of Madness*, 76-82.

Lo dicho hasta aquí es una síntesis convencional del impacto que tuvo en las teorías sobre la melancolía lo que un especialista ha llamado la “revolución del cerebro del siglo XVIII de Willis en adelante”⁵¹. Sin embargo, hay un aspecto de este desarrollo intelectual al que creo que no se le ha prestado suficiente atención y en el que es necesario detenerse para comprender las intervenciones de Stukeley y Blackmore. Cuando Willis postuló su teoría sobre la melancolía hipocondríaca se vio obligado a pronunciarse acerca de un problema que ni los médicos antiguos ni los modernos habían podido resolver satisfactoriamente y que, por varias generaciones, continuarían reconociendo como un misterio: la función del bazo⁵².

Entre los autores clásicos no había una teoría clara y estable acerca del papel que representaba el bazo. Algunos le asignaban la capacidad de absorber líquidos o impurezas del cuerpo mientras que otros lo consideraban inútil o subsidiario. Entre los primeros estaban Hipócrates y Platón, pero fue Galeno quien elaboró la teoría más sistemática de que el bazo se ocupaba de absorber el exceso de bilis negra en el cuerpo⁵³. Además, señaló que un defecto en ese órgano podía hacer que la atrabilis se filtrara hacia el estómago y causara melancolía hipocondríaca⁵⁴. Aristóteles también había afirmado que el bazo extraía los humores residuales del estómago, pero en el mismo texto describía al órgano como un hígado falso o bastardo⁵⁵. Un tratado pseudo-galénico interpretó esta última caracterización en el sentido de que ambos órganos compartían la función de producir sangre⁵⁶. Para Stukeley y Blackmore, en cambio, esa idea acercaba a Aristóteles a la postura de Erasístrato, contra quien había escrito Galeno, según la cual el bazo no tenía ninguna utilidad⁵⁷.

51 Rousseau, George Sebastian, *Nervous Acts. Essays on Literature, Culture and Sensibility* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004), 212.

52 Acerca de la historia de las teorías sobre el bazo, véanse Andrew Wear, «Contingency and Logic in Renaissance Anatomy and Physiology» (PhD thesis, Imperial College London, 1973), pt. 1; Andrew Wear, «The Spleen in Renaissance Anatomy», *Medical History* 21, n.º 1 (enero de 1977): 43-60; Charles Webster, «The Helmontian George Thomson and William Harvey: The Revival and Application of Splenectomy to Physiological Research», *Medical History* 15, n.º 2 (abril de 1971): 154-67; D. A. McClusky et al., «Tribute to a Triad: History of Splenic Anatomy, Physiology, and Surgery. Part 1», *World Journal of Surgery* 23, n.º 3 (marzo de 1999): 311-25; Wilkins, «The Spleen».

53 Véanse Hippocrates, *Hippocrates*, trad. W. H. S. Jones, vol. I Ancient Medicine. Airs, Waters, Places. Epidemics I and III. The Oath, Loeb Classical Library L147 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), pt. XXII, 59; Plato, «Timaeus», en *Timaeus and Critias*, ed. Andrew Gregory, trad. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 2008), sec. 72c, 72d; Galen, *On the Natural Faculties*, trad. Arthur John Borck, Loeb Classical Library LCL71 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952), lib. II, IX, 135-138.

54 Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades (De Locis Affectis)*, lib. V, cap. 6, 342.

55 Aristotle, *Parts of Animals*, trad. A. L. Peck (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), lib. III, VII 669b-670b. Aristóteles termina por establecer una diferencia entre cosas de la naturaleza que tienen un propósito, como el corazón o el hígado, y otras, como el bazo, la vesícula biliar o la bilis, que son una necesidad creada por las primeras. Véase *Ibid.*, IV, II 677a 15-19; Wesley D. Smith, «Introduction», en *Pseudepigraphic Writings*, de Hippocrates, ed. Wesley D. Smith (Leiden: Brill, 1990), 25.

56 Se trata del *De utilitate respirationes*, Wear, «The Spleen in Renaissance Anatomy», 44 y 47.

57 Por cierto, la postura de Erasístrato se conoce a través de Galeno: Galen, *On the Natural Faculties*, lib. II, IV, 92. Para Richard Blackmore, la asociación de esta postura con la de Aristóteles era mayor por la afirmación de Plinio de que Erasístrato era nieto del Estagirita. Pliny, *Natural History*, trad. Harris Rackham, vol. 3, Loeb Classical Library (London: W. Heinemann, 1967), lib. XXIX, 3; Stukeley, *Of the Spleen*, 25; Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*, 22.

La tesis de Erasítrato persistió porque era consistente con la observación de que muchos animales podían sobrevivir sin el bazo⁵⁸. El problema era que resultaba contradictoria con la noción de un diseño inteligente donde cada elemento de la Creación tenía su razón de ser. Quizás por eso, algunos autores cristianos le atribuyeron funciones subsidiarias, como Isidoro de Sevilla para quien el bazo era un contrapeso para mantener el equilibrio del cuerpo⁵⁹. Sir Thomas Browne parecía estar respondiéndole al arzobispo cuando decía que la sentencia aristotélica de que “la naturaleza no hace nada en vano”⁶⁰ “es el único axioma indisputable de la filosofía. No existe el grotesco en la naturaleza, ni hay nada diseñado para llenar recovecos vacíos y espacios innecesarios”⁶¹.

A partir del Renacimiento, la función del bazo se convirtió en un tema obligado para los anatomistas, quienes contrastaron las opiniones de los antiguos con observaciones empíricas en disecciones, modelos de cera y, posteriormente, esplenectomías de animales. Estas indagaciones pusieron de relieve los errores y las inconsistencias de los clásicos pero, a diferencia de lo que logró William Harvey con la circulación de la sangre —para citar el ejemplo más célebre entre los anatomistas ingleses—, no ofrecieron explicaciones nuevas y duraderas⁶².

Willis asignó al bazo la función de fermentar ciertos residuos salinos de la sangre y generar un efecto revitalizador. Cuando este órgano no cumplía su deber o lo hacía en exceso, producía los síntomas de la melancolía hipocondríaca⁶³. Algo similar había dicho unos años antes Gideon Harvey con respecto a la tuberculosis hipocondríaca. Para el médico de la Torre de Londres, “la función del bazo es de gran importancia, aunque pueda ser suplida por otros órganos en caso de que esté enfermo, obstruido o extirpado”⁶⁴. En 1708, James Keill, miembro del círculo de Pitcairn y hermano de un matemático reconocido, escribió un tratado donde afirmaba haber demostrado, a partir de un cálculo de su volumen, “la largamente buscada utilidad del bazo”: disminuir la

58 Wilkins, «The Spleen», 265.

59 “Splen dictum a supplemento ex contraria parte icoriorum, ne vacua existeret”, Isidoro de Sevilla, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX* (Oxford: Clarendon Press, 1911), lib. XI, 127.

60 Aristotle, *De Caelo*, trad. J. L. (John Leofric) Stocks (Oxford: Clarendon Press, 1922), 271a, 30.

61 “*Natura nihil agit frustra*, is the only indisputable axiom in philosophy. There are no grotesques in nature; not any thing framed to fill up empty cantons, and unnecessary spaces”, Thomas Browne, «Religio Medici», en *The Works of Sir Thomas Browne*, ed. Simon Wilkin, vol. 2 (London: George Bell & Sons, 1888), 339-40.

62 Webster, «The Helmontian George Thomson and William Harvey», 167.

63 “For When the Spleen is wanting in its office; that is, when it doth not strain forth the melancholy Recrements of the Blood, or Cook them into a fermentative matter [...]; the disposition of the mind is made duller, the body grows fat with idleness; yea and the blood being more sluggish that it ought to be, is apt to stand still within its Vessels, or at least to be less lively circulated: But on the contrary, where the fermenting power of the Spleen is too much exalted or perverted, the blood by that means being more sharp than usual, or made more sower, it runs about rapidly here and there, and conceives irregular motions; yea, and the nervous juice, falling away from its right temper, imbues the animal Spirits with an heterogeneous and explosive *Copula*, and so irritates them, as it were with goads into frequent Convulsions [...]”, Willis, *An Essay of the Pathology of the Brain*, 85.

64 “[...] the Office of the Spleen is of great importance, though it may be supplied by other parts in case it be diseased, obstructed, or exected [...]”, Harvey, *Morbus Anglicus: Or, The Anatomy of Consumptions*, 1666, 35.

velocidad de la sangre, lo cual era necesario para la separación de la bilis en el hígado⁶⁵. Poco tiempo más tarde, John Purcell dedicó varias páginas al tema en su tratado sobre los cólicos. Allí aceptaba la tesis de Keill sin citarlo, pero agregaba otras dos funciones: preservar la consistencia de la sangre para limitar el efecto de la fermentación y prepararla para que sea separada de la bilis en el hígado⁶⁶. Como se verá, William Stukeley y Richard Blackmore también escribieron al respecto entre 1717 y 1725. Sin embargo, sus conclusiones no parecen haber causado gran impacto. Cuatro años más tarde, Nicholas Robinson afirmaba que “el bazo es un órgano cuya función o causa de acción los filósofos, al igual que los médicos, han intentado descubrir en vano”⁶⁷. En 1733, George Cheyne esquivaba la controversia refiriéndose primero al hígado como el encargado de absorber las sustancias perjudiciales del alimento, cuyo mal funcionamiento producía los trastornos nerviosos, para luego decir que “lo que aquí se dice del hígado, puede ser fácilmente aplicado al bazo, en cierto grado, así que no hace falta agregar nada más de ninguno de los dos”⁶⁸. A mediados del siglo, Richard Mead decía que la función del órgano parecía ser transportar una sangre muy líquida a través de sus arterias a sus propias células y al hígado, a través de la vena esplénica⁶⁹.

De modo que, a principios del siglo XVIII, la función del bazo continuaba siendo un misterio que resultaba casi ineludible al hablar de los trastornos hipocondríacos y un tópico que habilitaba discusiones acerca del saber de los antiguos, de la experiencia de los modernos y de la relevancia de la erudición en la medicina. Ese misterio cobraba una nueva dimensión en un contexto en el cual los filósofos naturales estaban preocupados por combatir el ateísmo⁷⁰. En 1692, Richard Bentley, el adversario de Temple en la Batalla de los Libros, había inaugurado las Boyle Lectures y en uno de sus sermones había afirmado que no se podía ver el cuerpo humano “de ninguna otra manera que como el efecto de la invención y la habilidad y, consecuentemente, la labor de un Ser de lo más

65 “[...] the long sought for use of the Spleen [...]”, James Keill, *An Account of Animal Secretion, the Quantity of Blood in the Humane Body, and Muscular Motion* (London: George Strahan, 1708), 45-46.

66 John Purcell, *A Treatise of the Cholick: Containing Analytical Proofs of Its Many Causes, and Mechanical Explanations of Its Several Symptoms and Accidents* (London: W. Lewis, 1714), 84-95. Purcell se refiere a la tesis de Keill como “the Opinion of a very learned Man” y luego desestima a quienes creen que vale la pena calcular la cantidad de sangre que llega al bazo, *Ibid.*, 94-95.

67 “The Spleen is an Organ, whose Office or Cause of Action, Philosophers, as well as Physicians, in vain have attempted to discover [...]”, Robinson, *A New System of the Spleen, Vapours & Hypochondriack Melancholy*, 272.

68 “What is here said of the *Liver*, may en readily applied to the *Spleen*, in a certain Degree, and therefore ‘tis needless to add any more of either”, Cheyne, *The English Malady*, 187.

69 “Cum affectus est lienis; cujus officium id esse videtur, ut per arterias suas sanguinem fluidissimum, partimin cellulas proprias, partim in venam splenicam, ad hepatis usum immittat [...]”, Mead, *Monita et praecepta medica*, 230-31; Mead, *Medical Precepts and Cautions*, 263-64.

70 Michael Hunter, «Science and Heterodoxy: An Early Modern Problem Reconsidered», en *Reappraisals of the Scientific Revolution*, ed. David C. Lindberg y Robert S. Westman (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 437-60. Según Andrew Cunningham, hasta principios del siglo XIX la anatomía, como parte de la filosofía natural, estaba centrada en Dios y en el estudio de su Creación, *The Anatomical Renaissance: The Resurrection of the Anatomical Projects of the Ancients* (Aldershot: Scolar Press, 1997), cap. 2.

inteligente y caritativo”⁷¹. Descubrir el lugar del bazo en el plan divino, por lo tanto, estaba en línea con el programa de la teología natural impulsado desde espacios como las Boyle Lectures y era un ejemplo de la concepción piadosa de la investigación científica que compartían muchos modernos⁷².

Las ideas acerca de la melancolía y los trastornos nerviosos, así como la preocupación médico-teológica por el misterio del bazo son sólo una parte del contexto necesario para comprender los argumentos de Stukeley y Blackmore. Es preciso ahora decir algunas palabras sobre el lugar de los médicos en la sociedad inglesa del siglo XVIII y de algunas tensiones que atravesaban su producción escrita.

3.3. Los médicos y la medicina

Para estudiar el rol de los médicos ingleses del siglo XVIII en la construcción de sentidos acerca de la melancolía, es preciso ubicar sus enunciados en un contexto donde la legitimidad y la autoridad de su palabra estaba en construcción. Por entonces, los médicos (*physicians*) eran sólo una parte de lo que la historiografía anglosajona ha denominado el mercado de la salud (*medical marketplace*). Esta metáfora comercial ha sido empleada para enfatizar la dinámica de competencia y la libertad de elección de los pacientes frente a una oferta amplia y heterogénea. Los médicos disputaban su clientela con boticarios, cirujanos, barberos, parteras, curanderos, “empíricos”, clérigos rurales y una variedad de advenedizos que atendían a mujeres y hombres de diversos estratos sociales⁷³. Si bien en teoría existía una especialización funcional entre esos oficios, en la práctica no era así⁷⁴. Sin embargo, pensar ese conflicto en términos mercantiles es problemático porque pone en segundo plano otro tipo de relaciones de poder e intercambio y desdibuja diferencias en las condiciones de acceso a la oferta entre distintas clases sociales y entre regiones del país. Por otra parte, el conocimiento práctico de la medicina estaba extendido mucho más allá del control de los profesionales que vendían sus servicios⁷⁵. Como se vio con el caso de Temple en el capítulo anterior, la familia, los amigos y los vecinos constituían a menudo el primer marco de

71 “[...] any otherwise than as the effect of Contrivance and Skill, and consequently the Workmanship of a most Intelligent and Beneficent Being”, Richard Bentley, *The Folly and Unreasonableness of Atheism Demonstrated* (London: H. Mortlock, 1693) sermón 3, p. 9.

72 Sobre Boyle y su participación en las Boyle Lectures, véase Katherine Calloway, *Natural Theology in the Scientific Revolution* (London: Pickering & Chatto, 2014), cap. 5.

73 Sobre el *medical marketplace*, véanse Harold J. Cook, *The Decline of the Old Medical Regime in Stuart London* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1986), cap. 1; Roy Porter, *Disease, Medicine and Society in England, 1550-1860* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), cap. 2 y 4.

74 Cook sostiene que es más adecuado ver a los cirujanos y los boticarios como *medical practitioners* que pertenecían a un gremio que como especialistas, *The Decline of the Old Medical Regime*, 45-46. Véase también Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, 74-84.

75 Andrew Wear, «Knowledge & Practice in English Medicine, 1550-1680», 2000, 21.

referencia al que las personas recurrían en busca de opiniones, consejos, recetas y remedios para preservar su salud⁷⁶.

Por lo tanto, al leer los textos de los médicos en este período, no hay que perder de vista que éstos eran sólo una parte —identificable casi exclusivamente por la profesión de sus autores— de un universo más amplio de enunciados acerca de la salud y la enfermedad⁷⁷. En ese horizonte mayor podrían incluirse las publicaciones de boticarios y cirujanos, de quienes los médicos buscaban distinguirse, pero también poemas como los de Anne Finch a los cuales, como se verá, los doctores mismos elogiaban por su precisión para describir los síntomas del *spleen*. Incluso podrían sumarse mensajes con una circulación totalmente distinta. Por ejemplo, para promover la venta de café, té y chocolate, los comerciantes elaboraron folletos donde describían las múltiples virtudes de esas bebidas, entre las que incluían su uso como remedio para la melancolía, el *spleen* y los vapores hipocondríacos⁷⁸. A veces, estas recomendaciones eran refrendadas por médicos como Thomas Willis o Henry Stubbe⁷⁹. Estas formas de acercamiento a los discursos y prácticas de la sociedad civilizada eran modos de legitimación de los médicos tanto como sus intentos de poner distancia del lenguaje y las nociones del vulgo.

76 Véanse Lynette Hunter y Sarah Hutton, eds., *Women, Science and Medicine 1500-1700. Mothers and Sisters of the Royal Society* (Stroud: Sutton Publishing, 1997), cap. 3 y 4; Roy Porter, *Patients and Practitioners. Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Withey, *Physick and the Family*; Hannah Newton, *The Sick Child in Early Modern England, 1580-1720* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Olivia Weisser, *Ill Composed: Sickness, Gender, and Belief in Early Modern England* (New Haven and London: Yale University Press, 2015); Elaine Leong, *Recipes and Everyday Knowledge: Medicine, Science, and the Household in Early Modern England* (Chicago: University of Chicago Press, 2018).

77 Con respecto al tratamiento de los trastornos mentales en particular, en la medida en que se superponía con el control de las pasiones y la cura de almas, los médicos competían también con filósofos y pastores. No obstante, con respecto a esos enunciados las diferencias eran más amplias porque construían objetos diferentes y procuraban establecer una distinción entre aquellos estados que derivaban de la falta de templanza moral o las dudas acerca de la salvación y las enfermedades originadas por trastornos físicos. Estos tipos de textos son abordados en otras partes de esta tesis, pero véanse también MacDonald, *Mystical Bedlam*; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*.

78 La British Library conserva varios de estos folletos. Uno de ellos se titula “The Vertue of the COFFEE Drink” y, en algunas de sus versiones, figura como publicado en 1652 por Pasqua Rosée, un griego que fue el dueño de la primera casa de café abierta en Londres. Otro folleto que plantea ideas similares es “The Nature, Quality, and Most Excellent Virtues of Coffee”, editado en c. 1670 por un tal Robert Merton. Al respecto, véanse Markman Ellis, *Eighteenth-Century Coffee-House Culture*, vol. 4 (London: Routledge, 1970), cap. 4; Cowan, *The Social Life of Coffee*, 2005, cap. 2 y pp. 94-95.

79 Willis afirmaba sobre el café: “[...] as to indispositions of the Brain and Nerves, I think I sometimes prescribe this Drink, for the curing of them, as much as any man: for I use to send some of my Patients to the Coffee-houses rather than to the Apothecaries shops”, Thomas Willis, «Pharmaceuticae Rationalis: or, An Excercitation of the Operations of Medicines in Humane Bodies», en *Dr. Willis's Practice of Physick, Being the Whole Works of that Renowned and Famous Physician* (London: Thomas Dring, Charles Harper and John Leigh, 1684), 143. Por su parte, Henry Stubbe, en un libro dedicado a Willis, elogiaba al chocolate, entre otras cosas, como medicina para la melancolía hipocondríaca: Henry Stubbe, *The Indian Nectar, or, A Discourse Concerning Chokolata, the Nature of Cacao-Nut and the Other Ingredients of that Composition is Examined and Stated According to the Judgment and Experience of the Indian and Spanish Writers Who Lived in the Indies, and others; with Sundry Additional Observations made in England: The Ways of Compounding and Preparing Chokolata are Enquired Into; its Effects as to its Alimental and Venereal Quality as Well as Medicinal (especially in Hypochondriacal Melancholy) are Fully Debated: Together with a Spagyricall Analysis of the Cacao-Nut, Performed by that Excellent Chymist Monsieur le Febure, chymist to His Majesty* (London: Andrew Crook, 1662).

Entre los profesionales de la salud, los médicos estaban en la cima de la pirámide de legitimidad y privilegios, pero ello no quería decir que estuvieran a salvo de cuestionamientos. La afirmación y delimitación de un saber específico acerca de la vida humana sobre el que no tenían un monopolio efectivo generaba tensiones que se expresaban en sospechas recurrentes de ateísmo⁸⁰, codicia y charlatanería⁸¹. Su posición social tampoco tenía una correlación directa con su situación económica. Los boticarios, a menudo, tenían fortunas mayores. Eran pocos los médicos que podían sostenerse a partir de sus consultorios privados e incluso para ello dependían del patronazgo nobiliario, de su talento para la sociabilidad y de las publicaciones que pudieran incrementar su reputación⁸². En un contexto donde, como se adelantó en el primer capítulo, se esperaba que los doctores fueran interlocutores de sus pacientes de las clases letradas⁸³, muchos comenzaron a escribir libros para un público amplio, en inglés, en vez de en latín, e incluso recurrieron a géneros literarios como el diálogo, la autobiografía, la correspondencia ficcional o las anécdotas para divulgar conocimientos y hacerse conocidos⁸⁴.

El único rasgo que distinguía a los médicos de los otros *practitioners* era que tenían un título universitario —de bachiller (MB) o doctor (MD)—. Esto tampoco quería decir que conocieran mejor el cuerpo humano o que estuvieran a la vanguardia de los descubrimientos científicos. A menudo, sucedía lo contrario⁸⁵. Por entonces, los estudios de medicina en las dos universidades inglesas estaban muy por detrás del nivel del resto de Europa. En Oxford y Cambridge, los

80 Thomas Browne se refería a la acusación de ateísmo como “[...] the general scandal of my profession [...]”, Browne, «Religio Medici», 1888, 317. En otra parte, anotó que “[...] in point of devotion and piety, physicians do meet with common obloquy [...]”, Thomas Browne, «Extracts from Common Place Books», en *The Works of Sir Thomas Browne*, ed. Simon Wilkin, vol. 3 (London: George Bell & Sons, 1889), 364. Véanse los estudios introductorios de Roberto Calasso y Pablo Maurette en Thomas Browne, *Religio Medici*, ed. Vittoria Sanna (Milano: Adelphi, 2008); Thomas Browne, *Religio Medici. La religión de un médico*, ed. Pablo Maurette, trad. Angela Signorini (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016); sobre Browne, véanse también William P. Dunn, *Sir Thomas Browne: A Study in Religious Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1950); Reid Barbour y Claire Preston, eds., *Sir Thomas Browne: The World Proposed* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Roberto Calasso, *Los jeroglíficos de Sir Thomas Browne* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010); Hugh Aldersey-Williams, *In Search of Sir Thomas Browne. The Life and Afterlife of the Seventeenth Century's Most Inquiring Mind* (New York and London: W. W. Norton & Company, 2015).

81 El tópico de la codicia de los médicos en general y de quienes pretenden curar los trastornos mentales en particular es muy antiguo. Además de las referencias ya citadas de Temple y Finch, el tema aparecía en las cartas apócrifas de Hipócrates sobre la locura de Demócrito (particularmente en la carta 11 y, en menor medida, en la 16), las cuales fueron retomadas en extenso por Robert Burton en *The Anatomy of Melancholy*, 2001, sec. «Democritus Junior to the Reader»; Hippocrates, *Pseudepigraphic Writings*, ed. Wesley D. Smith (Leiden: Brill, 1990), 61 y 71. La codicia aparecía de la mano de la estafa y la charlatanería en las representaciones de la “extracción de la piedra de la locura” como la de El Bosco (1501-1505) y la de Jan Sanders van Hamessen (1550-1555), ambas en el Museo del Prado. Michel Foucault comenta brevemente la primera obra en *Historia de la locura en la época clásica*, 48.

82 Jewson, «Medical Knowledge and the Patronage System in 18th Century England»; Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*, 53-54.

83 Porter, «Laymen, Doctors, and Medical Knowledge in the Eighteenth Century».

84 Sabine Arnaud ha estudiado esta cuestión en detalle en relación a la histeria en el siglo XVIII, véase *On Hysteria*, cap. 3.

85 Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*, cap. 1; Roger French, *Medicine Before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

programas consistían en varios años de lectura y comentario de textos clásicos en latín y, en menor medida, en griego. Excluían casi todo conocimiento práctico, que el estudiante debía adquirir luego por su cuenta o como aprendiz de otro profesional —que podía ser un médico, pero también un boticario o un cirujano—. En la capital había otras instituciones, como el Gresham College, el Surgeon's Hall, la Society of Apothecaries y el Royal College of Physicians, que ofrecían lecciones y conferencias con un enfoque más empírico y, en algunos casos, para un público más amplio. Desde el siglo XVI, era habitual que los aspirantes con los medios económicos necesarios completaran sus estudios en alguna de las universidades más prestigiosas del continente como Montpellier, Bolonia, Padua o Leiden, donde se le otorgaba un lugar más relevante a la práctica y la experiencia. Hacia mediados del siglo XVIII, la Universidad de Edimburgo se convertiría en un centro equivalente⁸⁶.

En Londres, los médicos estaban representados por el London College of Physicians (luego, Royal College of Physicians)⁸⁷. Esta corporación fue fundada en 1518 por Enrique VIII con una función doble: hacia adentro, era una sociedad académica que promovía el desarrollo del conocimiento médico; hacia afuera, tenía jurisdicción para controlar el ejercicio de la medicina en la ciudad de Londres y hasta siete millas por fuera de sus murallas, aunque su capacidad efectiva de llevar adelante esta tarea varió a lo largo del tiempo en coincidencia con las tendencias centralizadoras de la monarquía. Sólo podían ser miembros (*fellows*) quienes tuvieran un doctorado otorgado o convalidado por una de las dos universidades inglesas⁸⁸. Además, el colegio otorgaba licencias para practicar el oficio a quienes aprobaran un examen⁸⁹. En 1687, un nuevo estatuto aprobado por Jacobo II duplicó el número de *fellows* del College —entre quienes se incorporaron varios graduados de universidades extranjeras y miembros de la Royal Society— y endureció la persecución del ejercicio ilegal. Sin embargo, en 1704, un fallo de la Cámara de los Lores en la apelación de un juicio contra el boticario William Rose le quitó a la corporación sus poderes regulatorios⁹⁰.

86 Robert Gregg Frank, «Science, Medicine and the Universities of Early Modern England: Background and Sources, Part 2», *History of Science* 11, n.º 4 (1 de diciembre de 1973): 264; Paul Wood, «Candide in Caledonia: The Culture of Science in the Scottish Universities, 1690-1805», en *Universities and Science in the Early Modern Period*, ed. Mordechai Feingold y Victor Navarro-Brotons (Dordrecht: Springer, 2006), 183-99.

87 Lo que sigue está basado en Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*.

88 La limitación a títulos de esas dos universidades estuvo vigente entre 1624 y 1687, con alguna flexibilización durante los años de las guerras civiles, *Ibid.*, 72-73.

89 Las licencias del College no eran las únicas en Inglaterra: los obispos podían otorgar licencias para practicar la medicina en sus diócesis, mientras que el arzobispo de Canterbury y las universidades de Cambridge y Oxford otorgaban otras válidas en todo el país. Cook sostiene que, como las penas por ejercer sin licencia eran raramente ejecutadas, las licencias tenían mayor relevancia como certificados de habilidad para exhibir ante los pacientes que garantías jurídicas. *Ibid.*, 45.

90 Véase Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*.

A pesar de lo dicho hasta aquí, los médicos no constituían un bloque unido y uniforme en contra de sus competidores en el mercado de la salud. Existían diversos frentes internos de conflicto entre los propios galenos que podían ser tanto o más fuertes que los externos y llegar, ocasionalmente, al punto de la violencia física⁹¹. Es preciso sintetizar brevemente aquí dos de ellos: la disputa entre antiguos y modernos, y la que dividía a los médicos-filósofos y los médicos-empíricos. Ambas se pueden ejemplificar a partir de un caso bien conocido: el *Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, publicado por Bernard de Mandeville en 1711 y ampliado en 1730⁹².

Su autor había nacido en los Países Bajos, se doctoró en medicina en Leiden y a fines del siglo XVII se estableció en Inglaterra, donde en 1705 publicó el poema *The Grumbling Hive*, que reelaboró para convertirlo en su obra más célebre *The Fable of the Bees* (1714). El *Treatise* era un diálogo entre un médico, Philopirio, su paciente, Misomedon, que era un *gentleman* hipocondríaco afectado por la lectura desmedida y autónoma de textos médicos, y Polytheca, la esposa de este último, quien al igual que su hija, sufría de histeria y vivía a merced de un boticario que les prescribía diversos tipos de remedios.

Como señala Sylvie Kleiman-Lafon, el personaje de Misomedon era, entre otras cosas, la encarnación del método de los médicos eruditos de la época, representado como la ingesta y regurgitación de teorías y textos mal digeridos. Era una sátira de los doctores humanistas, quienes consideraban que la columna vertebral de su profesión era el conocimiento de los autores clásicos y especialmente de Galeno. Eran defensores firmes de los antiguos y, en el interior del Royal College of Physicians, eran quienes apoyaban la preservación de los privilegios civiles de la corporación, la persecución judicial de los empíricos y quienes, a menudo, se oponían a la incorporación de

91 Quizás la anécdota más conocida es el enfrentamiento con espadas entre Richard Mead y John Woodward en las puertas del Gresham College, que fue parte de una disputa más extensa sobre la viruela. Ninguno de los contendientes salió herido y pudieron contar sus versiones opuestas de lo sucedido a los periódicos de la época. Otra fue la suerte de Parker Bennet y John Williams, dos médicos británicos en Kingston, Jamaica que se batieron a duelo en 1750 y murieron los dos. Según Suman Seth, en ese conflicto se enfrentaban dos criterios de autoridad: el de la educación universitaria de Bennet con el de la experiencia de Williams en Jamaica. Levine, *Dr. Woodward's Shield*, 15-17; Seth, *Difference and Disease*, 1-6.

92 Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*; Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*; existe una edición crítica reciente: Bernard de Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases (1730)*, ed. Sylvie Kleiman-Lafon (Cham: Springer, 2017); véanse también George Sebastian Rousseau, «Mandeville and Europe: Medicine and Philosophy», en *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)*, ed. Irwin Primer (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 11-21; Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 287-89; Harold J. Cook, «Bernard Mandeville», en *A Companion to Early Modern Philosophy*, ed. Steven Nadler (Oxford: Blackwell, 2002), 469-82; Simonazzi, *La malattia inglese*, cap. 5; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 157, 170-72; Sylvie Kleiman-Lafon, «The Healing Power of Words: Medicine as Literature in Bernard Mandeville's Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases», en *Medicine and Narration in the Eighteenth Century*, ed. Sophie Vasset (Oxford: Voltaire Foundation, 2013), 161-81; Arnaud, *On Hysteria*, 79-84; Sylvie Kleiman-Lafon, «Ancient Medicine, Modern Quackery: Bernard Mandeville and the Rhetoric of Healing», en *Ancients and Moderns in Europe. Comparative Perspectives*, ed. Paddy Bullard y Alexis Tadié (Oxford: Voltaire Foundation, 2016), 189-203.

graduados de universidades extranjeras. Philopirio (“amante de la experiencia”), *alter ego* de Mandeville en el diálogo, representaba a los médicos modernos. Ellos privilegiaban la experiencia y la razón por encima de la autoridad de los clásicos, y algunos recurrían a la filosofía natural cartesiana o newtoniana para construir teorías novedosas sobre el funcionamiento del cuerpo humano que fueran útiles para la cura de enfermedades⁹³.

Por cierto, Philopirio no dejaba de expresar admiración por los antiguos ni rechazaba todas sus enseñanzas, sino sólo aquellas que no procedían de un conocimiento de primera mano de la enfermedad o de un razonamiento sólido⁹⁴. Entre los modernos era habitual reivindicar a Hipócrates. Paracelso y Jan Baptista Van Helmont lo habían considerado un ejemplo del empirismo genuino que había sido pervertido por interpretaciones posteriores como las de Galeno y Avicena⁹⁵. En Inglaterra, Francis Bacon y —a través de él— Thomas Sydenham vieron en el procedimiento del médico de Cos, con su narración detallada de los casos y su aplicación del razonamiento inductivo, un modelo de la historia natural⁹⁶. En las últimas décadas del siglo XVII, esto dio lugar a una revalorización de la figura de Hipócrates que enfatizó su método y su espíritu más que su doctrina⁹⁷.

Sin embargo, Mandeville tampoco aceptaba a todos los modernos. En el prefacio del *Treatise* decía que creía estar “nadando contra la corriente en nuestra época alegremente charlatana, en que la experiencia silenciosa de los médicos meticulosos es ridiculizada y nada es festejado como las especulaciones ingeniosas de los doctores hipotéticos”⁹⁸. Esto conduce al segundo frente de conflicto que, en este caso, dividía el campo de los médicos modernos. El autor holandés se ubicaba del lado de Sydenham y Giorgio Baglivi, entre otros: médicos empíricos que desconfiaban de

93 Para una instancia temprana del debate entre antiguos y modernos en medicina, véase Harold J. Cook, «Physicians and the New Philosophy: Henry Stubbe and the Virtuosi-Physicians», en *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, ed. Andrew Wear y Roger French (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 246-71.

94 Kleiman-Lafon, «Ancient Medicine, Modern Quackery», 196.

95 Wesley D. Smith, «The Modern Hippocratic Tradition», en *The Hippocratic Tradition*, 2.^a ed. (1979; reimp., Paris: Bibliothèque Universitaire de Médecine, 2002), 13-60.

96 Sobre la noción de “historia natural” en el Renacimiento y, especialmente en el proyecto científico de Francis Bacon, véanse Daston y Park, *Wonders and the Order of Nature*, cap. 6; Marjorie Swann, *Curiosities and Texts. The Culture of Collecting in Early Modern England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001), cap. 2; Lorraine Daston, «Perché i fatti sono brevi?», *Quaderni Storici* 36, n.º 108 (3) (2001): 745-70; Kwiatkowski, *Historia, progreso y ciencia*, 244-47; Nicholas Popper, «An Ocean of Lies: The Problem of Historical Evidence in the Sixteenth Century», *Huntington Library Quarterly* 74, n.º 3 (2011): 395-400. Sobre los sentidos específicos de *historia* en la medicina (como *sensata cognitio* o como descripción diacrónica de un caso), véase Gianna Pomata, «Praxis Historialis: The Uses of Historia in Early Modern Medicine», en *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, ed. Gianna Pomata y Nancy G. Siraisi (Cambridge, MA: MIT Press, 2005), 105-46. Sobre el concepto de “historia natural de la enfermedad” de Sydenham, véase también Simonazzi, *La malattia inglese*, 266-69.

97 Véanse Smith, «The Modern Hippocratic Tradition», 20; Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*, 185; Andrew Cunningham, «The Transformation of Hippocrates in Seventeenth-Century Britain», en *Reinventing Hippocrates*, ed. David Cantor (Farnham: Ashgate, 2001); Seth, *Difference and Disease*, 30-44 y 57-61.

98 “[...] simming against the Stream in our spightly talkative Age, in which the silent Experience of Pains-taking Practitioners is ridicul’d, and nothing cried up but the witty Speculations of the Hypothetical Doctors”, Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, iv.

cualquier *a priori* teórico y promovían, en cambio, la observación particular de los casos y la experiencia clínica. Si bien muchos de ellos habían pasado por la universidad, rechazaban el tipo de formación erudita y los razonamientos abstractos que allí se practicaban. A menudo escribían en inglés y en un lenguaje sencillo para poner sus conocimientos al alcance de quienes supieran leer⁹⁹. Frente a ellos se ubicaba otro grupo de doctores y catedráticos, como Willis y Pitcairn, quienes recurrían a la filosofía natural para construir explicaciones generales sobre fisiología y patología, y derivar cursos terapéuticos de ellas. A menudo miembros de la Royal Society —que en sus primeros años tuvo un papel relevante en la circulación de conocimiento médico—, ellos también privilegiaban la observación y la experiencia pero no tanto en la clínica, sino en el teatro anatómico o en el laboratorio¹⁰⁰.

Esta disputa entre médicos empíricos y filosóficos se manifestó en diversas polémicas que, frecuentemente, vehiculizaban otro tipo de conflictos. Un ejemplo es la controversia sobre las fiebres entre Andrew Brown y Archibald Pitcairn en Edimburgo en la década de 1690. Según Andrew Cunningham, allí se contrapusieron epistemologías distintas, pero también se expresaron tensiones asociadas con el establecimiento de una ortodoxia médica por parte del Royal College of Physicians de Edimburgo, fundado en 1681, y la oposición política entre el *whig* Brown y el jacobita Pitcairn en los años inmediatamente posteriores a la Revolución Gloriosa¹⁰¹. Recientemente, Suman Seth mostró las implicancias más amplias del debate acerca de si en las colonias existían las mismas enfermedades que en Europa. Allí, la contraposición entre la experiencia empírica de los médicos locales y el conocimiento teórico y erudito de los metropolitanos expresaba un conflicto epistemológico, social —y, se podría agregar, económico— sobre quién tenía mayor autoridad para hablar y actuar en los dominios imperiales¹⁰². De todos modos, no debería concluirse a partir de lo anterior que existían correspondencias estables entre los bandos de esta polémica y determinadas posiciones políticas o sociales.

99 Esta convicción no era novedosa y tenía connotaciones protestantes, como señaló Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, 28-29.

100 Sobre la medicina en los inicios de la Royal Society, véase Roy Porter, «The Early Royal Society and the Spread of Medical Knowledge», en *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, ed. Roger French y Andrew Wear (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 272-93. Cook habla del surgimiento de un nuevo tipo de médicos eruditos desde fines del siglo XVII, cuyo arquetipo sería Hans Sloane. Su trabajo combinaba el afán coleccionista de los *virtuosi* que lo antecedieron con un enfoque más empírico y utilitario. Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*, 258-59. Este modelo es aplicable a William Stukeley, pero no sirve como descripción de todos los médicos modernos porque excluye a otros como Mandeville o Blackmore.

101 Cunningham, «Sydenham versus Newton».

102 Seth, *Difference and Disease*, cap. 1. Seth no menciona el aspecto económico, pero sí el estudio de Harold Cook del conflicto entre el Royal College of Physicians y el Almirantazgo. Las fuerzas armadas buscaron dotarse de un personal médico que tuviera un enfoque “más universalista y empírico, menos erudito e individualista”, Harold J. Cook, «Practical Medicine and the British Armed Forces after the “Glorious Revolution”», *Medical History* 34, n.º 1 (enero de 1990): 26; véase también Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*, 236-38.

Las transformaciones en las teorías y el vocabulario sobre la melancolía y los trastornos nerviosos abordadas en el apartado anterior se desplegaron en un contexto amplio atravesado por conflictos entre los doctores y otros profesionales que disputaban su legitimidad, y dentro de la corporación médica. A continuación, el análisis de los casos de William Stukeley y Richard Blackmore permitirá mostrar de qué manera las controversias sintetizadas hasta aquí se articulaban e intervenían en la construcción de sentidos acerca de la melancolía y los trastornos nerviosos.

3.4. William Stukeley: el anticuario y la anatomía del *spleen*

3.4.1. *Un polímata moderno*

William Stukeley nació en Holbeach, Lincolnshire, el 7 de noviembre de 1687¹⁰³. Desde joven mostró más interés por el dibujo, la filosofía natural y la colección de monedas antiguas que por ser abogado como su padre, por lo que en 1703 logró que lo enviaran a estudiar medicina en Cambridge. Allí se incorporó al Bene't College (luego, Corpus Christi) que, junto con Clare Hall y Trinity College, era uno de los principales impulsores de la nueva ciencia en esa universidad y se vinculaba con las ideas de los latitudinarios, los *whigs* y la dinastía Hanover¹⁰⁴.

Las muertes de sus padres y dos de sus hermanos entre 1706 y 1707 lo obligaron a hacerse cargo de su familia, sus propiedades y sus deudas. Sin embargo, eso no le impidió defender su tesis

103 La vida de Stukeley está bien documentada. Una vasta cantidad de manuscritos se conservan en la British Library y diversas instituciones de las que fue miembro. Una selección del material manuscrito fue editado entre 1882 y 1887 por William Lukis: William Stukeley, *The Family Memoirs of the Rev. William Stukeley, M.D., and the Antiquarian and Other Correspondence of William Stukeley, Roger & Samuel Gale.*, ed. William Collings Lukis, 3 vols. (London: Surtees Society, 1882). Más recientemente, Diana y Michael Honeybone editaron la correspondencia de Stukeley y otros miembros de la Spalding Gentlemen's Society: *The Correspondence of the Spalding Gentlemen's Society, 1710-1761* (Woodbridge: Boydell & Brewer, 2010); *The Correspondence of William Stukeley and Maurice Johnson, 1714-1754* (Woodbridge: Boydell & Brewer, 2014). A partir de estos materiales se escribieron dos biografías de Stukeley y artículos sobre aspectos puntuales de su producción intelectual. Véanse Stuart Piggott, *William Stukeley. An Eighteenth-Century Antiquary* (Oxford: Clarendon Press, 1950); C. E. Wright, «Four Stukeley Notebooks», *The British Museum Quarterly* 27, n.º 3/4 (1963): 61-65; D. F. Allen, «William Stukeley as a Numismatist», *The Numismatic Chronicle* 10 (1970): 117-32; Stuart Piggott, «William Stukeley: Doctor, Divine, And Antiquary», *The British Medical Journal* 3, n.º 5933 (1974): 725-27; John R. Millburn, «William Stukeley and the early history of the Orrery», *Annals of Science* 31, n.º 6 (1 de noviembre de 1974): 511-28; Michael Hoskin, «Stukeley's Cosmology and the Newtonian Origins of Olbers's Paradox», *Journal for the History of Astronomy* 16, n.º 2 (1 de junio de 1985): 77-112; Stuart Piggott, «William Stukeley: New Facts and an Old Forgery», *Antiquity* 60, n.º 229 (julio de 1986): 115-22; Fraser, «William Stukeley and the Gout»; Haycock, *William Stukeley*, 2002; Neil Mortimer, ed., *Stukeley Illustrated. William Stukeley's Rediscovery of Britain's Ancient Sites* (Stathe: Green Magic, 2003); Matthew M Reeve, «Of Druids, the Gothic, and the Origins of Architecture: The Garden Designs of William Stukeley (1687-1765)», *The British Art Journal* 13, n.º 3 (2012): 9-18.

104 Véanse Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720* (Ithaca: Cornell University Press, 1976); John Gascoigne, «Politics, Patronage and Newtonianism: The Cambridge Example», *The Historical Journal* 27, n.º 1 (1984): 21; John Gascoigne, *Cambridge in the Age of the Enlightenment. Science, Religion, and Politics from the Restoration to the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) esp. p. 159-163.

en 1709 y completar su formación en el Hospital de St. Thomas con Richard Mead. En febrero del año siguiente, posiblemente por motivos financieros, regresó a Lincolnshire y se estableció en Boston, donde se unió a la Spalding Gentlemen's Society. En esa época, Stukeley comenzó a hacer una serie de viajes de verano por Inglaterra, que continuarían hasta 1725, durante los cuales visitó varios sitios arqueológicos. Las observaciones y dibujos que realizó en esas excursiones serían plasmadas primero en su *Itinerarium Curiosum* (1726) y, años más tarde, en sus dos obras más reconocidas: *Stonehenge. A Temple Restor'd to the British Druids* (1740) y *Abury. A Temple of the British Druids, with Some Others Described* (1743).

En 1717, Stukeley volvió a Londres y participó plenamente de la sociabilidad intelectual de la metrópolis. A instancias de Mead, fue admitido como *fellow* de la Royal Society en 1718 y, ese mismo año, se convirtió en el primer secretario de la Society of Antiquaries, que había vuelto a fundarse poco tiempo antes¹⁰⁵. Luego de doctorarse, se incorporó como *fellow* al Royal College of Physicians, en 1720, y en enero del año siguiente fue iniciado en la Gran Logia Masónica de Londres¹⁰⁶. Por último, en 1722, frustrado por el predominio de los estudios góticos en la sociedad de anticuarios, fundó la Society of Roman Knights, dedicada a las indagaciones sobre la Gran Bretaña romana, y adoptó el apodo de Chyndonax, inspirado en el nombre de un supuesto druida¹⁰⁷.

Hacia fines de la década de 1720, Stukeley volvió a Lincolnshire, se casó, fue ordenado como ministro de la Iglesia de Inglaterra y nombrado vicario de All Saints, Stamford. En esos años publicó sus libros sobre Stonehenge y Avebury, a los que había proyectado como parte de una obra en siete volúmenes sobre el cristianismo de los patriarcas, que nunca completó. Preocupado por “combatir a los deístas desde un lado inesperado”¹⁰⁸, Stukeley concibió a esos sitios arqueológicos como templos de los antiguos druidas y testimonio material de una *prisca theologia* de los tiempos de Abraham¹⁰⁹. Recientemente, David Boyd Haycock ha mostrado que estas preocupaciones

105 Sobre las sociedades de anticuarios inglesas, véanse Joan Evans, *A History of the Society of Antiquaries* (Oxford: University Press, 1956); Stanley G. Mendyk, «*Speculum Britanniae*»: *Regional Study, Antiquarianism, and Science in Britain to 1700* (Toronto: University of Toronto Press, 1989); Graham Parry, *The Trophies of Time: English Antiquarians of the Seventeenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Rosemary Sweet, *Antiquaries: The Discovery of the Past in Eighteenth-Century Britain* (London and New York: Hambledon and London, 2004), cap. 3; Susan M. Pearce, *Visions of Antiquity: The Society of Antiquaries of London, 1707-2007* (London: Society of Antiquaries of London, 2007).

106 Con respecto a las actividades masónicas de Stukeley, véase Richard Andrew Berman, «The Architects of Eighteenth Century English Freemasonry, 1720-1740» (PhD thesis, University of Exeter, 2010), 180-84.

107 Sobre el apodo, véase Piggott, *William Stukeley*, 1950, 53.

108 “[...] combat the deists from an unexpected quarter [...]”, William Stukeley a Roger Gale, Stamford, 25 de junio de 1730, en William Stukeley, *The Family Memoirs of the Rev. William Stukeley, M.D., and the Antiquarian and Other Correspondence of William Stukeley, Roger & Samuel Gale.*, ed. William Collings Lukis, vol. 3 (London: Surtees Society, 1887), 267. Sobre la relación entre deísmo y filosofía natural, véanse James E. Force, «The Newtonians and Deism», en *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, ed. James E. Force y Richard H. Popkin (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990), 43-73; Hunter, «Science and Heterodoxy».

109 Según Stukeley, los druidas eran descendientes de una colonia de fenicios, conocedores de la doctrina de la Trinidad. Liderados por Hércules de Tiro, habrían llegado a la punta de Hartland, en Devon, después del diluvio

teológicas de Stukeley no fueron un giro drástico en su vida, sino que ya estaban presentes en sus escritos más tempranos¹¹⁰.

De acuerdo con los criterios de la época, Stukeley era un moderno. Además de los rasgos que compartía con todos los europeos contemporáneos, pertenecía al *middling sort of people*, era un profesional con simpatías *whig* y latitudinarias que había logrado mejorar su posición social, mudarse a Londres, codearse con la aristocracia inglesa y circular por los espacios típicos de los modernos —según la topografía cultural trazada por sus adversarios—, como las sociedades científicas y las casas de café¹¹¹. Pero había un aspecto más que hacía de Stukeley un moderno y

universal y que, en el aislamiento insular, habían preservado intactas las tradiciones de la religión patriarcal.

110 Haycock, *William Stukeley*, 2002. En adelante, se citará a partir de la edición en línea: David Boyd Haycock, «William Stukeley: Science, Religion and Archaeology in Eighteenth-Century England», *The Newton Project*, 2005, <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/OTHE00017>. En 1950, Stuart Piggott había interpretado este giro en la vida de Stukeley y sus teorías “irracionales” sobre los druidas como signos de un trastorno mental. Su explicación estaba basada en un paralelo con la vida de Newton, cuyas indagaciones religiosas también eran vistas por entonces como efecto de una patología mental. Piggott, *William Stukeley*, 1950, 84-86 y 129-31. Desde fines de los años cincuenta, hubo un cambio en el conocimiento y la sensibilidad historiográfica hacia esos temas que Piggott consideraba irracionales a partir de aportes como los de Daniel P. Walker, Frances Yates y Keith Thomas, entre otros. Véanse Daniel Pickering Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (London: The Warburg Institute, 1958); Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971). Además, se conoció que Newton cultivó durante toda su vida un interés por la teología, la cronología bíblica y la alquimia. Al respecto, véanse John Maynard Keynes, «Newton, The Man», en *Essays in Biography*, ed. Geoffrey Keynes (1946; reimp., New York: W. W. Norton & Company, 1963), 310-23; Frank Edward Manuel, *Isaac Newton, Historian* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1963); J. E. McGuire y P. M. Rattansi, «Newton and the ‘Pipes of Pan’», *Notes and Records of the Royal Society of London* 21, n.º 2 (1 de diciembre de 1966): 108-43; Frank Edward Manuel, *The Religion of Isaac Newton* (Oxford: Clarendon Press, 1974); Betty Jo Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton’s Alchemy: Or the Hunting of the Greene Lyon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); Richard S. Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton* (1980; reimp., Cambridge: Cambridge University Press, 2010); James E Force y Richard H Popkin, *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton’s Theology* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990); Betty Jo Teeter Dobbs, *The Janus Faces of Genius. The Role of Alchemy in Newton’s Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); James E. Force y Richard H. Popkin, eds., *Newton and Religion. Context, Nature, and Influence* (Dordrecht - London: Kluwer Academic Publishers, 1999); Rob Iliffe y George E Smith, *The Cambridge Companion to Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); John T. Young, «Isaac Newton’s Alchemical Notes in the Royal Society», *Notes and Records of the Royal Society of London* 60, n.º 1 (2006): 25-34; Rob Iliffe, *Priest of Nature. The Religious Worlds of Isaac Newton* (New York: Oxford University Press, 2017). En 1985, Piggott reeditó su biografía y corrigió algunos errores: Stuart Piggott, *William Stukeley. An Eighteenth-Century Antiquary*, 2.ª ed. (London: Thames and Hudson, 1985). Véase también Piggott, «William Stukeley: New Facts and an Old Forgery».

111 Sobre la ideología de los *modern whigs*, véanse Pocock, *The Machiavellian Moment*, cap. XIII; Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, cap. XI. Que el ascenso social era considerado un rasgo de la modernidad de Inglaterra queda de manifiesto en los versos de Daniel Defoe: “England, modern to the last degree [...] / Wealth, howsoever got, in England makes / Lords of mechanics, gentlemen of rakes: Antiquity and birth are needless here”, «The True-Born Englishman», en *The Earlier Life and the Chief Earlier Works of Daniel Defoe* (1701; reimp., London: George Routledge & Sons, 1889), 196-97. Esta imagen de una élite abierta al ascenso de la *middling sort of people* ha sido discutida por la historia social: Lawrence Stone y Jeanne C. Fawtier Stone, *An Open Elite?: England, 1540-1880* (Oxford: Clarendon Press, 1984); Penelope J. Corfield, «Class by Name and Number in Eighteenth-Century Britain», *History* 72, n.º 234 (1987): 38-61; Peter Earle, *The Making of the English Middle Class: Business, Society, and Family Life in London, 1660-1730* (Berkeley: University of California Press, 1989); Jonathan Barry y C. W. Brooks, *The Middling Sort of People: Culture, Society, and Politics in England, 1550-1800* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1994). La topografía cultural de la modernidad aparece claramente en *A Tale of a Tub* de Jonathan Swift y *The Dunciad* de Alexander Pope. Véase Pat Rogers, *Grub Street: Studies in a Subculture* (London: Methuen & Co. Ltd., 1972).

que, según Pat Rogers, podría haberlo hecho merecedor de una alusión velada en *The Dunciad* de Alexander Pope: el anticuariado¹¹². Como se señaló en la introducción de esta tesis, según Joseph Levine, el eje articulador de la Batalla de los Libros era la contraposición entre *wits* y *scholars* en torno de los usos del pasado y las formas de aprehenderlo. Los primeros reivindicaban la retórica, las bellas letras, la historia como *magistra vitae* y un tipo de *polite learning*, generalista y beneficioso para la conversación. En cambio, los *scholars* modernos como Stukeley se esforzaban por estudiar el pasado en sus propios términos a través de la crítica filológica y la colección de textos, evidencias, artefactos y curiosidades¹¹³.

Este aspecto es significativo para entender los textos de anatomía de Stukeley. En el siglo XVII, era frecuente que los anticuarios fueran médicos. En Inglaterra hubo ejemplos notables como sir Thomas Browne (1605-1682), Walter Charleton (1619-1707) y John Woodward (1665-1728)¹¹⁴. Según Arnaldo Momigliano, la afinidad entre ambos *métiers* se debía a que compartían un enfoque basado en la recolección y organización sistemática de hechos individuales con miras a la elaboración de un estudio más general¹¹⁵. Este “empirismo erudito”, se ha dicho recientemente, era característico de un rango amplio de actividades intelectuales en las que se combinaba una valoración de la observación directa con técnicas filológicas y anticuarias¹¹⁶. Era un abordaje extensivo y comparativo, que privilegiaba la compilación e integración de evidencias dispares más que el escrutinio intensivo de autores canónicos¹¹⁷. En el caso de los médicos en particular —cuyo conocimiento de los clásicos era la base de su autoridad profesional, que los elevaba por encima de sus competidores no universitarios—, la labor erudita solitaria podía ser tanto o más relevante que la demostración empírica pública para la justificación de sus teorías¹¹⁸.

En los textos médicos de Stukeley, el empirismo erudito se pone de manifiesto en su énfasis en la historia natural como una instancia preliminar pero indispensable en el camino al

112 Pat Rogers, «Pope and the Antiquarians», en *Essays on Pope* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 253-57.

113 Véanse especialmente Levine, «Ancients and Moderns Reconsidered»; Grafton, «Renaissance Readers and Ancient Texts»; Swann, *Curiosities and Texts*; y Popper, «An Ocean of Lies».

114 Sobre Browne, véanse Dunn, *Sir Thomas Browne: A Study in Religious Philosophy*; Claire Preston, *Thomas Browne and the Writing of Early Modern Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Barbour y Preston, *Sir Thomas Browne: The World Proposed*; Calasso, *Los jeroglíficos de Sir Thomas Browne*; Aldersey-Williams, *In Search of Sir Thomas Browne. The Life and Afterlife of the Seventeenth Century's Most Inquiring Mind*. Sobre Charleton, véase Emily Booth, «*A Subtle and Mysterious Machine*». *The Medical World of Walter Charleton (1619-1707)* (Dordrecht: Springer, 2005). Sobre Woodward, véase Levine, *Dr. Woodward's Shield*.

115 Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography* (Berkeley: University of California Press, 1990), 57-58.

116 Gianna Pomata y Nancy G. Siraisi, «Introduction», en *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, ed. Gianna Pomata y Nancy G. Siraisi (Cambridge, MA: MIT Press, 2005), 17 y ss.

117 Popper, «An Ocean of Lies», 395.

118 Véase Booth, «*A Subtle and Mysterious Machine*», cap. 3 esp. p. 55; cfr. Steven Shapin, «“The Mind Is Its Own Place”: Science and Solitude in Seventeenth-Century England», *Science in Context*, 1991.

conocimiento de las leyes generales de la naturaleza. Mientras que para Thomas Sydenham esa construcción debía basarse especialmente en la observación clínica, el anticuario combinaba ese tipo de evidencia con la derivada a partir de la lectura crítica de autores clásicos y contemporáneos¹¹⁹.

William Stukeley era un *scholar* moderno, un hombre curioso¹²⁰ que disfrutaba rodearse de textos y objetos antiguos pero no para evocar con pesimismo una era dorada perdida, sino para comprender mejor el pasado e intervenir en las disputas del presente —como la lucha contra el deísmo—. Este marco permitirá comprender, a continuación, su estudio sobre el bazo y la melancolía.

3.4.2. *Of the Spleen*

En marzo de 1722, Stukeley fue invitado a dictar las Gulstonian Lectures en el teatro anatómico del Royal College of Physicians¹²¹. Para esa ocasión, el anatomista decidió abordar el misterio del bazo y su relación con los trastornos hipocondríacos. Al año siguiente, publicó su conferencia junto con un ensayo breve sobre la anatomía de un elefante¹²². A diferencia de otros tratados contemporáneos sobre el *spleen* como el de Mandeville o el de Blackmore, éste era un texto destinado a un público especializado. Estaba impreso en folio para el autor, probablemente con una tirada baja e incluía una serie de paratextos que mostraban sus lazos con la corporación

119 Véase *infra*, nota 133.

120 Stukeley se describía a sí mismo, a través de su *alter ego* en un diálogo, como “[...] a person of curiosity, who had spent a series of years in the metropolis, to cultivate his mind in the circle of sciences [...]”. En William Stukeley, “Stanfordia Illustrata, Or An Account of the Antiquities of Stamford, in the way of dialogue, between Panagius & Palaephatus”, 2 vols., Corpus Christi College, Cambridge, MSS 618 y 619, citado por Piggott, *William Stukeley*, 1950, 137.

121 Las Gulstonian Lectures son una serie de conferencias anuales sobre anatomía que se dictan en el Royal College of Physicians desde 1639 hasta la actualidad a partir de un fondo legado por el médico inglés Theodore Goulston (1572-1632). El Colegio elige a uno de sus cuatro miembros más jóvenes de ese año, quien durante tres días brinda una lección a partir de la disección de un cadáver. Las Gulstonian se suman a las Lumleian Lectures sobre cirugía, inauguradas en 1582, y a la Harveian Oration, establecida por William Harvey en 1656. Véase Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*, 74-75.

122 Stukeley, *Of the Spleen*. El ensayo sobre la anatomía del elefante excede el alcance de esta tesis. Se trataba de un trabajo que Stukeley había leído el 20 de octubre de 1720 en una reunión de la Royal Society a partir de la disección de un elefante en la que había asistido a Hans Sloane. El paquidermo había sido traído de una factoría de la East India Company en Bencoolen, Sumatra y exhibido en Londres, hasta que murió por las malas condiciones en las que era preservado y por la cerveza que le daban los espectadores. El ensayo comparaba los resultados de la disección con otra realizada en 1715 en el fuerte británico de St. George en la India. Al respecto, véanse Haycock, «William Stukeley», 2005, cap. 3; Lachland Charles Fleetwood, «How to Dissect and Elephant: Surgeons, Clergymen, Local Informants and the Production of Knowledge at Fort St. George, 1690-1730» (M. A. Thesis, University of British Columbia, 2014); José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski, *Historia natural y mítica de los elefantes* (Buenos Aires: Ampersand, 2019), 178 y 190-91. Sobre el interés de Sloane en los elefantes, véase también Jill Cook, «The Elephants in the Collection: Sloane and the History of the Earth», en *From Books to Bezoars: Sir Hans Sloane and His Collections*, ed. Alison Walker, Arthur MacGregor, y Michael Hunter (London: British Library, 2012), 158-67.

médica londinense y permitían emplearlo como una herramienta de trabajo¹²³. Estos paratextos ofrecen algunas claves para el análisis del lugar de los antiguos y los modernos en el texto.

Stukeley conocía bien y valoraba los descubrimientos recientes de sus colegas contemporáneos, a quienes citaba constantemente en su tratado. Sin embargo, los autores clásicos tenían un lugar especial, que se evidencia desde las primeras páginas¹²⁴. El frontispicio era un grabado que se basaba en un dibujo hecho por Stukeley de un busto del médico romano Marco Modio Asiático¹²⁵. Según el autor, decidió incluirlo “para mostrar mi alta estima por la sabiduría de los antiguos”¹²⁶. Esta elección es, también, una expresión de la curiosidad anticuaria de Stukeley y quizás no sería exagerado sugerir que el médico inglés se identificaba con su colega Asiático¹²⁷. A continuación, la portada presenta un epígrafe de Hipócrates: “*Nihil temere credendum, nihilque negligendum*”¹²⁸ [“No creer que nada es al azar ni descuidar nada”]. Ambas referencias clásicas

123 El impreso llevaba el sello de los censores del Royal College of Physicians, que en ese momento eran Hans Sloane, Henry Plumptre, John Arbuthnot, Jacob Jurin y Charles Bale. Además, incluía una dedicatoria a su presidente, el poema “The Spleen” de Anne Finch y luego un *praeloquium* en latín. La lección, escrita en inglés, tenía diecisiete secciones y una conclusión latina. Luego seguían ocho ilustraciones, precedidas por explicaciones de cada una de ellas y un índice detallado de los contenidos de la lección.

124 Véase el Anexo A.

125 La información disponible sobre Marco Modio —“médico en la corte de Augusto”, Stukeley, *Of the Spleen*, sec. «To the Reader».— proviene de este busto encontrado en Esmirna, posiblemente en la tumba del Asiático. Visconti anota que la pieza original había sido enviada al canciller de Pontchartrain, Luis Phélypeaux, quien le pidió al escultor François Girardon una copia en bronce, y que existía otra en la casa del conde de Pembroke. Stukeley, amigo de Pembroke, dibujó esta última versión que, según el epígrafe, era de mármol. Véanse Bernard de Montfaucon, *Supplément au livre de L'Antiquité expliquée et représentée en figures*, vol. 3 (Paris: F. Delaulne, 1724), 28-30; Ennio Quirino Visconti, *Iconografia Greca* (Milano: Presso gli Editori, 1823), 369-74; Jost Benedum, «Markos Modios Asiatikos», *Medizinhistorisches Journal* 13, n.º 3/4 (1978): 307-9; Manuela Tecusan, *The Fragments of the Methodists, Volume One: Text and Translation* (Leiden - Boston: Brill, 2003), 132. Una inscripción en el busto que dice “M ΜΟΔΙΟC ΑCΙΑΤΙΚΟC ΙΑΤΡΟC ΜΕΘΟΔΙΚΟC” (“M[arco] Modio Asiático, médico metódico”) ubica al personaje en la Escuela Metódica de medicina, que surgió hacia el siglo I a. e. c. en reacción contra la Empírica o Racionalista y la Dogmática. Según Sexto Empírico, los metódicos tenían una perspectiva compatible con el escepticismo pirrónico pues no rechazaban de plano el conocimiento de la naturaleza como los empíricos, sino que evitaban emitir un juicio al respecto y buscaban el tratamiento para cada enfermedad. Véanse Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, ed. Julia Annas y Jonathan Barnes (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), lib. I, 236-241; Nancy G. Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 3-4; Robert James Hankinson, «The Growth of Medical Empiricism», en *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*, ed. Don Bates (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Vivian Nutton, *Ancient Medicine* (London: Routledge, 2004), cap. 13; Claire Crignon, Carsten Zelle, y Nunzio Allocca, *Medical Empiricism and Philosophy of Human Nature in the 17th and 18th Century* (Leiden - Boston: Brill, 2014).

126 “[...] to show my high esteem for the wisdom of the ancients”, Stukeley, *Of the Spleen*, sec. «To the Reader».

127 Stukeley incluiría un retrato suyo de aspecto romano en el frontispicio del *Itinerarium Curiosum* (1726) y otro con su apodo Chyndonax en la portada de *Stonehenge* (1740). Si se comprobara la identificación del autor con los metódicos, se podría indagar en la relación de esa perspectiva epistemológica con sus prácticas anticuarias que, según Momigliano, ofrecieron una respuesta al pirronismo histórico. Véase Arnaldo Momigliano, «Ancient History and the Antiquarian», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13, n.º 3/4 (1950): 295-304. Hasta el momento no encontré otras referencias de Stukeley a los metódicos para profundizar este planteo. Por otro lado, llama la atención que Blackmore en 1725 se refiriera a “[...] the unprofitable Sect of the *Methodists*, who relied upon Elaborate, Artificial Compositions of Plants and Drugs, more than on the Knowledge of Nature [...]”, Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*, 46.

128 El original griego es: “Μηδὲν εἰκῆ, μηδὲν ὑπεροπῶν”, Hippocrates, *Hippocrates*, trad. Wesley D. Smith, vol. VII (Epidemics), Loeb Classical Library L477 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 230-31 (Lib. VI, II. 12).

eran, además de invocación de autoridad, un llamado a la cautela. Como se verá, Stukeley quería demostrar que no había nada de azaroso ni accidental en la anatomía del bazo y que los antiguos, aunque no eran inherentemente superiores a los modernos, tenían conocimientos e intuiciones valiosos sobre el funcionamiento del microcosmos humano.

Una segunda clave de lectura se deriva de la elección de incluir el poema “The Spleen” de Anne Finch, el cual, decía Stukeley, “consideré necesario para ayudar a mi propia descripción de la enfermedad”¹²⁹. El autor seguramente conocía a la condesa, que había muerto en 1720, pues era amigo de su esposo, Heneage Finch, miembro de la Society of Antiquaries y la Society of Roman Knights. La decisión de incorporar estos versos permite encuadrar el interés que tenía su objeto de estudio en el contexto cultural de su época. La anatomía del bazo, que ocupaba la mayor parte del texto, se orientaba a dilucidar los misterios de esa enfermedad veleidosa que se extendía como una epidemia, especialmente entre las mujeres y los *scholars* como el propio autor.

3.4.3. Bazo curioso

Las primeras dieciséis secciones de *Of the Spleen* estaban dedicadas a dilucidar el enigma de la función del bazo. Para Stukeley, la idea de que fuera un órgano inútil o subsidiario era inaceptable porque se oponía a su noción de la naturaleza. Su recuperación de los clásicos estaba vinculada con la intención de responder a este problema y esto explica la preeminencia que le daba a Hipócrates¹³⁰. Stukeley reconocía que “los Antiguos no [tenían] más que un conocimiento escaso de la circulación de la sangre y ninguno sobre los conductos quilíferos”¹³¹. No obstante, sus opiniones, “si se las entiende correctamente, no [estaban] tan lejos de la verdad”¹³². Para explicar qué implicaba entenderlas correctamente, el médico-anticuario recurría a un saber erudito que no pretendía ser exhaustivo, sino que estaba al servicio de la retórica y de la elaboración de una historia natural del bazo que fuera coherente con su teoría¹³³.

La idea del bazo como un órgano inútil, subsidiario del hígado o como un mero contrapeso de éste, suponía que Dios, al crear al ser humano, había actuado de manera ingenua o azarosa y no de acuerdo a un diseño, donde cada parte tenía su función específica. El trabajo de Stukeley compartía

129 “[...] I judg’d necessary to help out my own description of the disease”, Stukeley, *Of the Spleen*, «To the Reader», s/n.

130 Hipócrates era el autor que Stukeley citaba más. Véase el Anexo A.

131 “The Ancients having but a slender notion of the circulation of the blood, and none of the chyliiferous ducts [...]”, Stukeley, *Of the Spleen*, 1.

132 “if rightly understood, [is] not far from the truth”, *Ibid.*, 2.

133 “[...] I esteem it supervacaneous, as well as it is ungrateful, to prefix a pompous introduction and specious show of reading, in rehearsal of all the opinions in writers upon this part, in order to indulge the vanity and ill-nature of pulling them in pieces. In the course of this lecture I shall only make use of the works of the learned to settle a true natural history of the part, and confirm my own sentiments, where I imagine they conduce to that purpose”, *Ibid.*, 3.

la preocupación de los filósofos naturales contemporáneos de combatir el ateísmo. Era “un ejercicio religioso, la defensa de un médico de la sabiduría absoluta de Dios”¹³⁴.

Nadie, ciertamente, que se haya al menos sumergido en la anatomía de un cuerpo animal y haya visto la apariencia asombrosa de inimitable belleza, diseño y artilugio a través de cada pieza minúscula y miembro de éste, podría imaginar que el bazo, jactándose de una preeminencia de estructura que, por lo menos, no es inferior a ningún otro en cuanto a su curiosidad, pudiera ser un trazo casual y una obra fortuita de la labor todopoderosa; sino que tiene grandes usos, iguales en dignidad y necesidad a cualquier otro. Y, sin embargo, cuántos grandes anatomistas, después de muchos sufrimientos y esfuerzos inútiles en su consideración, concluyen, como en un arrebató de pasión, que no tiene ninguna utilidad ni intención y que podría perfectamente haber sido omitido en la estructura animal¹³⁵.

Este pasaje recuerda a los argumentos de Richard Bentley contra el ateísmo citados más arriba. El estudio de Stukeley era un elogio del bazo (un “artilugio de la Naturaleza”¹³⁶, curioso¹³⁷ y bello¹³⁸) y de la divinidad que lo concibió. Según su teoría, el órgano actuaba como una esponja capaz de absorber sangre del sistema circulatorio y devolverla. Era un “auxiliar del corazón”, “un corazón para el estómago”¹³⁹. Esto le permitía actuar como una fuente de calor cuyo papel principal era el de “asistente del gran trabajo de la digestión o cocción del alimento en el estómago”¹⁴⁰. En este punto, los antiguos —y especialmente Hipócrates—, a pesar de no saber tanto de anatomía como los modernos, tenían un conocimiento más pleno del diseño divino. La digestión era el proceso más importante para la preservación del individuo,

[...] el principal resorte de la máquina maravillosa, correctamente llamada por Platón a partir de Hipócrates el *primum mobile*, aludiendo al imaginado primer agente de rotación del enorme orbe celestial. Esta no es una opinión nueva, sino una bastante vieja bien iniciada por los Antiguos pero ignorada por sus sucesores, especialmente los Modernos. El divino Hipócrates, a quien casi ninguna verdad le era desconocida, creía que el oficio del bazo era ayudar a la cocción mediante la remoción de la humedad superflua del estómago, de quien Aristóteles lo copió¹⁴¹.

134 Haycock, «William Stukeley», 2005, cap. 3.

135 “No one certainly that has but just dip’d into the anatomy of an animal body, and seen the amazing appearance of inimitable beauty, design and contrivance, thro’ every minutest piece and member thereof, would imagine the spleen, boasting of a preheminece of structure, at least that it is inferior to none in the curiosity thereof, should be as it were a casual stroke and fortuitous job of almighty workmanship; but that it has its great uses equal in dignity and necessity with any other. And yet how many good Anatomists, after much pains and useless toil in its consideration, have as in a passion, at last concluded, it had no use or intention at all, and might as well have been omitted in the animal frame”, Stukeley, *Of the Spleen*, 25.

136 “This contrivance in Nature [...]”, *Ibid.*, 19.

137 “[...] this curious organ [...]”, *Ibid.*, 31.

138 “Certainly if beauty be the first temptation to love, we cannot but have a particular affection for the spleen”, *Ibid.*, 2.

139 “[...] deputy to the heart [...] a heart to the stomach”, *Ibid.*, 37.

140 “[...] an assistant of the great business of digestion, or concoction of the aliment in the stomach [...]”, *Ibid.*, 31. Más adelante agregaba con respecto al calor: “The spleen must be said to officiate to the stomach by pouring in upon it as it swells in eating, a new quantity of blood, besides that deriv’d in the ordinary course of circulation, which is to procure the required heat and necessary juices in concoction”, *Ibid.*, 33. Otras funciones eran asistir al sistema linfático en la circulación del quilo (*Ibid.*, 30-31), mantener el equilibrio de los vasos sanguíneos y entre sólidos y líquidos (*Ibid.*, 49-58), y contribuir a la formación de bilis (*Ibid.*, 58-63).

En esta comparación entre la digestión y el *primum mobile* aparece la idea del cuerpo humano como un microcosmos análogo al macrocosmos celestial¹⁴². Los antecedentes de esta noción son bien conocidos¹⁴³. Stukeley le otorgaba un lugar relevante en *Of the Spleen*. En el *Praeloquium*, el flamante masón citaba a Hermes Trismegisto para establecer una comparación entre el universo y el microcosmos como templos del Dios inmortal¹⁴⁴. Esta categoría era útil para los médicos newtonianos porque, aun alejados de la concepción de un mundo cerrado¹⁴⁵, les permitía justificar la aplicación de las leyes del universo a los mecanismos fisiológicos¹⁴⁶. En *Of the Spleen*, si bien la

141 “[...] the main spring of the wonderful machine, rightly by *Plato* from *Hippocrates* call’d the *primum mobile*, alluding to the imagin’d first agent of the rotation of the huge celestial orbs. This is no new opinion, but rather an old one well started by the Ancients, but neglected by their successors, especially the Moderns. The divine *Hippocrates*, to whom scarce any truth was unknown, thought the office of the spleen was to help concoction, by drawing off the superfluous humidity from the stomach, whom *Aristotle* copies after”, Stukeley, *Of the Spleen*, 31.

142 Stukeley ya había adelantado la idea: “[...] the lower belly is the kitchen [...] of the first and great actions of the animal family or oeconomy, the storehouse and dispensary of the microcosm”, *Ibid.*, 2.

143 Véanse George Perrigo Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1922); Rudolf Allers, «Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus», *Traditio* 2 (1944): 319-407; Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, trad. Mario Domandi (1927; reimp., New York: Dover, 2000); Marjorie Hope Nicolson, *The Breaking of the Circle. Studies in the Effect of the «New Science» upon Seventeenth-Century Poetry* (Evanston: Northwestern University Press, 1950), cap. 1; Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966), 46-49; Angel A. Castellán, «Variaciones sobre la Cosmo-Antropología del Humanismo. (Del “microcosmos” al “microtheos”», *Anales de Historia Antigua y Medieval*, n.º 16 (1971): 189-280; Don Parry Norford, «Microcosm and Macrocosm in Seventeenth-Century Literature», *Journal of the History of Ideas* 38, n.º 3 (1977): 409-28; Paul D. McGlynn, «Microcosm and the Aesthetics of Eighteenth-Century British Literature», *Studies in English Literature, 1500-1900* 19, n.º 3 (1979): 363-85; Wouter J. Hanegraaff, ed., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Leiden - Boston: Brill, 2006), 275-79, entrada «Correspondences»; David Tomíček, «On the Subject of Microcosm in Czech Medical Literature of the 16th Century», *Anthropologie (1962-)* 48, n.º 2 (2010): 185-88.

144 “Mundus universus est Dei immortalis templum, ait *Trismegistus*, at microcosmus ejusdem adytum sacratius & penetrabile”, Stukeley, *Of the Spleen*, sec. «Praeloquium», s/n. Sobre Trismegisto, véanse Antoine Faivre, *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus* (Grand Rapids: Phanes Press, 1995); Florian Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2007). Sobre su relación con la francmasonería, véanse Yates, *El iluminismo rosacruz*, 261; David Stevenson, *The Origins of Freemasonry: Scotland’s Century, 1590-1710* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), cap. 5; Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, 121. Con respecto a la medicina, véase Nancy G. Siraisi, «Hermes Among the Physicians», en *Das Ende des Hermetismus: historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance: Dokumentation und Analyse der Debatten um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon, (1567-1614)*, ed. Martin Mulsow (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 189-212. Stukeley tenía en su biblioteca el *Corpus Hermeticum* y el *De rebus sacris ecclesiasticis exercitationes* donde Isaac Casaubon probaba que era apócrifo. No obstante, la idea de una *prisca theologia* sería un fundamento clave para la teoría de Stukeley sobre los druidas. Véanse Samuel Paterson, *A Catalogue of the Genuine Library of Books, In Print and Manuscript, and Collection of Prints and Drawings of the late Revd. and Learned William Stukeley, M. D.* (London, 1766); Piggott, «William Stukeley: New Facts and an Old Forgery», 117-18.

145 Según la expresión de Alexandre Koyré en su clásico *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957).

146 En su lección inaugural en Leiden, Archibald Pitcairn sostuvo que los médicos debían imitar el método de los astrónomos pues en definitiva los cuerpos menores están sujetos a las mismas leyes que los celestiales: “neque fas sit existimare corpora minora quae Medici contemplatur iis legibus esse subjecta quas Astronomi in majoribus illis deprehendunt?”, Archibald Pitcairn, *Oratio, Quâ Ostenditur Medicinam Ab Omni Philosophorum Sectâ Esse Liberam* (Leiden: Abraham Elzevier, 1692), 17; hay traducción inglesa: Archibald Pitcairn, *The Whole Works of Dr. Archibald Pitcairn*, trad. John Theophilus Desaguliers y George Sewell, 2.ª ed. (1715; reimp., E. Curll, 1727), 12-13. Véanse Cunningham, «Sydenham versus Newton», 89; Mark Harrison, «From Medical Astrology to Medical Astronomy: Sol-Lunar and Planetary Theories of Disease in British Medicine, c. 1700-1850», *The British Journal for the History of Science* 33, n.º 1 (2000): 25-48; Haycock, «William Stukeley», 2005, cap. 3.

referencia hermética evocaba los sentidos esotéricos del microcosmos, no había una especulación acerca de las correspondencias con los astros ni de la influencia del sol y la luna en el cuerpo humano, como en el *De Imperio Solis ac Lunae in Corpora Humana* (1708) de Richard Mead¹⁴⁷. Las opiniones de Stukeley al respecto pueden comprenderse mejor a partir de un manuscrito en el que trabajó contemporáneamente a *Of the Spleen*, entre 1717 y 1734¹⁴⁸. Es probable que, al igual que su mentor y colega, creyera que los movimientos del macrocosmos causaban efectos en el ánimo o los cuerpos de las personas¹⁴⁹. Sin embargo, en ese documento también afirmaba que la analogía era un método valioso para el razonamiento filosófico¹⁵⁰. Así, por ejemplo, sostenía que la economía animal estaba compuesta de sólidos y líquidos igual que el globo terráqueo, pues ambos eran obra de la misma mano omnipotente y respondían a las mismas leyes¹⁵¹. Del mismo modo, “el descubrimiento inmortal de Newton”, el efecto de la gravedad y la aproximación de la luna sobre las mareas, era análogo a la dilatación y contracción de los ventrículos del corazón para regular el flujo sanguíneo¹⁵². En *Of the Spleen*, la relación entre la digestión y el *primum mobile* pretendía destacar la relevancia de aquel proceso fisiológico para la vida y el papel que desempeñaba el bazo en la economía animal, entendida como una “máquina maravillosa”, un sistema coherente diseñado por la divinidad.

Por otro lado, la alusión a Platón y a la omnisciencia de Hipócrates remite a la idea — compartida por otros contemporáneos, como Isaac Newton— de una *prisca sapientia* perdida u olvidada que era preciso recuperar¹⁵³. Esto no implicaba, como para los defensores de los antiguos

147 Harrison, «From Medical Astrology to Medical Astronomy», 29-32.

148 William Stukeley, «The Creation. Music of the Spheres. K[ing] S[olomon's] Temple. Micro- and Macrocosm Compared, &c.» (Freemason's Hall Archive, 1734 de 1717), MS 1130 STU fol. Sobre este manuscrito, véase también Haycock, «William Stukeley», 2005, cap. 3.

149 El interés astrológico de Stukeley en relación con la medicina se aprecia especialmente en unas hojas sin numerar hacia el final de «The Creation». Una de ellas tiene una carta astral (titulada “Genethliacal Revolutions of Saturn”) con los movimientos de Saturno entre 1687 (año de su nacimiento) y 1717 (año de su primera mudanza a Londres) y una nota que destaca su melancolía antes de que su padre consintiera enviarlo a la universidad: “for some time before & after ☿ I was very melancholy and uneasy, w[i]ch my fa[ther] took notice of, with uneasyness. I took a thorough distaste to the active tho' lucrative business of the Law, upon which my fa[ther] resolv'd to send me to the University”. El signo ☿, que en astrología remite al aspecto de oposición, se refiere en este caso al año 1702, cuando Stukeley, dice, “took fancy to Physick”. En otra hoja, en cambio, registra “The passage of the moon during my wifes fatal illness, august 1737” y señala la correspondencia de los síntomas de su esposa con el progreso de la luna a través de los signos del zodiaco.

150 “In meditating upon the Works of Nature I have often been induced to think, that an analogical Method of Reasoning proves of admirable use in the invention of Philosophical Truths”, *Ibid.*, 126.

151 “the Animal Oeconomy [...] consists of two parts, solid & fluid, just as the vast Globe of the Earth. Both the Work of his Omnipotent hand & subject to much the same Laws”, *Ibid.*, 127.

152 “[...] the Newtonian immortal Invention [...]”, *Ibid.*

153 De la extensa bibliografía sobre las nociones de *prisca sapientia* y *prisca theologia*, véanse Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*; las precisiones de Martin Mulrow, «Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism», *Journal of the History of Ideas* 65, n.º 1 (2004): 1-13; y la entrada «Tradition» en Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 1126-27. Sobre Newton, véase Iliffe, *Priest of Nature*, cap. 6. Sobre la recuperación del saber antiguo en la anatomía, véase Cunningham, *The Anatomical Renaissance*. Sobre la noción en otras obras de Stukeley, Haycock, «William Stukeley», 2005, cap. 6.

en la Batalla de los Libros, una reivindicación de los clásicos como la única fuente de conocimiento ni como pináculo del saber al cual sólo podía seguir la degeneración. La particularidad se aprecia mejor en un pasaje posterior.

El entusiasmo con el que hago esto se debe a la oportunidad que me fue otorgada ante este especioso y erudito auditorio de revivir algunas viejas nociones de nuestros predecesores que estuvieron más cerca de la verdad, aunque sus razones, como eran entendidas comúnmente, no eran tan adecuadas a los principios genuinos de la Naturaleza, según nos indican las investigaciones posteriores y la filosofía mejorada. Admiremos, sin embargo, la perspicacia de los venerables sabios de nuestra disciplina, que ciertamente conocieron excelentes tratamientos con remedios para enfermedades que no podían explicar tan bien como nosotros; y que nuestra ambición y gloria sea seguir su huella y mejorar a partir de ellos para el beneficio de la humanidad y el honor del arte de curar. *Drelincourt* en sus *Epimetra* da buenas razones para creer que los Antiguos verdaderamente sabían muchos secretos de la anatomía y la medicina que los tiempos posteriores han reclamado como descubrimientos suyos. No obstante, propongámonos aumentar las existencias y el sagrado *depositum* que han dejado en nuestras manos, y rescatar al cuerpo humano, ese milagro de la naturaleza audaz como lo llama *Zoroastro*, de sus dolencias y enfermedades concomitantes¹⁵⁴.

Stukeley hablaba de unas “viejas nociones” de los predecesores que estaban “más cerca de la verdad” y que era preciso “revivir”, pero eso lo asociaba claramente a un proyecto de superación, que remitía a los ideales de Bacon y la Royal Society: “mejorar a partir de ellos para el beneficio de la humanidad”. La oración final era una muestra elocuente de esta fusión de lo viejo y lo nuevo porque retomaba la idea del hombre como “milagro de la naturaleza audaz”, procedente de los *Oráculos Caldeos*¹⁵⁵ atribuidos a Zoroastro, para expresar una concepción moderna del conocimiento como acumulación: un *depositum* que puede ser incrementado para curar mejor. La recuperación de la *prisca sapientia* se ubicaba en un horizonte de mejoramiento que, entre otras cosas, podía ayudar a superar la epidemia de vapores.

3.4.4. *El mal del bazo*

El otro enigma que abordaba Stukeley en su tratado era el que había planteado Anne Finch: “¿Qué eres tú, *spleen*?”. A la luz de la inclusión de este poema al principio del texto, todo el estudio del bazo puede ser leído como un medio para dilucidar los misterios de “la enfermedad de moda llamada los vapores”¹⁵⁶ a la cual estaba dedicada la sección final. El caso de Finch era un ejemplo

154 “The alacrity with which I do it, is owing to the opportunity afforded me before this specious and learned Auditory, of reviving some old notions of our predecessors which were nearest to the truth, tho’ their reasons, as commonly understood, were not so adequate to the genuine principles of Nature, which after-researches and improv’d philosophy will dictate us. Let us notwithstanding admire the penetration of the venerable sages of our faculty, who certainly had excellent courses of remedies and distempers they could not so well account as we; and let it be our ambition and glory to pursue their track, and improve upon them for the benefit of mankind, and honor of the healing art. *Drelincourt* in his *Epimetra* gives good reason to believe the Ancients really knew many secrets in anatomy and physic which after-ages have claim’d as their invention; however let us endeavor to advance the stock and sacred *depositum* they have left in our hands, and rescue the human fabric, that miracle of bold nature as *Zoroaster* calls it, from its concomitant infirmities and diseases”, Stukeley, *Of the Spleen*, 28.

155 fr. 106, Francisco García Bazán, ed., *Oráculos Caldeos* (Madrid: Gredos, 1991), 82.

156 “[...] that the modish disease call’d the vapors [...]”, Stukeley, *Of the Spleen*, 25.

de que, como afirmaría luego el médico, el *spleen* atacaba especialmente a “eruditos y personas del bello sexo más eminentes por ingenio y buen juicio”¹⁵⁷.

Stukeley estaba convencido de que ni los antiguos ni los modernos habían entendido la verdadera razón del mal¹⁵⁸. Si el bazo no era un órgano inútil o accesorio, sino el responsable de la conservación del equilibrio, “como una corte del almirantazgo dentro nuestro; como la luna para nuestro globo es soberano de los mares, dando movimiento saludable, regular y constante al elemento líquido”, ante alguna falla en él, “grandes trastornos [debían] suceder a través de toda la economía”¹⁵⁹. Para Stukeley, el *spleen* era un desequilibrio que procedía del mal funcionamiento del bazo que, por su relevancia y sus múltiples comunicaciones con órganos distantes, desencadenaba una amplia variedad de síntomas, “una *hidra* histérica”¹⁶⁰, que le daba a la enfermedad el carácter proteico al que aludía Finch. El médico se alejaba de la explicación neurológica de Willis y, en cambio, definía a los vapores como “un relajamiento de la acción tónica del bazo, ya sea por cualquier trastorno o defecto en el mismo, o unido a un relajamiento universal de la *compages* [estructura] vascular o de los sólidos en general, causante o causado”¹⁶¹. Su efecto era “una suerte de vida a medias, acompañada de los mayores abatimiento y desesperanza respecto de las posibilidades de alivio”¹⁶².

Al recuperar la centralidad de la víscera esplénica, Stukeley presentaba su teoría como una vuelta a la vida de la sabiduría de los clásicos, pero traducida al lenguaje de la medicina moderna. Ellos también habían destacado la relevancia del bazo

[...] en este complejo mal, llamado por los antiguos melancolía o bilis negra, la cual suponían que se acumulaba en ese órgano y requería evacuación o volatilización para convertirse nuevamente en sangre buena y adecuada para la nutrición y otras funciones del cuerpo. Deducían esta idea de la inspección, al encontrar generalmente el bazo en este caso muy inflamado y relleno de sangre espesa e inactiva. Creían que la bilis amarilla o auténtica era de un carácter seco y caliente, esta bilis negra o líquido melancólico era frío o húmedo; lo cual quería decir que en esta circunstancia la sangre tenía una impureza, pobreza y humedad excesivas, y que carecía en gran medida del fuego que madura todas las cosas¹⁶³.

157 “[...] scholars and persons of the soft sext most eminent for wit and good sense”, Ibid.

158 “[...] in case the doctrine we have advanc’d be founded upon truth, the whole hysteric theory must be fetch’d from a somewhat different source than has hitherto generally obtain’d. Therefore I may perhaps more easily bespeak your curiosity whilst as concisely as possible I only pretend to trace out a great scheme of what may be said upon this disease, which both ancients and moderns have attributed to the part, but, as far as I guess, not perfectly apprehended the reason”, Ibid., 64.

159 “[...] like a court of admiralty within us; as the moon to our globe is sovereign of the seas, giving motion salutary, regular and constant to the fluid element. [...] great disorders must ensue thro’out the whole economy”, Ibid. La alusión a la luna aquí es metafórica y, nuevamente, la comparación macrocósmica tiene una intención funcional.

160 “an hysteric *hydra*”, Ibid., 65.

161 “[...] a relaxation of the tonic action of the spleen, whether from any proper disorder or defect in it self, or whether join’d with an universal relaxation of the vascular *compages* or solids in general, whether causing or caused”, Ibid.

162 “[...] a sort of half life, and accompany’d with the utmost despondence and despair of relief”, Ibid.

163 “[...] in this complex malady, by the ancients call’d melancholy or black bile, which they suppos’d heaped up in the part, and wanted evacuation or volatilisation, so as to become good blood again, and fir for nutrition and other

La explicación de los antiguos era inadecuada, pero partía de una observación empírica que Stukeley estimaba correcta. “Ellos vieron la verdad claramente, aunque por su término refrigeración en nuestra forma de hablar actual se entiende relajamiento, una inactividad de la circulación y *viscosidad* de la sangre”¹⁶⁴.

Esta revalorización del saber antiguo se observa una vez más cuando Stukeley trataba la frecuencia de los vapores entre los estudiosos. Para ello, recurría a una sucesión de fuentes clásicas que reproducían el tópico de la melancolía asociada con el genio. Luego del célebre *Problema XXX.I*, intercalaba citas de Homero, Rutilio Namaciano, Virgilio y Ovidio que le permitían deslizar una comparación entre la inspiración falsa de las pitonisas y la de los profetas modernos:

Me imagino lo mismo de las sibilas y las profetas, de los coribantes bailarines, las gozosas bacantes y los sacerdotes en general, quienes por su estilo de vida secreto y silencioso cayeron en esta calamidad, como nuestros modernos cartujos, eremitas, monjes, derviches, etc. Así es que cuando llegaban a ejercer sus oficios, estaban forzados a ponerse borrachos y locos, y todas sus acciones y sus discursos extravagantes eran tomados por furia e inspiración sagradas. Era ese momento en que ofrecían oráculos y era cuando se creían, o vulgarmente se pensaba que estaban, poseídos por un espíritu sobrenatural de sabiduría y adivinación. Y no hace mucho hemos visto algo muy parecido a esto en Inglaterra¹⁶⁵.

Esta alusión al pasado reciente de Inglaterra remite a la proliferación del entusiasmo religioso, ya abordada en los capítulos anteriores. Esto conduce al tercer aspecto a analizar: la percepción de una epidemia de los vapores. En esto, el autor coincidía con la mencionada observación del “certero *Sydenham*” de que ese mal constituía “la mitad de las enfermedades crónicas”¹⁶⁶. Stukeley, como tantos otros médicos antes y después de él, asociaba el *spleen* con la intemperancia.

Para decirlo en pocas palabras, la causa de los vapores es falta de acción o demasiada pasión: la mente y el cuerpo unen esfuerzos en su propio derrocamiento; cualquier cosa que depaupere la sangre, desgaste los espíritus y por algún tiempo venza tanto la verdadera proporción como la armonía entre sólidos y líquidos que es mantenida por el bazo. Por ejemplo, una vida perezosa e indolente, pasar demasiado tiempo en la cama, un aire estancado, pantanoso y salado, fiebres pesadas u otras enfermedades, hemorragias, beber demasiada agua especialmente en invierno,

functions of the body. This notion they deriv'd from inspection, finding generally the spleen in this case much swell'd and stuffed with thick unactive blood. The yellow or true bile they thought of a dry and hot temper, this black bile or melancholic juice was cold or moist; meaning that in this circumstance the blood was of an undue crassitude, poverty and humidity, and wanted much of the fire which ripens all things”, *Ibid.*

164 “[...] they saw the truth plainly, tho' by their term of refrigeration is meant relaxation, in our later way of speaking, an inactivity of the circulation, and *lensor* of the blood”, *Ibid.*

165 “I imagine the same of the Sybils and Prophetesses, of the dancing Corybantes, the revelling Bacchinalians, &c. and Priests in general, who from their secret and silent way of life fell into this calamity, as our modern Carthusians, Hermits, Monks, Dervis, &c. So that when they came to exercise their offices, they were forc'd to make themselves drunk and mad, and all their extravagant actions and speeches were taken for sacred fury and inspiration. Then was the time they gave oracles, then they fancy'd themselves, or where thought to be, possess'd with a supernatural spirit of wisdom and foresight. And not long since have we seen somewhat very like this in *England*”, *Ibid.*, 67.

166 “The hysteric malady, says the accurate *Sydenham*, makes up one half of chronical diseases [...]”, *Ibid.*, 73.

mediana edad y un ingenio penetrante, pues un genio lento y moderado raramente incurre en este exceso¹⁶⁷.

Un “ingenio penetrante” o “demasiado estudio, especialmente sobre un tema”¹⁶⁸ causaban la melancolía tanto de *wits* como *scholars*. Además, la proliferación contemporánea de ese trastorno se debía al reciente estilo de vida sedentario de las élites.

Por cierto, es bastante notorio hasta qué punto ha ganado terreno el tren de males históricos desde que cayó en desuso la actividad en ambos sexos, la cual, junto con la alegría, es un gran método de prevenir y curar los vapores. Las ruedas de la vida se oxidan sin movimiento continuo y la muerte no es otra cosa que el cese del movimiento. No han pasado más de cien años desde que toda la excelencia se ponía principalmente en el ejercicio, las proezas de armas y las pruebas de fuerza, y la mayoría de nuestros entretenimientos eran de ese tipo. Pero ahora no tenemos nada parecido a eso, salvo la cacería y las carreras de caballos. Dejar el campo por las ciudades y los grandes pueblos, las casas de café y el control doméstico de los negocios, nuestra vida tranquila y nuestros excesos, en conjunto, han preparado una abundante cosecha de estos trastornos. El remedio, por lo tanto, es obvio, y sin la concurrencia de la alegría, el ejercicio, el aire libre y la conversación, toda medicina es impotente¹⁶⁹.

El pasaje remite al cambio cultural de la élite inglesa que, durante el siglo XVII, había reemplazado los atributos de prestigio vinculados con su rol militar por los placeres de la vida urbana. Sin embargo, es preciso destacar que Stukeley no restringía los vapores a Inglaterra. En cambio, recurría a testimonios de médicos extranjeros para mencionar, primero, que esos males “son endémicos en Venecia, Padua y en cualquier zona acuática, de donde deriva el hábito melancólico y taciturno de esa gente”¹⁷⁰ y, luego, que “los habitantes de Marsella están sujetos al *spleen* por su destreza marina”¹⁷¹.

Por último, con respecto a los métodos para prevenir y curar los vapores, los autores clásicos también tenían enseñanzas que valía la pena recuperar. Stukeley insistía en la idea del bazo como sede de la risa, pues “los antiguos tenían una razón más que metafórica para asignarle a este órgano

167 “[...] to point out in a few words the causes of the vapors, ‘tis want of action or too much passion, the mind and body join hands in their own overthrow; any thing that depauperates the blood, wastes the spirits, that for some time together defeats the true proportion and harmony between solids and fluids, which is maintain’d by the spleen. Such are a lazy indolent life, lying too long in bed, a stagnating, marshy, saline air, tedious fevers and other diseases, haemorrhages, drinking too much water especially in winter, middle age and a peircing [sic] wit, for a slow and temperate *genius* seldom runs into this excess”, *Ibid.*, 66.

168 “Too much study, especially upon one topic [...]”, *Ibid.*

169 “Indeed it’s notorious enough how the hysteric train of illls has gain’d ground, since action in both sexes is disus’d, which with chearfulness is one great method of preventing and curing the vapors. The wheels of life grow rusty without continual motion, and death is no other than a cessation of motion. ‘Tis not above a hundred years ago since all excellence was chiefly plac’d in exercise, feats of arms and tryals of strength, and most of our diversions were of that sort; but now we have no appearance thereof but hunting and horse-races. Our leaving the country for cities and great towns, coffeeshouses and domestic track of business, our sedate life and excesses together, have prepar’d a plentiful harvest of theses disorders. The remedy therefore is obvious; and without the concurrence of chearfulness, exercise, open air and conversation, all medicine is impotent”, *Ibid.*, 73.

170 “[...] are endemical at *Venice, Padua*, and thereabouts in that watery situation, whence the melancholic sullen habit of those people [...]”, *Ibid.* La observación se la atribuye a Roderigo de Fonseca

171 “[...] the people of *Marseilles* are subject to the spleen for their marine scite”, *Ibid.* La observación se la atribuye a Nicolas Chesneau.

el honor de la alegría y la jovialidad, la salud y el amor, etc.” ya que “un ataque de risa a menudo ha curado un ataque de *spleen*”¹⁷². Por eso, sabiamente “nuestros ancestros tenían a sus bufones para entretenerlos en la cena, para hacerlos reír y digerir bien”. Esto era “todo lo contrario a las casas religiosas y los *colleges*, donde la Biblia se lee absurdamente durante las comidas y un recato superfluo del semblante los prepara para todas las enfermedades de un bazo inactivo”¹⁷³. A esto se sumaban luego recomendaciones a favor del ejercicio físico moderado, el uso de eméticos, diuréticos y laxantes, y la flebotomía.

Por otro lado, si bien para Stukeley la indulgencia excesiva en los deleites urbanos podía ser una causa de los vapores, había otras comodidades modernas con posibles efectos benéficos. Tal era el caso de las aguas termales en las ciudades spa que se multiplicaron a partir de la Restauración¹⁷⁴. Por cierto, éstas no eran una novedad reciente, sino otra evocación del pasado latino de moda en la Inglaterra augusta. De hecho, en el siglo I, Areteo de Capadocia había hablado de los beneficios de los baños en el tratamiento de la melancolía¹⁷⁵. Entre las ciudades spa inglesas la más prominente era Bath, sede de unos antiguos baños romanos en Somerset, pero también había otros centros como Tunbridge Wells, en Kent y Stamford, en Lincolnshire, donde Stukeley sería vicario algunos años más tarde. Estos dos se caracterizaban por tener manantiales de aguas ferruginosas que eran las que recomendaba el médico por sus efectos diuréticos y astringentes¹⁷⁶. No obstante, estos espacios tenían otras ventajas aparte de las fisiológicas:

Además, al frecuentar estos lugares puede esperarse un beneficio no menor de la compañía, la variedad de la vida, la conversación, el ejercicio, el aire y la mente liberada de las preocupaciones y los negocios, la música, los bailes y otros entretenimientos. La mesa de té de las damas ahora es oportuna¹⁷⁷.

172 “[...] the ancients had a more than metaphorical reason to assign this part the honor of mirth and jollity, health and love, &c. [...] A fit log laughter has often cur'd a fit of the spleen”, *Ibid.*, 72.

173 “Wisely therefore did our ancestor keep their jesters to entertain them at dinner, to make ‘em laugh and digest well [...] Quite contrary to the practice in religious houses, colleges, where the scripture is preposterously read at meal-times, and a superfluous demureness of countenance prepares them for all the diseases of an inactive spleen”, *Ibid.*, 73.

174 Véanse Phyllis May Hembry, *The English Spa, 1560-1815: A Social History* (London: Fairleigh Dickinson University Press, 1990); Peter Borsay, «Health and Leisure Resorts, 1700-1840», en *The Cambridge Urban History of Britain*, ed. Peter Clark, vol. II: 1540-1840 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 775-803.

175 Véase Areteo de Capadocia, *Opera Omnia*, ed. Karl G. Kühn, vol. 24, *Medicorum graecorum opera quae exstant* (Leipzig: Carl Cnobloch, 1828), 321; Starobinski, *La tinta de la melancolía*, 34-35.

176 “[...] Spaw [sic] waters now claim their place, especially the chalybeate, which open the urinary passages, disunite the feculent accretions of the blood, and by their styplicity constringe and strengthen the tonic disposition of the fibres, beside the great heat procur'd therefrom and many other advantages [...]”, Stukeley, *Of the Spleen*, 81. Dorothy Osborne había visitado las aguas de Epsom, Turnbridge Wells y Barnet, Hintz, *An Audience of One*, 133.

177 “Moreover by frequenting these places not little benefit is to be expected from the company, variety of life, conversation, exercise, air, and mind disembarass'd from cares and business, the music, balls, and other entertainments. The ladies tea-table now is seasonable”, Stukeley, *Of the Spleen*, 81.

En este punto, Stukeley coincidía con Anne Finch, quien le había dedicado un poema a las termas de Turnbridge Wells, donde desestimaba la capacidad de la filosofía moral para curar el *spleen* y, en cambio, elogiaba el efecto recreativo del spa¹⁷⁸.

De modo que, para responder al enigma de las causas y curas de los vapores, aquella aparente epidemia de la Inglaterra contemporánea, Stukeley recurría a los antiguos. Eso le permitía legitimar su propia teoría y poner distancia con aquellas prácticas cotidianas que hacían a los modernos más propensos al *spleen*. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía con William Temple, Stukeley no desconfiaba de la medicina de sus tiempos ni dudaba en recomendar los beneficios de la sociabilidad de los spas y otros ámbitos de moda. A continuación, el caso de Richard Blackmore permitirá ver otra posición también favorable a los modernos, pero a partir de una relación distinta con los antiguos.

3.5. Richard Blackmore: el poeta y la clínica del *spleen*

3.5.1. Un poeta moderno

Richard Blackmore nació en 1654 en Corsham, Wiltshire, cerca de Bath¹⁷⁹. Hijo de un abogado adinerado, estudió en la Westminster School y luego en el St. Edmund Hall de Oxford, donde obtuvo su bachillerato en 1674 y su maestría en 1676. Permaneció allí como tutor y, posiblemente, como director de una escuela hasta 1682 cuando, luego de la muerte de su padre, emprendió un viaje por Francia, Ginebra, Italia, Alemania y los Países Bajos. En 1684, obtuvo su

178 "Fragment at Turnbridge-Wells", en Finch, *Miscellany Poems*, 229-30. El poema criticaba la capacidad de la filosofía moral de curar el *spleen*: "Ere Seneca, or Epictetus / With all their serious Admonitions, / Can[?t?], for the *Spleen*, prove good Physicians. The Heart's unruly Palpitation / Will not be laid by a Quotation" y, luego, celebraba el efecto recreativo de las termas: "At Turnbrige let us still be Drinking, / Though 'tis th' *Antipodes* to Thinking [...] Yet these, and not sententious Papers, / Must brighten Life, and cure the Vapours, &c."

179 La siguiente síntesis biográfica fue elaborada a partir de Samuel Johnson, «Blackmore», en *Lives of the English Poets* (1781; reimp., Oxford: Clarendon Press, 1905), 235-56; William Munk, *The Roll of the Royal College of Physicians of London*, vol. I, 1518 to 1700 (London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1861), 431-32; Thomas Noxon Toomey, «Sir Richard Blackmore, M. D. (1653-1729). An Account of his Life and Writings Drawn from Original Records not Known to his Earlier Biographers», *Annals of Medical History* IV (1922): 180-88; Benjamin Boyce, «The Dispensary, Sir Richard Blackmore, and the Captain of the Wits», *The Review of English Studies* 14, n.º 56 (1938): 453-58; E. Hudson Long, «Notes on Sir Richard Blackmore», *Modern Language Notes* 58, n.º 8 (1943): 585-89; Albert Rosenberg, *Sir Richard Blackmore. A Poet and Physician of the Augustan Age* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1953); Elizabeth Lane Furdell, «The Medical Personnel at the Court of Queen Anne», *The Historian* 48, n.º 3 (1986): 412-29; Flavio Gregori, «Blackmore, Sir Richard (1654–1729), physician and writer», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford University Press, 2009), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/2528>; Martin Duke, «Sir Richard Blackmore (1654–1729)», *Journal of Medical Biography* 20, n.º 2 (1 de mayo de 2012): 86-87.

doctorado en la prestigiosa Universidad de Padua, cuya tradición educativa hacía énfasis en la filosofía natural aristotélica y las lecciones en el teatro anatómico¹⁸⁰.

Esa formación no le garantizó un alta estima por los clásicos, sino todo lo contrario¹⁸¹. Por ejemplo, de Aristóteles diría que su “sistema mal organizado, no sustentado ni en la razón ni en el experimento, tuvo la buena fortuna de convertirse en la filosofía de moda” y que, cuando “los errores de esta filosofía vulgar y descuidada fueron admitidos en los colegios de los esculapios y se mezclaron con sus concepciones, corrompieron y pervirtieron la simplicidad del arte de la medicina”¹⁸². En Oxford, Blackmore había conocido a Thomas Sydenham. Según una anécdota relatada por sir Richard y repetida frecuentemente por los biógrafos del “Hipócrates inglés”, el joven estudiante le preguntó al maestro “qué libros debía leer para prepararme para el oficio [de médico], y [él] respondió: ‘*Don Quijote*, es un muy buen libro; yo todavía lo leo”¹⁸³. Blackmore compartía con Sydenham una preferencia por la experiencia y la práctica por sobre la formación erudita: “aunque los estudiantes nunca lean otro autor de medicina más que los que escribieron en los últimos dos siglos, no les va a hacer falta ningún escritor más viejo para convertirse en médicos consumados”¹⁸⁴.

En 1685, Blackmore se casó con Mary Adams, quien tenía vínculos con los Verney, una familia antigua de la *gentry* que probablemente haya ayudado a Richard en su carrera. De hecho, en 1687 fue admitido como *fellow* en el Royal College of Physicians, a sólo dos años de haber comenzado a ejercer el oficio. Sin embargo, sus relaciones con las autoridades de la corporación fueron tensas. La confrontación mayor fue en 1695 por el proyecto de crear un dispensario para proveer medicamentos gratuitos a los pobres de Londres. El College buscaba, de este modo,

180 Sobre la escuela de Padua, véanse Jerome J. Bylebyl, «The School of Padua: Humanistic Medicine in the Sixteenth Century», en *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century*, ed. Charles Webster (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 335-70; Filippo Salvatore, *Antichi e Moderni in Italia nel Seicento* (Montreal: Guernica, 1987); Regina Andrés Rebollo, «A Escola Médica de Pádua: medicina e filosofia no período moderno», *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 17, n.º 2 (junio de 2010); Iolanda Ventura, «Le lezioni inaugurali dei corsi di medicina dell'Ateneo di Padova tra Seicento e Settecento: appunti per una indagine tipologica», *Quaderni per la storia della Università di Padova* 46 (2013): 182-220.

181 Johnson, quien admitía no haber leído los libros de medicina de Blackmore, decía que “By the transient glances which I have thrown upon them I have observed an affected contempt of the Ancients, and a supercilious derision of transmitted knowledge”, Johnson, «Blackmore», 250.

182 “[...] *Aristotle's* ill-managed System, supported neither by Reason nor Experiment, had the good Fortune to become the Philosophy in Fashion [...]: and now the Errors of this crude and lazy Philosophy being admitted into the *Æsculapian* Colleges, and mingling with their Conceptions, corrupted and depraved the Simplicity of the Art of Physick [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, viii-ix.

183 “[...] what Books I should read to qualify me for Practice, he replied, *Read Don Quixot, it is a very good Book, I read it still*”, Richard Blackmore, *A Treatise Upon the Small-Pox, in In Two Parts* (London: John Clark, 1723), xi. La anécdota fue repetida por Johnson, «Blackmore», 236. Véanse también Joseph Frank Payne, *Thomas Sydenham* (London: T. Fisher Unwin, 1900), 191-92; Noxon Toomey, «Sir Richard Blackmore», 181; Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*, 185; Simonazzi, *La malattia inglese*, 265-66.

184 “[...] though Students should never read any Authors in Physick, but those that wrote in the Two last Centuries, they would want however no elder Writers to make them accomplished Physicians”, Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*, vii.

mejorar su imagen pública y perjudicar a los boticarios. Blackmore integró la facción que se oponía al dispensario¹⁸⁵. La disputa tenía que ver, en parte, con las relaciones que Blackmore y otros médicos tenían con algunos boticarios, pero además era una nueva instancia del conflicto entre antiguos y modernos dentro de la corporación¹⁸⁶.

Como varios de los miembros admitidos bajo el estatuto de Jacobo, Blackmore también era un moderno, pero su forma de serlo era diferente a la de Stukeley. Por cierto, ambos provenían de familias de clase media, eran hijos de abogados del interior de Inglaterra que se mudaron a Londres y ascendieron en la escala social gracias a sus méritos y sus buenos contactos. Los dos frecuentaron los espacios de sociabilidad de moda. Para escándalo de los miembros más tradicionalistas del College of Physicians, Blackmore atendía pacientes en las casas de café igual que los empíricos¹⁸⁷. Ambos médicos también compartían una valoración positiva por la experiencia y confiaban en las observaciones anatómicas recientes, incluso si contradecían las enseñanzas de los antiguos. No obstante, Blackmore mostraba un desprecio profundo hacia el trabajo erudito. Hablando sobre los comentaristas de Hipócrates, decía:

Es cierto que algunas personas, tristemente desprovistas de una cabeza para argumentar y de las mejoras modernas, adquiridas mediante la razón y la experiencia, pero con la esperanza de ser considerados grandes eruditos, se esfuerzan por enriquecerse con el polvo y las telarañas venerables recolectados con inmenso trabajo de los volúmenes en descomposición de algunos médicos antiguos; y piensan que brillarán en la oscuridad, como la madera podrida o la carne corrupta, entre autores oscuros y obsoletos, casi enterrados en el olvido [...] ¹⁸⁸.

Sobre los traductores y comentaristas de los antiguos, agregaba: “detesto los aires altaneros, la afectación ostentosa y la pedantería dogmática que tan a menudo acompaña a ésta, la más baja clase de los eruditos”¹⁸⁹. Por otro lado, a diferencia de Stukeley, Blackmore nunca fue miembro de la Royal Society y, a menudo, expresaba su desconfianza hacia la aplicación de sistemas filosóficos a la medicina. En 1697 contaba que, aunque alguna vez estuvo “enamorado del sistema cartesiano”, para entonces estaba “tan enemistado con todas las hipótesis de filosofía, y todas las doctrinas de

185 Sobre este episodio, véanse Boyce, «The Dispensary, Sir Richard Blackmore, and the Captain of the Wits»; Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*, 233-40.

186 Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*, cap. 6.

187 Ibid., 215.

188 “It is true, some Persons, unhappily destitute of an arguing Head, and modern Improvements, acquired by Reason and Experience, in hopes however of being accounted great Scholars, strive to enrich themselves by the venerable Dust and Cobwebs collected with immense Labour, from the mouldring Volumes of ancient Physicians; and think they shall shine in the Dark, like putrified Wood, or corrupt Flesh, among obscure and obsolete Authors, almost buried in Oblivion [...]”, Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*, vi-vii. En 1726 se expresaba en términos similares en el prefacio de otra obra, y se burlaba de quienes “become skilful Antiquaries in the old Monuments of the Schools, the broken Fragments of obsolete Writers, and the Ruins of Learning”, Richard Blackmore, *Discourses on the Gout, a Rheumatism, and the King’s Evil: Containing an Explication of the Nature, Causes, and Different Species of Those Diseases, and the Method of Curing Them* (London: John Pemberton, 1726), vi.

189 “[...] I detest the supercilious Airs, the Ostentatious Affectation and Dogmatical Pedantry that so often accompany this lowest Class of Scholars [...]”, Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*, viii.

medicina que se construyen sobre ellas, que en esos asuntos estoy casi reducido a una desesperación escéptica”¹⁹⁰. En escritos posteriores extendió la crítica a los iatroquímicos paracelsianos, rosacruces y helmontianos, “filósofos místicos” y entusiastas que escondían sus ideas detrás de metáforas y alegorías¹⁹¹. Para sir Richard, las “teorías modernas”,

aunque no son tan vulgares ni imaginadas tan groseramente como las de los antiguos, sin embargo no tienen fundamentos sólidos para sustentarlas, sino que son sólo juegos de la fantasía y deportes de la invención, que no equivalen más que a bellas telarañas intelectuales, teorías ingeniosas de la imaginación y filosofía romántica¹⁹².

Sin embargo, Blackmore también era moderno en otros sentidos. Además de médico, fue un escritor muy prolífico, autor de poesías, periódicos y panfletos políticos y religiosos¹⁹³. En 1695, publicó *Prince Arthur*, un poema épico modelado a partir de *La Eneida* que elogiaba a Guillermo III, que en dos años tuvo tres ediciones y una secuela, *King Arthur* (1697). Esta obra le habría permitido ganarse el favor del monarca, quien lo hizo caballero y lo nombró como uno de sus médicos ordinarios (*physician-in-ordinary*), un cargo que conservaría durante el reinado de Ana¹⁹⁴. Con la sucesión a los Hanover, sir Richard perdió esa posición y sus contactos en el gobierno, pero su lugar en el College of Physicians mejoró porque en 1716 fue nombrado censor y elector¹⁹⁵.

La poesía permitió a Blackmore ascender socialmente pero, al mismo tiempo, lo convirtió en objeto de las burlas de los *wits*, escritores consagrados, a menudo *tories*, que se erigían como árbitros del buen gusto y la civilidad. Al igual que varios contemporáneos de diverso signo político, como Jeremy Collier, Blackmore abogaba por una reforma de las costumbres en una cultura que consideraba inmoral e impiadosa. En sus textos, responsabilizaba por esa decadencia a los *wits*, especialmente a los dramaturgos, con quienes mantuvo enfrentamientos recurrentes a lo largo de su

190 “[...] enamour’d with the *Cartesian System* [...]”, “[...] I am so far faln [sic] out with all Hyphotheses in *Philosophy*, and all Doctrines of Physic which are built upon them, that in such matters I am almost reduc’d to a *Sceptical Despair*”, Richard Blackmore, *King Arthur: An Heroick Poem. In Twelve Books* (London: Awnsham, John Churchil and Jacob Tonson, 1697), ix.

191 “The *Paracelsians*, *Rosycrusians*, and *Helmontian Chymists*, those *Mystical Philosophers* and *Enthusiasts* in *Physick*, to conceal their *Notions* involve them in odd *Metaphors*, *Allegorical Allusions*, uncouth *Expressions*, and affected *Obscurity*, and by this *Means* draw to themselves the *Veneration* of *Ignorant Admirers* [...]”, Richard Blackmore, *A Discourse Upon the Plague, with a Preparatory Account of Malignant Fevers* (London: John Clark, 1721), «Preface», A3; véase también Blackmore, *Discourses on the Gout*, xi.

192 “[...] modern Schemes [...] though they are not so gross, and coarsely [sic] imagined, as those of the Ancients, yet they have no solid Foundations to support them, but are only Plays of Fancy, and Sports of Invention, that amount to no more than fine intellectual Cobwebs, ingenious Schemes of Imagination, and Romantick Philosophy”, Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*, 63.

193 Sobre sus escritos religiosos, véanse Michela Pizzolo Giacomini, *Sir Richard Blackmore and the Bible: A Reading of His Physico-Theological Poems* (Lanham: University Press of America, 2007); David B. Morris, *The Religious Sublime: Christian Poetry and Critical Tradition in 18th-Century England* (Lexington: University Press of Kentucky, 2015), 83-85.

194 Había dos tipos de médicos reales en la corte inglesa (a los que se sumaban los de la escocesa), el médico principal (*first physician*), que era uno solo, y los médicos ordinarios (*physician-in-ordinary*) que podían ser tres o cuatro. Véase Cook, *The Decline of the Old Medical Regime*, cap. Appendix 3.

195 El comité de censores se ocupaba de las actividades regulatorias del College, mientras que los ocho electores (*elects*) eran el gobierno de la corporación y quienes seleccionaban a los nuevos *fellows*. *Ibid.*, 76-77.

carrera literaria¹⁹⁶. Como advierte Abigail Williams, lo novedoso era que Blackmore empleaba contra ellos el discurso anti-entusiasta que los escritores *tories* solían usar para ridiculizar a los poetas *whigs* como él¹⁹⁷. En su *Satyr Against Wit* (1700) denunciaba al *wit* como una plaga que asolaba Inglaterra¹⁹⁸, una enfermedad que “toma a los hombres en la cabeza y en el ataque / ellos pierden el juicio y se van en *wit*”¹⁹⁹. Sus adversarios no tardaron en responder: lo acusaron a él de entusiasta, criticaron su estilo poco refinado y se burlaron de sus vínculos con las clases mercantiles llamándolo el “caballero de la City” (*City Knight*)²⁰⁰.

En 1716 y 1717, Blackmore publicó en dos volúmenes sus *Essays upon Several Subjects*²⁰¹. Allí incluyó un ataque a Alexander Pope, supuesto autor de una parodia blasfema del salmo primero²⁰². Desde entonces, el médico-poeta se convirtió en uno de los principales blancos del Scriblerus Club, especialmente de Pope, quien en *The Dunciad* lo llamó “*everlasting Blackmore*”²⁰³ y, en otro ensayo anterior, lo describió como “el padre del *Bathos*”²⁰⁴: la caída anticlimática que se

196 La controversia entre Richard Blackmore y los *wits* es un tema muy frecuentado por los estudios literarios de la Inglaterra augusta y está estrechamente relacionado con la Batalla de los Libros. Véanse Robert Martin Krapp, «Class Analysis of a Literary Controversy», *Science & Society* 10, n.º 1 (1946): 80-92; Richard Charles Boys, *Sir Richard Blackmore and the Wits. A Study of «Commendatory Verses on the Author of the Two Arthurs and the Satyr against Wit»* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1949); John Robert Moore, «Gay's Burlesque of Sir Richard Blackmore's Poetry», *The Journal of English and Germanic Philology* 50, n.º 1 (1951): 83-89; D. N. Deluna, «“Modern Panegyrick” and Defoe's “Dunciad”», *Studies in English Literature, 1500-1900* 35, n.º 3 (1995): 419-35; Aparna Dharwadkar, «Class, Authorship, and the Social Intertexture of Genre in Restoration Theater», *Studies in English Literature, 1500-1900* 37, n.º 3 (1997): 461-82; Abigail Williams, *Poetry and the Creation of a Whig Literary Culture 1681-1714* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 32-37; Richard Terry, *Mock-Heroic from Butler to Cowper: An English Genre and Discourse* (Aldershot: Ashgate, 2005), cap. 3; Endre Szécsényi, «Freedom and Sentiments: Wit and Humour in the Augustan Age», *Hungarian Journal of English and American Studies (HJEAS)* 13, n.º 1/2 (2007): 79-92; Michael Gavin, *The Invention of English Criticism: 1650-1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 61 y ss.; Paul W. Nash, «The ‘Wits’ Who Beset Sir Richard Blackmore», Ensayo sin publicar, *Academia.Edu*, accedido 6 de febrero de 2019, https://www.academia.edu/21666163/The_wits_who_beset_Sir_Richard_Blackmore. La crítica de Blackmore a la inmoralidad del teatro tenía el antecedente de la “controversia de los escenarios” iniciada por Jeremy Collier en 1698, mencionada en el capítulo anterior. Esta coincidencia no debe hacer perder de vista que ambos escritores tenían posturas políticas opuestas: Blackmore escribió una defensa de Guillermo III, mientras que Collier lo consideraba un usurpador del trono.

197 Williams, *Poetry and the Creation of a Whig Literary Culture*, 33.

198 “WHO can forbear, and tamely silent fit, / And see his Native Land undone by Wit? / Boast not, Britannia, of thy happy Peace, / What if Campaigns and Sea-Engagements cease, / Wit, a worse Plague, does mightily encrease?”, Richard Blackmore, *A Satyr Against Wit* (London: Samuel Crouch, 1700), 3.

199 “It takes Men in the Head, and in the Fit / They lose their Senses, and are gone in Wit”, *Ibid.*, 4.

200 Este aspecto fue destacado en los años cuarenta por Robert Martin Krapp, quien vio a la disputa entre Blackmore y los *wits* como un momento extraordinario donde los escritores intentaron cambiar la forma de hacer literatura para adaptarla a la nueva estructura social de Inglaterra a principios del siglo XVIII, donde los intereses comerciales prevalecieron sobre los de los terratenientes. Krapp, «Class Analysis of a Literary Controversy».

201 Richard Blackmore, *Essays Upon Several Subjects* (London: E. Curll and J. Pemberton, 1716); Richard Blackmore, *Essays Upon Several Subjects*, vol. 2 (London: A. Bettesworth and J. Pemberton, 1717).

202 Ese poema fue uno de los motivos del enfrentamiento entre Pope y el librero Edmund Curll, véanse Pat Rogers, «The case of Pope v. Curll», en *Essays on Pope* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 184-89; Paul Baines y Pat Rogers, *Edmund Curll, Bookseller* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 96 y ss.

203 Alexander Pope, «The Dunciad», en *The Major Works* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 482, II, 302.

204 “[...] the father of *Bathos* [...]”, Alexander Pope, «Peri Bathos, or the Art of Sinking in Poetry», en *The Major Works* (Oxford: Oxford University Press, 2006), cap. V, 205. Sobre la controversia, véanse Thomas Jemielly, «A Mock-Biblical Controversy: Sir Richard Blackmore in the “Dunciad”», *Philological Quarterly* 74, n.º 3 (22 de

produce en la poesía cuando el intento de alcanzar lo sublime (el *pathos*) se vuelve trivial o ridículo. Décadas más tarde, Samuel Johnson recordaría que el nombre del médico “fue empleado por tanto tiempo para referirse a cualquier epigrama de un escritor aburrido que finalmente se convirtió en sinónimo de desprecio”²⁰⁵.

No obstante, no toda la poesía de Blackmore recibió la misma consideración. *Creation: a Philosophical Poem Demonstrating the Existence and Providence of God* (1712) tuvo múltiples ediciones y recibió los elogios de Joseph Addison²⁰⁶, John Dennis²⁰⁷ y, más tarde, Johnson, a pesar de los rumores de que el poeta no lo había escrito solo²⁰⁸. Se trataba de un poema contra el ateísmo que atacaba especialmente el atomismo epicureo. Addison recomendaba especialmente el libro VI, donde describía la anatomía humana “con gran claridad y elegancia”²⁰⁹. Por cierto, Blackmore, que era un devoto de la Iglesia de Inglaterra, un laico activo en las parroquias de St. Vedast y St. Michael Le Quern y en 1704 había sido nombrado como uno de los vicepresidentes de la Sociedad para la Propagación del Evangelio en América, publicó numerosas obras de contenido religioso²¹⁰.

El caso de Blackmore ofrece un límite a la propuesta de Joseph Levine de considerar la contraposición entre *wits* y *scholars* como eje para caracterizar la disputa entre antiguos y modernos. Sir Richard depreciaba por igual a ambos grupos y, hasta cierto punto, el sentimiento era

junio de 1995): 249-77; William Kupersmith, «Richard Blackmore and Eustace Budgell in Alexander Pope’s “The First Satire of the Second Book of Horace Imitated”», *The Scriblerian and the Kit-Cats* 36, n.º 2 (2004): 161-66.

205 “[...] was so long used to point every epigram upon dull writers that it became at last the bye-word of contempt”, Johnson, «Blackmore», 252.

206 “The Work was undertaken with so good an Intention, and is executed with so great Mastery, that it deserves to be looked upon as one of the most useful and noble Productions in our *English Verse*”, *The Spectator*, N.º 339, 29 de marzo de 1712, Addison y Steele, *The Spectator*, 1898.

207 Según Johnson, Dennis comparó el poema de Blackmore con el *De rerum natura* de Lucrecio, «Blackmore», 243.

208 “This poem, if he had written nothing else, would have transmitted him to posterity among the first favourites of the English Muse”, *Ibid.*, 244. Sobre la autoría del poema, Johnson cree la versión de Ambrose Philips de que Blackmore había recibido ayuda de un “club of wits”, pero lo justifica indicando que predomina el plan, el juicio filosófico y el espíritu poético del autor, *Ibid.*, 243. Por este poema, Johnson decidió incluir a Blackmore en su *Lives of the English Poets*, lo cual fue un tema de discusión con los libreros. Véase Adam Rounce, «The Difficulties of Quantifying Taste: Blackmore and Poetic Reception in the Eighteenth Century», *Digital Defoe* 6, n.º 1 (Fall de 2014): 19-35.

209 “There are many more demonstrations of a Supreme being [...] for which I refer my reader to other writings, particularly the sixth book of the poem entitled *Creation*, where the anatomy of the human body is described with great perspicuity and elegance”, *The Spectator*, N.º 543, 22 de noviembre de 1712, Joseph Addison y Richard Steele, *The Spectator* (London: Sharpe et al, 1811), 652.

210 Véanse Richard Blackmore, *A Paraphrase on the Book of Job as likewise on the Songs of Moses, Deborah, David, on Four Select Psalms, Some Chapters of Isaiah, and the Third Chapter of Habakkuk* (London: Awnsham and John Churchill, 1700); Richard Blackmore, *Just Prejudices against the Arian Hypothesis. To Which Is Added, a Vindication of This Proposition, Articles of Faith Depend upon Inferences, or Are Left to Consequences* (London: J. Peele, 1721); Richard Blackmore, *Modern Arians Unmask’d* (London: John Clark, 1721); Richard Blackmore, *A New Version of the Psalms of David: Fitted to the Tunes Used in Churches* (London: J. March, 1721); Richard Blackmore, *Redemption: A Divine Poem, in Six Books* (London: A. Bettesworth and J. MackEuen, 1722); Richard Blackmore, *Natural Theology: Or, Moral Duties Consider’d Apart from Positive* (London: J. Pemberton, 1728); y el póstumo Richard Blackmore, *The Accomplished Preacher: or, An Essay upon Divine Eloquence* (London: J. Downing, 1731). Sobre la participación de los laicos en la Iglesia de Inglaterra a principios del siglo XVIII, véase Waltraud M. Jacob, *Lay People and Religion in the Early Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

mutuo. Su origen social y su rechazo de la autoridad de los antiguos lo ponían indudablemente del lado de los modernos. Sus adversarios lo comparaban con Richard Bentley, el erudito y teólogo natural que había discutido con Temple²¹¹. Pero su desdén por la filología y los sistemas filosóficos lo llevaban a sostener argumentos similares a los de los *wits*. La diferencia era que, tanto cuando hablaba sobre los comentaristas de Hipócrates, como cuando se refería los estudiosos de Homero, Blackmore no veía a los *scholars* como modernos, sino como defensores de los antiguos²¹². Esta distinción es relevante para comprender sus argumentos acerca del bazo y el *spleen*.

3.5.2. *El debate sobre el bazo*

Blackmore empezó a publicar libros de medicina después de 1722, cuando renunció a su cargo en el Royal College of Physicians y se retiró a su casa de Boxsted, Essex. Posiblemente, sólo luego de una prolongada práctica del oficio se considerara preparado para dejar por escrito sus conocimientos médicos²¹³. En los últimos ocho años de su vida produjo tratados sobre la plaga, la viruela, la tuberculosis, la gota, la hidropesía y el *spleen*. Eran textos escritos en inglés, “con una expresión clara y obvia, no solo para los hijos del arte, sino para todas las personas inteligentes, aunque no sean grandes académicos o estudiosos de la medicina”²¹⁴. Allí, abordaba los temas desde una perspectiva pragmática, que privilegiaba la experiencia y la observación sobre la especulación y la erudición.

211 Varios de sus adversarios establecieron esta relación en la colección de poemas que editaron en respuesta a la *Satyr Against Wit* de Blackmore. Véanse por ejemplo “An Equal Match: Or a Drawn Battle” y “A Modest Request to the Poetical Knight”, en VV. AA., ed., *Commendatory Verses on the Author of The two Arthurs and the Satyr against Wit / by Some of his Particular Friends* (London: s. n., 1700). Williams explica lo que el estilo de Blackmore y Bentley tenían en común a los ojos de sus críticos, pero no se refiere a lo que los diferenciaba. Véase Williams, *Poetry and the Creation of a Whig Literary Culture*, 36-37. Sobre el rol de Bentley en la Batalla de los Libros, véase el capítulo anterior.

212 Sobre los comentaristas de Hipócrates, véase *supra*, p. 190. Sobre los defensores de Homero: “the Advocates of the eldest Poets [...] employ all their Critical Abilities sometimes to extenuate and excuse their Defects, and sometimes to improve them into Vertues and Perfections, while they look upon the modern Writers with Contempt and Pity”, Richard Blackmore, «An Essay Upon Epick Poetry», en *Essays Upon Several Subjects*, vol. 1 (London: A. Bettesworth and J. Pemberton, 1716), 165. Esta es una idea acerca del rol de los filólogos opuesta a la de los *wits* como Jonathan Swift, quien describía al “true critic” como un “discoverer and collector of writer’s faults”, Swift, «A Tale of a Tub», 2008, 106. Levine se refiere brevemente a la postura moderada de Blackmore con respecto a Homero y aclara en una nota al pie: “Blackmore was no friend to the philologists, however”, Levine, *The Battle of the Books*, 144, n. 59.

213 Esta es la interpretación de Noxon Toomey, «Sir Richard Blackmore», 186., que es compatible con la siguiente afirmación de Blackmore: “[...] I shall publish to the *World* only, at least chiefly, what *Knowledge* I have acquir’d upon this *Subject* by long *Observation* of the *Nature of Diseases*, and the *Force of Medicine*, and therefore I shall not oppress the *Reader* with numerous *Citations* from various Writers of *Physick*, nor transcribe their *different* and often *inconsistent Notions*, nor their endless *Train of Medicines* and *Receipts* too uncertain and precarious to be depended on”, Blackmore, *A Discourse Upon the Plague*, «The Preface», s/n.

214 “[...] in clear and obvious Expression, not only to the Sons of Art, but to all intelligent Persons, though not great Scholars, or Students in Physick [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, vii. Blackmore defendió la publicación de obras médicas en lengua vernácula como un beneficio para el reino, comparable a la reforma protestante en el prefacio de Richard Blackmore, *A Treatise of Consumptions and Other Distempers Belonging to the Breast and Lungs* (London: John Pemberton, 1724).

No obstante, Blackmore ya había recurrido a sus saberes médicos en obras anteriores. En el libro VI de *Creation* que recomendaba Addison, había descrito la anatomía humana, los sistemas circulatorio y nervioso, y el rol de los espíritus animales en la transmisión de sensaciones e impulsos motores. En el mismo poema también había listado el “cruel tren” de trastornos que asolaban a la humanidad caída. A diferencia de Temple, quien consideraba a las enfermedades y la medicina como efectos de la degradación moderna, sir Richard veía esos achaques, “resistidos en vano por toda la raza sanadora”, como un corolario de la mortalidad que justificaba la existencia y la necesidad del consuelo divino²¹⁵. Por otro lado, en *The Lay-Monk*, un periódico que publicó junto con John Hughes entre noviembre de 1713 y febrero de 1714, Blackmore escribió cuatro ensayos breves acerca del *spleen*²¹⁶. En 1717 los incorporó, con algunos cambios menores, a “An Essay Upon the Spleen”, un texto más extenso que incluyó en el segundo volumen su colección de ensayos²¹⁷. Posteriormente, Blackmore diría que allí escribió como filósofo, pensando en el entretenimiento y la instrucción de un público cortés, y no como médico²¹⁸. Eso es especialmente cierto para los números de *The Lay-Monk*, donde abordaba la influencia del *spleen* en el entendimiento humano y los modales. No obstante, esos textos y el de 1717 ya adelantaban varios de los tópicos de los que se ocuparía en el *Treatise* de 1725.

En el ensayo de 1717, además de ocuparse de las afecciones histéricas e hipocondríacas, proponía una hipótesis acerca de la función del bazo. Tres años antes, en *The Lay-Monk*, expresado

215 “See, Cholic, Gout and Stone, a cruel Train / Oppos’d by all the healing Race in vain”. “Since Man is born to so much Woe and Care, / Must still new Terrors dread, new Sorrows bear, / Does it not suit the State of human Kind, / There should preside a Good Almighty Mind?”, Richard Blackmore, *Creation. A Philosophical Poem, Demonstrating the Existence and Providence of God. In Seven Books*, 3.^a ed. (London: A. Bettesworth and J. Pemberton, 1718), lib. V, 142-143.

216 Fue en los números XXII, XXVI, XXXIV y XXXV, publicados todos en 1714, el 4 y el 13 de enero los dos primeros, y el 1 y el 3 de febrero los otros. El periódico completo fue editado al año siguiente en Richard Blackmore y John Hughes, *The Lay-Monastery. Consisting of Essays, Discourses, &c. Publish’d Signly under the Title of the Lay-Monk* (London: Samuel Keimer, 1714).

217 Blackmore, «Essay Upon the Spleen». Los cuatro ensayos de *Lay-Monk* constituyen las dos secciones finales del texto de 1717. Los primeros tres fueron reunidos bajo el subtítulo “Of the Power and Influence of the Spleen on Human Understandings” y el cuarto como “Of the Influence of the Spleen on the Manners of Man”. La mayoría de los cambios introducidos son de puntuación, algún sinónimo, algún adjetivo agregado o quitado. Las modificaciones más significativas son la eliminación de unos pasajes de *The Lay-Monk* N.º XXII donde Blackmore sintetizaba la tesis de Willis y especulaba sobre la utilidad del bazo (véase nota 219 *infra*), temas que fueron desarrollados más extensamente en el ensayo de 1717. Por otra parte, en el N.º XXVI, el autor hacía una clasificación de los distintos tipos de trastornos que afectaban el entendimiento humano según qué elementos se mezclaban en cada caso. En 1717 el texto se preserva pero con cambios significativos en el vocabulario. Por ejemplo, la primera categoría era la combinación de “the Madman and the Fool” y pasa a ser de “Stupidity and a great Degree of splenetick Madness” (del texto que sigue se entiende que Blackmore invierte el orden de los elementos: “Fool” se corresponde con “Stupidity” y “Madman” con “a great Degree of splenetick Madness”); la segunda pasa de corresponder al predominio en la mezcla de “the Madman” al de la “Hypochondriacal Fury”. Blackmore y Hughes, *The Lay-Monastery*, n.º XXVI, 154; Blackmore, «Essay Upon the Spleen», 218-19.

218 Hablando sobre el ensayo, Blackmore decía: “[...] I have there treated the Subject only as a Philosopher, that enquires into the Works and Operations of Nature: and aiming at the Entertainment and Instruction of politer Readers [...] But in these Pages I have managed the Subject as a Physician [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, xxx.

su creencia de que era un órgano innecesario, aunque su rol en la economía animal le resultaba incierto²¹⁹. En el “Essay Upon the Spleen”, afirmaba con seguridad que el bazo no tenía ninguna utilidad para la preservación de la vida del individuo, sino que su función se relacionaba con la reproducción de la especie y, por eso, podía ser extirpado sin producir efectos adversos. Su argumentación, a diferencia de la de Stukeley, no estaba basada en observaciones anatómicas propias sino exclusivamente en una discusión de testimonios y teorías de autores antiguos y modernos. Sin embargo, tampoco era un trabajo erudito. No sólo el volumen de fuentes era significativamente menor a las consultadas por el médico-anticuario²²⁰, sino que en algunos casos Blackmore había accedido a ellas de manera indirecta, por ejemplo a través del *Lexicon* de Johann Jacob Hofmann²²¹.

El ensayista pasaba revista a algunos autores antiguos que habían considerado al bazo un órgano nocivo o, al menos, superfluo; a quienes lo consideraron “la causa de la risa desmedida y depravada” o el “depósito de humores pesados y melancólicos”²²²; y a la costumbre de los persas y los judíos de realizar esplenectomías en los caballos para que fueran más veloces. También reconocía que había quienes le asignaban como función “atraer y beber, como una esponja, las impurezas espesas y adustas de la sangre”²²³, como Platón, pero no mencionaba a Hipócrates ni Galeno. Luego, hablaba de las hipótesis que habían formulado los modernos, habida cuenta de la necesidad de asignarle una función al bazo en el diseño divino, y le dedicaba especial atención a la de Thomas Willis. No obstante, decía que ésta no estaba demostrada anatómicamente y que, por lo tanto “su postura parece más una especulación romántica sin fundamento en la naturaleza que el producto de un filósofo agudo y razonable”²²⁴. La tesis de Blackmore, sin embargo, no era menos especulativa:

En un punto de una naturaleza tan abstrusa, mi propia conjetura es que el bazo está formado, quizás no solamente, pero sí principalmente, para alguna función remota aunque considerable

219 “As to the natural Function of the Spleen, there is no Discovery yet made, that it separates from the Blod any impure or superfluous Humours, being destitute of any Canal to convey them away, and therefore its use is still uncertain, unless we allos that its Office is to retard and break, by the various Convolutions and Meanders of its little Tubes, the Velocity of the Blood, that it may not rush into the Liver with Violence, and by its too rapid Motion hinder a due Separation of the Choler by that Strainer. But that ‘tis not a necessary Part is evident; for I have seen the Side of a Dog open’d, and the Spleen taken out, yet the Animal, the Wound being heal’d, continu’d chearful, and in good Health”, Blackmore y Hughes, *The Lay-Monastery*, n.º XXII, 133.

220 Véase el Anexo A.

221 La entrada “Splēn”, en Johann Jakob Hofmann, *Lexicon Universale Historico-Geographico-Chronologico-Poetico-Philologicum: Continens Historiam Omnis Aevi, Geographiam omnium Locorum, Genealogiam principum Familiarum*, vol. 2 y 3 (Basel: Johann Herman Widerhold, 1683), 901.

222 “[...] the Cause of intemperate and dissolute Laughter [...]”, “[...] the Sink of heavy and melancholy Humours [...]”, Blackmore, «Essay Upon the Spleen», 168.

223 “[...] attract and drink up, like a Spunge, the gross and adust Impurities of the Blood [...]”, *Ibid.*, 171.

224 “[...] his Positions seems rather a Romantick Speculation without a Foundation in Nature, than the Production of an acute and reasoning Philosopher”, *Ibid.*, 176. En 1725 diría algo similar, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 14.

por la cual promueve la propagación de la especie. La razón que me induce a contemplar esta opinión es que parece claramente que esta víscera eminente no es necesaria para la conservación del individuo, pues es cierto, por experiencia innegable, que puede ser extraído del animal, sin ningún perjuicio visible. [...] Ahora bien, no puede imaginarse que una víscera de tal distinción en el cuerpo, de tal magnitud, de composición tan ingeniosa, y dotada de tan numerosos vasos, no tenga ningún interés en la preservación del animal, si estuviera diseñada para ese propósito. Y por lo tanto ya que se debe aceptar que debe estar formada por algún motivo, ¿qué otro fin se le puede asignar que aquél de la continuación de la especie?²²⁵

En 1725, ya retirado en Essex, Blackmore publicó, casi en simultáneo, dos libros en los cuales volvía sobre los temas del ensayo: *A Treatise of the Spleen and Vapours* y *A Critical Dissertation Upon the Spleen*²²⁶. El primero de ellos estaba dedicado a las afecciones hipocondríacas, e incluía como apéndice una reedición del ensayo de 1717, y el segundo se concentraba en la función fisiológica del bazo. El motivo y la urgencia de este esfuerzo editorial aparece explicitado en el prefacio del *Treatise*. Más de la mitad de esa introducción está dedicada a repetir los argumentos del ensayo acerca de la utilidad del bazo. “Los médicos y anatomistas en todas las épocas y todas las naciones han intentado descubrir y definir el deber ministerial de esa parte orgánica”²²⁷, y sin embargo: “No es menos un misterio ni supone menos dificultades desde el reciente intento de un médico erudito y anatomista habilidoso de descubrirlo”²²⁸. El hecho de que este “ingenioso caballero” no hubiera logrado su objetivo no era deshonoroso²²⁹,

pero lo que es sorprendente en su conducta es que intentara, luego de esto [mi *Essay on the Spleen*], descubrir un nuevo modo de explicar la utilidad de esa víscera sin refutar la evidencia que yo he producido para probar que tiene poca o ninguna utilidad con respecto al animal particular en el cual se encuentra²³⁰.

225 “In a Point of such an abstruse Nature my own Conjecture is, that the Spleen is form’d, tho not only, yet principally, for some remote yet considerable Office by which it promotes the propagation of the Species. The reason that induces me to entertain this Opinion is, that it plainly appears this eminent Bowel is unnecessary for the Conservation of the Individual; for it is certain by undeniable Experience, that it can be taken out from the Animal, without any visible Detriment [...] Now it cannot be imagin’d, that a Bowel of such distinction in the Body, of such a Magnitude, such an artful Composition, and endow’d with such numerous Vessels, should have no Concern in the Preservation of the Animal, if it were design’d for that purpose: and therefore since it must be allow’d to be form’d for some purpose, what other End can be assign’d, than that of the Continuation of the Species?”, Blackmore, «*Essay Upon the Spleen*», 176-77.

226 El *Treatise* tuvo una segunda edición en 1726 que incluía en el mismo volumen la *Critical Dissertation*: Richard Blackmore, *A Treatise of the Spleen and Vapours: Or, Hypochondriacal and Hysterical Affections. With Three Discourses on the Nature and Cure of the Cholick, Melancholy, and Palsies. To Which is Added A Critical Dissertation Upon the Spleen...*, 2.^a ed. (London: J. Pemberton, 1726). Por lo demás, no se observan grandes diferencias entre las dos ediciones que repiten incluso la misma fe de erratas, por cual probablemente se tratara de una reimpresión conjunta de los textos de 1725.

227 “Physicians and Anatomists in all Ages, and in all Nations, have endeavoured to discover and settle the ministerial Duty of that organical Part [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, xvii.

228 “Nor does it continue less a Mystery, or involved in fewer Difficulties, since the late Attempt of a learned Physician and skilful Anatomist to unfold it”, *Ibid.*

229 “It does not however cast any Dishonour on that ingenious Gentleman, that he has not found out the Use of the Spleen [...]”, *Ibid.*

230 “But that which is surprizing in his Conduct, is, that he should attempt, after this, to discover a new Way of accounting for the Usefulness of that Bowel, without confuting the Evidence I have produced to prove that it is of little or no Service at all in respect to the particular Animal in which it is found”, *Ibid.*, xviii.

Blackmore no nombraba al médico que hizo este intento ni hacía otras alusiones a él. Tampoco he encontrado menciones a este debate en la historiografía. Más adelante, el autor enfatizaba que sus argumentos, aun “habiendo estado disponibles en el extranjero por varios años en mi *Essay on the Spleen*, citado anteriormente, ningún médico o anatomista ha intentado refutarlos”²³¹. Esto hace pensar que, efectivamente, se refería a un texto posterior a 1717 —incluso, más cercano a 1725— y no a uno anterior que desconociera hasta recientemente. Entre la publicación del ensayo y la del *Treatise of the Spleen and Vapours*, algunos autores ingleses habían escrito sobre el tema²³². Mi hipótesis es que Blackmore se refería a William Stukeley.

Sir Richard renunció a su puesto como elector del Royal College of Physicians el 22 de octubre de 1722²³³. Es posible, por lo tanto, que haya presenciado la Gulstonian Lecture de Stukeley en marzo de ese año, que haya accedido a la publicación de *Of the Spleen* de 1723, o que se haya enterado de lo que decía. Ese volumen incluía también un reporte de la autopsia de un elefante que Stukeley había realizado junto con Hans Sloane, presidente del College, lo cual justificaría el epíteto de “anatomista habilidoso” empleado por Blackmore. A ello habría que sumar que Stukeley había presentado su teoría como una recuperación del saber de Hipócrates, lo cual podría explicar en parte que Blackmore iniciara su *Critical Dissertation* con una extensa crítica al médico de Cos y a los eruditos contemporáneos, en el marco de la cual dudaba de “las reservas de conocimiento, que algunos estudiosos escarbadores imaginan que han abierto en las elucubraciones del viejo”²³⁴.

231 “[...] they having been abroad several Years in my Essay on the Spleen, cited before, no Physician or Anatomist has attempted to disprove them [...]”, *Ibid.*, xx-xxi. El mismo argumento se repite en Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*, 1-2.

232 Entre esas fechas, se pueden mencionar: James Keill, *Essays on Several Parts of the Animal Oeconomy* (London: George Strahan, 1717); Woodward, *The State of Physick*; John Quincy, *Pharmacopoeia Officinalis Extemporanea: Or, a Compleat English Dispensatory, in Four Parts*. (London: A. Bell y T. Vornam, 1718); John Quincy, *Lexicon Physico-Medicum: Or, a New Physical Dictionary, Explaining the Difficult Terms Used in the Several Branches of the Profession, and in Such Parts of Philosophy as Are Introductory Thereunto* (London: Andrew Bell, William Taylor and John Osborn, 1719); John Midriff, *Observations on the Spleen and Vapours: Containing Remarkable Cases of Persons of Both Sexes and all Ranks, from the aspiring Director to the humble Bubbler, who have been miserably afflicted with those melancholy Disorders since the Fall of the South-Sea, and other publick Stocks; with the proper Method taken for their Recovery, according to the new and uncommon Circumstances of each Case*. (London: J. Roberts, 1721). Entre estos autores, quien mejor se ajustaría a la descripción de “médico erudito y anatomista habilidoso” era James Keill. Sin embargo, su libro de 1717, además de que no había sido publicado “varios años después” del ensayo de Blackmore, era una reedición del tratado de 1708 citado más arriba donde afirmaba que el bazo era una cisterna que reducía la velocidad de circulación de la sangre. Cfr. Keill, *Essays on Several Parts of the Animal Oeconomy*, 146; Keill, *An Account of Animal Secretion*, 45. De hecho, Blackmore, si bien no citaba a Keill, ya se había referido, tanto en *The Lay-Monk* (véase nota 219) como en el ensayo de 1717, a los anatomistas “who suppose it [the Spleen] was form’d by Nature to arrest the Motion of the Blood and moderate its Velocity” en «Essay Upon the Spleen», 176.

233 Munk, *Roll of the Royal College of Physicians*, I, 1518 to 1700:431.

234 “[...] the Hoards of Knowledge, which some studious Delvers imagine they have broke open in the old Man’s Lucubrations”, Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*, vi. La crítica de Blackmore no se limitaba al autor del estudio adverso sobre el bazo sino que apuntaba contra lo que consideraba un consenso de “the Generality of our Faculty” (*Ibid.*, iv.). De hecho, posiblemente tuviera en mente a otra persona cuando atacaba al erudito moderno, “the Divine young Man, our Countryman”, quien “from the *Greek Text* he draws so many surprizing and important Inferences” (*Ibid.*, v.). Una posibilidad sería el médico newtoniano John Freind (1675-1728), veintiún

En el *Treatise*, Blackmore repasaba las principales hipótesis sobre la función del bazo, pero no le atribuía ninguna al “médico erudito” que lo había ofendido, ni tampoco mencionaba la teoría de Stukeley. La más parecida era la de quienes “afirman que la utilidad del bazo es transportar, a través del *vas breve*, un jugo amargo o ácido, o un espíritu fermentador hacia el estómago, así como también completar su facultad digestiva, para mejorar y acelerar el apetito”²³⁵. Pero esa no era precisamente la idea de Stukeley, quien negaba explícitamente que el órgano enviara un jugo ácido al estómago²³⁶.

Por otro lado, Stukeley había señalado que las ideas acerca de la inutilidad del órgano “han encontrado sustento, si no su origen, en muchas historias sobre la extirpación del bazo de criaturas con poco o ningún perjuicio visible para la economía de la vida”²³⁷. Especialmente las esplenectomías de perros “se han convertido en una instancia de diversión obligada entre los jóvenes anatomistas en las universidades”²³⁸. Por eso, había dedicado un espacio considerable de su

años más joven que Blackmore, a quien Stukeley se refería como “one who is now the ornament of our faculty”, Stukeley, *Of the Spleen*, 51. En 1717, Freind había publicado en Ámsterdam —pero con el sello de los censores del College of Physicians (incluido Blackmore)— un comentario sobre los escritos de Hipócrates acerca de las fiebres, que abrió una guerra de panfletos con John Woodward en torno de la cura de la viruela. John Freind, *Comentarii Novem de Febris ad Hippocratis de Morbis Popularibus* (Amsterdam: Janssonio Waesbergios, 1717); véanse Levine, *Dr. Woodward's Shield*, cap. 1; Guerrini, «Isaac Newton, George Cheyne and the “Principia Medicinæ”», 237; Cunningham, «The Transformation of Hippocrates in Seventeenth-Century Britain». Otra publicación contemporánea de los escritos de Hipócrates era Conrad Joachim Sprengell, *Aphorisms of Hippocrates: And the Sentences of Celsus; with Explanations and References to the Most Considerable Writers in Physick and Philosophy, Both Ancient and Modern* (London: R. Bonwick et al, 1708). Sin embargo, Blackmore no se hubiera referido a Sprengell como “our Countryman”. Sir Conrad J. Sprengell (m. 1640) había nacido en Leipzig y se radicó en Londres hacia 1706. Se doctoró en Angers en 1710, obtuvo la licencia del Royal College of Physicians en 1719, luego ingresó como *fellow* de la Royal Society en 1721 y, en mayo de 1725, Jorge I lo nombró caballero. Véase William Munk, *The Roll of the Royal College of Physicians of London*, vol. II, 1701 to 1800 (London: Royal College of Physicians, 1878), 64. Agradezco al Dr. Peter Elmer el acceso a información biográfica adicional sobre Sprengell procedente de la base de datos del proyecto “The Medical World of Early Modern England, Wales and Ireland, c. 1500-1715”, de la Universidad de Exeter.

235 “[...] assert, that the Use of the Spleen is to convey, by the *Vas breve*, an austere or acid Juice, or a fermenting Spirit into the Stomach, as well to assist and compleat its digestive Faculty, as to improve and quicken the Appetite [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 8.

236 “But in reflecting what has been said, we may imagine how the spleen forwards digestion, without any fancy’d acid juice, convey’d thence into the stomach. This opinion had gain’d great ground, and as in other case, when preproffes’d many have conceipted such a tast in the blood of the part, but rightly rejected by *Higmore*; and *Drelincourt* [...]”, Stukeley, *Of the Spleen*, 45.

237 “[...] have gain’d ground, if not their original, from many stories of the spleen being cut out from creatures, without any or much visible detriment to the oeconomy of Life”, *Ibid.*, 25.

238 “[...] it’s become a necessary piece of diversion among young Anatomists in the universities”, *Ibid.*, 27. Como señala Webster, las esplenectomías en perros y otros animales se multiplicaron especialmente desde mediados del siglo XVII, Webster, «The Helmontian George Thomson and William Harvey», 160-61. Diversos autores contemporáneos hacían comentarios acerca de estos experimentos. Además de Stukeley y Blackmore, Purcell relataba sus propios experimentos con perros en Purcell, *A Treatise of the Cholick*, 87-89. En 1663, Robert Boyle había destacado la utilidad de esta práctica para los anatomistas y había relatado su propia experiencia junto con el “Dr. Jolive” (George Joyliffe, 1621-1658), Robert Boyle, *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Naturall Philosophy*, 2.^a ed. (1663; reimp., London: Richard Davis, 1664), 10. Tres años más tarde, Gideon Harvey afirmó haber visto una esplenectomía canina y dijo que el procedimiento acertaba la vida de los animales y producía una serie de problemas y enfermedades, Harvey, *Morbus Anglicus: Or; The Anatomy of Consumptions*, 1666, 35.

texto a cuestionar la credibilidad de esos relatos. Entre ellos no citaba a Blackmore, cuyos testimonios, por cierto, no eran muy detallados ni consistentes. En *The Lay-Monk* había afirmado haber visto “el costado de un perro ser abierto, el bazo removido y, sin embargo, el animal, luego de que la herida sanó, continuó alegre y saludable”²³⁹. En el ensayo de 1717, en cambio, sólo había referido experiencias de terceros. En el prefacio del *Treatise*, sir Richard insistía una y otra vez que su planteo estaba “más allá de toda controversia por experimentos repetidos”, “innegables”, “incontestables”, y que nada podía “ser más claro”²⁴⁰. Además, contaba:

[...] yo mismo he abierto el costado de un perro y arranqué con mis dedos el bazo de las partes de las cuales crecía. Sin embargo, sólo uniendo los vasos y cosiendo la herida del costado, la criatura pronto se recuperó y no mostró ningún signo de daño ni pérdida de fuerza o espíritu, y continuaba en este estado saludable más de un año después, y mucho más, hasta donde sé²⁴¹.

Este relato tan breve, que parece enfatizar a propósito la escasa destreza manual del médico, difícilmente hubiera satisfecho los criterios de cuidado y paciencia que esperaba Stukeley para considerar a un experimento verosímil²⁴². No obstante, la credibilidad de los testimonios era precisamente el centro de la disputa. Según Blackmore, luego de escribir el prefacio al *Treatise* recibió “algunos comentarios de un médico ingenioso y erudito que me hizo el favor de leerlo”, quien objetó precisamente “que la remoción o extirpación del bazo pueda ser realizada sin destruir la salud del animal. Si esto, dice él, pudiera ser claramente demostrado, yo admitiría (y sería muy raro si no lo hiciera) que el bazo es innecesario con respecto al individuo”²⁴³. Según se desprende de una repetición posterior de esta anécdota, ese médico ingenioso era George Sewell²⁴⁴.

239 “[...] the Side of a Dog open’d, and the Spleen taken out, yet the Animal, the wound being heal’d, continu’d chearful, and in good Health”, Blackmore y Hughes, *The Lay-Monastery*, n.º XXII, 133.

240 “[...] past all Controversy, from repeated Experiments [...]”, “[...] undeniable Experiments [...]”, “[...] numerous and undeniable Experiments [...]”, “[...] unanswerable Arguments [...]”, “[...] what can be more clear [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, xxii, xxv, xxviii, xxv.

241 “[...] I my self have opened the Side of a Dog, and torn off with my Fingers the Spleen from the Parts to which it grew; yet without so much as tying up the Vessels, the Wound in the Side being sowed up, the Creature soon recovered, and shewed no sign of any Damage, or loss of Strength and Spirit, and continued in this healthful State more than a Year after, and much longer, as far as I know”, *Ibid.*, xx. El relato era repetido en forma abreviada en el otro libro: “As to Dogs thus Castrated or Dismembred, I my self, as I have elsewhere affirmed, have taken out the Spleen of one, that to my own Knowledge, lived above a Year after in perfect Vigor and Alacrity, and he might have done so many Years more, as far as I know”, Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*, 57.

242 “It’s obvious to any that are acquainted with experiments to how much fallacy this is liable, how great care and judgement is necessary, beside patience, to make any observations of this kind, so as that they may be useful, and serve for a rational theory of the part [...]”, Stukeley, *Of the Spleen*, 27. Stukeley había hecho disecciones de perros e incluyó un dibujo de los órganos abdominales, *Ibid.*, 41 y tab. 6.

243 “some Remarks from an ingenious and learned Physician, who did me the Favour to peruse it [...] That the Removal of Exsection of the Spleen may be performed, without destroying the Health of the Animal. If this, says he, were plainly demonstrated, I allow (and it would be very strange if he should not) that the Spleen is unnecessary as to the Individual”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, xxxiii.

244 “[...] while my Treatise of the Spleen was in the Press, I received a Letter from Dr. Sewell, and ingenious and learned Physician, who tells me, that in his Judgement, the Evidence I have offered is not convincing and satisfactory, though he gives no Reasons to overthrow its Validity: He allows however, that if I can make it appear, that an Animal deprived of the Spleen, may live in a State of Health, as others do, that are not thus castrated, he will then acknowledge that the Spleen is unuseful, as to Individuals”, Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*,

Para responder a este cuestionamiento, Blackmore publicó su *Critical Dissertation*. Este libro consistía en una exposición sistemática y extendida de los argumentos que ya aparecían en el ensayo. Estaba dividido en cuatro secciones, en las cuales intentaba probar, respectivamente, 1) que algunos pueblos antiguos habían extirpado el bazo de caballos y yeguas sin afectar su salud; 2) que ciertos médicos antiguos practicaron esa operación sobre sus pacientes; 3) que esto último se basaba en la creencia firme de que el bazo no sólo era inútil sino nocivo y que quienes no emplearon métodos para extirparlo, prescribieron remedios para destruirlo; y 4) que varios médicos y anatomistas modernos practicaron esplenectomías en varios animales, sin que eso afectara su salud²⁴⁵.

En este escrito, Blackmore recurría a una cantidad de fuentes de autoridad considerablemente mayor que en el ensayo de 1717²⁴⁶. Nuevamente, muchas de las citas eran indirectas²⁴⁷ pero, en esta oportunidad, el médico instalado en Essex creyó necesario justificar esa falencia indicando que no había tenido acceso a buenas bibliotecas²⁴⁸. A diferencia de cuando escribía sobre enfermedades y sus curas, Blackmore no podía recurrir aquí a su experiencia clínica como fundamento de sus explicaciones sino que debía basarse en testimonios.

Puesto que el tema del siguiente debate depende de hechos, he convocado en mi ayuda la autoridad de los escritores más ancianos para probar mis afirmaciones. Y aunque los modernos, en mi opinión, generalmente superan a los antiguos en conocimiento y habilidad para curar enfermedades, en el punto de la utilidad del bazo, no obstante, los antiguos parecen tener opiniones más justas²⁴⁹.

La valoración era idéntica a la que hacía Stukeley, pero lo que cada autor destacaba como las opiniones de los clásicos era completamente opuesto. En cualquier caso, la necesidad de apoyarse

2. George Sewell era un médico y escritor nacido en Windsor que, debido a las dificultades que tuvo para sostener su consultorio, vendió su pluma produciendo poemas, traducciones y panfletos políticos, primero a favor de las políticas de Robert Harley y, luego, de su sucesor y adversario Robert Walpole. En marzo de 1724, Sewell escribió un poema sumamente elogioso de Blackmore, que éste incluyó el comienzo de su tratado sobre la tuberculosis. Véanse Blackmore, *Treatise of Consumptions*, «To Sir Richard Blackmore», s/n; W. P. Courtney, «Sewell, George (Bap. 1687, d. 1726), Author and Physician», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/25141>.

245 A esas secciones se sumaba un anexo, donde el autor refutaba los argumentos de Gabriel Naudé en *Syntagma de studio militari* (Roma: Giacomo Facciotti, 1637), 170-74.

246 Véase el Anexo A.

247 Tomadas especialmente de Matthias Martini, *Lexicon Philologicum, Praecipue Etymologicum et Sacrum* (Frankfurt am Main: Thomas Matthias Götzens, 1655); Samuel Bochart, *Hieroicoicon, Sive Bipartitum Opus de Animalibus S. Scripturae*, 4.^a ed. (1663; reimp., Leiden: Cornelius Boutesteyn y Samuel Luchtmans, 1712).

248 “Could I have had Access to any Copious Library, Publick or Private, to have consulted several Authors I wanted [...] this Discourse might have come abroad with better Finishing: But as it is, I hope it will prove that my Hypothesis is no Dream, or empty Speculation. I will add no more than this, That the Authorities I have cited, I have for the most Part taken from the Authors themselves; and for the rest, I depend on the Learning and Integrity of celebrated Writers, to whom I refer”, Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*, xv.

249 “For the Subject of the following Disputation depending on Matters of Fact, I have called in Aid the Authority of the eldest Writers to prove my Assertions. And though the Moderns, in my Opinion, generally excel the Ancients in Knowledge and Skill in curing Diseases, yet in the Point about the Use of the Spleen, the Ancients seem to have juster Sentiments”, *Ibid.*, x-xi.

en los testimonios de los antiguos obligaba a Blackmore a reflexionar acerca de su verosimilitud y del “conocimiento y creencia en todos los hechos que no han caído bajo la percepción de nuestros propios sentidos”²⁵⁰. Para él, los médicos antiguos eran relevantes como “historiadores o registradores creíbles de hechos, especialmente de su propio tiempo”²⁵¹.

Mi razonamiento en las siguientes páginas está fundado en hechos justificados por testimonios suficientes, los cuales sólo son decisivos para tales argumentos. Y a pesar de que el conocimiento que obtenemos por el testimonio no resulta del mismo tipo de evidencia, no resulta sin embargo menos certero que las conclusiones extraídas de la demostración matemática y los principios científicos; pues ninguna certeza adquirida por cualquier método de razonamiento puede ser mayor que aquella que no deja ningún lugar a dudas en la mente. Estoy tan seguro de que el rey Carlos I reinó una vez en Inglaterra, que hay habitantes en las Indias orientales y occidentales y que existen ciudades como Viena y Constantinopla, como si las hubiera visto, por el crédito y el testimonio de miles que han estado allí²⁵².

Para Blackmore, al igual que para Stukeley, el debate sobre la función del bazo dependía de la historia natural, es decir, de la recopilación de hechos acerca de ese órgano, sus posibilidades y sus límites. Esos hechos derivaban de la observación clínica, de las disecciones y de los testimonios de autores antiguos y modernos. Sin embargo, Blackmore no creía que los clásicos hubieran tenido ningún acceso privilegiado a la verdad, ninguna *prisca sapientia* que debiera ser recuperada. De allí que pudiera, en buena medida, prescindir de ellos para su explicación de los trastornos nerviosos.

3.5.3. *El spleen inglés*

El bazo no solamente era un órgano inútil sino que, para Blackmore, no tenía ninguna relación específica con la enfermedad que tomaba su nombre de aquél: el *spleen*. En este punto se habían equivocado los antiguos, quienes creían que “las pasiones hipocondríacas se debían a gases turbios y vapores melancólicos que ascendían del bazo a la cabeza, los cuales se imaginaban que infectaban el cerebro y perturbaban las operaciones de los espíritus animales”²⁵³. Pero también un moderno como Thomas Willis había errado al suponer que esos síntomas surgían “de una acidez y amargura excesivas contraídas por una levadura que él ubica en esta víscera con una importante

250 “[...] the Knowledge and Beliefe of all Facts [that have not fallen under the Cognizance of our own Senses]”, Ibid., xii.

251 “[...] Historians or credible Recorders of Matters of Fact, especially of their own Times [...]”, Ibid., x.

252 “My Reasoning in the following Pages, is founded on Facts warranted by sufficient Testimony, which only is decisive in such Arguments: And notwithstanding the Knowledge that we gain by Testimony, does not result from the same Sort of Evidence, yet it is no less certain, than the Conclusions drawn from Mathematical Demonstration, and Scientific Principes; for no Certainty acquired by any Method of Reasoning, can be greater than that which leaves no Ground of doubting in the Mind. I am as certain that King *Charles* the First once reigned in *England*, that there are Inhabitants in the *East* and *West-Indies*; and that there are such Cities as *Vienna* and *Constantinople*, as if I had seen them, upon the Credit and Attestation of Thousands that have been there [...]”, Ibid., xi-xii.

253 “[...] Hypochondriacal Passions were owing to cloudy Fumes and melancholy Vapours elevated from the Spleen to the Head, which, they imagin’d, infected the Brain and disturb’d the Operations of the Animal Spirits [...]”, Blackmore, «Essay Upon the Spleen», 184.

función de la naturaleza, esto es, para fermentar y ennoblecer la sangre, estimular y exaltar los espíritus, y aumentar su pureza, brillo y velocidad”²⁵⁴.

Blackmore se quejaba de que el nombre de la enfermedad “llamada vapores en las mujeres y *spleen* en los hombres”²⁵⁵ no tenía ninguna relación con su etiología. Sin embargo, no dudaba en titular su libro *A Treatise of the Spleen and Vapours*, probablemente porque estaba dirigido a un público amplio para el cual esos eran los nombres más familiares. Ciertamente, la imagen de los vapores que ascendían desde el bazo y nublaban el entendimiento era anatómicamente incorrecta pero profundamente elocuente²⁵⁶. El propio Blackmore la había empleado en *Creation* para ilustrar las calamidades que acechaban a los mortales²⁵⁷.

Por otra parte, los términos técnicos que él prefería para referirse a estos trastornos — *hypochondriacal affections* para los hombres y *hysterical affections* para las mujeres— tampoco eran mucho más precisos. Para el autor no se trataba de dos enfermedades distintas, una procedente del hipocondrio y la otra del útero, sino que eran “el mismo mal, sin diferencia de especie”²⁵⁸. Era un trastorno del sistema de los espíritus animales²⁵⁹, que podía surgir de una predisposición hereditaria²⁶⁰ y cuya causa antecedente era un mal funcionamiento de las glándulas que debían purificar la sangre²⁶¹. Recurriendo a la misma analogía que Anne Finch, el médico se refería a la

254 “[...] an inordinate Sourness and Austerity, contracted by a Leaven which he places in this Bowel for an important Service of Nature, that is, to ferment and ennoble the Blood, to stimulate and exalt the Spirits, and augment their Purity, Brightness and Velocity [...]”, *Ibid.*, 185.

255 “This Disease called Vapours in Women, and the Spleen in Men [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 97.

256 Blackmore describía las opiniones antiguas de que vapores nocivos ascendían del bazo o del útero en las afecciones hipocondríacas e histéricas respectivamente, y luego decía: “But as there are no Passages, or proper Conveyances by which these Steams and Exhalations may mount from the inferior to the superior Parts, besides other insuperable Difficulties that encumber this Opinion, it is now exploded by learned Men, though retained, at least in Name, among the People”, *Ibid.*, 101.

257 “The Spleen with sullen Vapours clouds the Brain, / And binds the Spirits in its heavy Chain: / Howe’er the Cause Phantastick may appear, / Th’ Effect is real, and the Pain sincere”, Blackmore, *Creation*, lib. V, 142.

258 “[...] the same Malady, and not different in Specie”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 96.

259 “[...] is a Distemper belonging to the whole System of the Animal Spirits [...]”, Blackmore, «Essay Upon the Spleen», 189.

260 “The Seeds of this Distemper, like those of an hereditary Consumption, Lunacy, and schrophulus Tumours, are often complicated and interwoven with the first Principles of Life, where they lie quiet and coneaed, till the active Ferments of Puberty or adult Age unfold them [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 16.

261 “There is therefore but one universal, uniform and adequate antecedent Cause of hypochondriacal Disorders, that is, the faulty Disposition of the Glandules appointed as subservient to Nature’s Administration in separating and excluding from the Blood such particular Humours, and in such a determinate Proportion, as may keep it pure and active, not impoverish and exhaust it”, *Ibid.*, 53. El concepto de “causa antecedente” procedía de la distinción galénica entre cuatro tipos de causas: las de predisposición (la constitución del individuo, la estación del año, el clima), las externas o procatárticas (derivadas de las seis cosas no naturales: aire, comida y bebida, sueño y vigilia, excreciones y secreciones, ejercicio y descanso, y el estado mental), las antecedentes (derivadas del mal funcionamiento de alguna parte del cuerpo) y las inmediatas (las que producían directamente los síntomas de la enfermedad). Tal era la concepción habitual en los siglos XVII y XVIII, según Cunningham, «Sydenham versus Newton», 75. La concepción de la causalidad en Galeno era más compleja, como muestra Robert J. Hankinson, ed., «Philosophy of Nature», en *The Cambridge Companion to Galen* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 225-33.

afección como “este *Proteo*, esta enfermedad-postura, [que] puede asumir la forma, la figura o el papel de muchas otras de denominaciones diferentes”²⁶². “Esta enfermedad vulgarmente llamada el *spleen* está acompañada por un largo tren de quejas y una triste variedad de sufrimientos”²⁶³. Éstos derivaban de “los movimientos irregulares y desordenados de los espíritus y la disposición irritable de los nervios”²⁶⁴. Distintos estímulos externos (impresiones violentas e inesperadas, noticias inoportunas, accidentes tristes, gritos repentinos o la mera apertura de una puerta) e internos (humores nocivos en el cerebro o la acción de fluidos ácidos o biliosos en los intestinos), podían perturbar y agitar los espíritus animales que circulaban por la “constitución sensible y delicada del sistema nervioso” y producir “movimientos desordenados y espasmos convulsivos y contracciones” de cualquier parte del cuerpo²⁶⁵. En las mujeres, estos estremecimientos, “así como la confusión y la disipación de los espíritus animales [eran] más conspicuos y violentos”²⁶⁶, pero según el autor esto no se debía a una diferencia en la naturaleza de las afecciones histéricas, sino a la condición más volátil y débil de la constitución femenina.

A partir de esta teoría, Blackmore explicaba la relación entre el *spleen* y el genio. Si para Stukeley eran la indolencia y el sedentarismo de las mujeres y los *scholars* lo que los hacía propensos a los vapores, para sir Richard la causalidad era inversa. El genio era resultado del tipo de constitución nerviosa sensible que predisponía a las afecciones hipocondríacas e histéricas²⁶⁷. Algo similar había dicho un año antes en su “*Essay Upon Wit*”: la causa eficiente del ingenio era un temperamento que estaba fundado en una afluencia de espíritus animales muy sutiles, el cual hacía a las personas creativas, pero imprudentes e insensatas²⁶⁸. Esta característica le permitía atacar a sus adversarios, como en un divertido pasaje ya presente en *The Lay-Monk*, donde describía a los

262 “[...] this *Proteus*, this Posture-Disease, can assume the Shape and Figura, and the Part of Many others of different Denominations [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 16. Según Blackmore, una de las enfermedades con las que podía confundirse el *spleen* eran las fiebres malignas o putrefactas que constituían la esencia de la plaga. *Ibid.*, 111; Blackmore, *A Discourse Upon the Plague*, 15-17.

263 “This Disease vulgarly called the Spleen, is attended with a long Train of Complaints, and a sad Variety of Sufferings [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 16-17.

264 “[...] the irregular and disturbed Motions of the Spirits, and the irritable Disposition of the Nerves [...]”, *Ibid.*, 11.

265 “[...] tender and delicate Constitution of the Nervous System [...] disorderly Motions and convulsive Spasms and Contractions [...]”, *Ibid.*, 30.

266 “[...] the convulsive Disorders and Agitations in the various Parts of the Body, as well as the Confusion and Dissipation of the animal Spirits, are more conspicuous and violent in the Female Sex [...]”, *Ibid.*, 96.

267 “[...] a great and admirable Genius must be allow’d to result from some curious Structure of the Brain, from regular and exalted Ferments, and more immediately from the Fineness, Vivacity and Abundance of the Spirits, which enrich the Imagination with clear Ideas, and enable the Soul to exert her Powers to the utmost Extent of her Activity [...]”, Blackmore, «*Essay Upon the Spleen*», 210.

268 “As to its efficient Cause; Wit owes its Production to an extraordinary and peculiar Temperament in the Constitution of the Possesors of it, in which is found a Concurrence of regular and exalted Ferments, and an Affluence of Animals Spirits refin’d and rectify’d to a great degree of Purity [...]. Nothing is more common, than to see Persons of this Class always Think Right, and always Act Wrong; admirable for the richness, delicacy, and brightness of their Imaginations, and at the same Time to be pity’d for their want of Prudence and common Sense [...]”, Richard Blackmore, «*An Essay Upon Wit*», en *Essays Upon Several Subjects*, vol. 1 (London: A. Bettesworth and J. Pemberton, 1716), 193-95.

“Lunatick Wits” como víctimas de un trastorno del entendimiento que combinaba, de un modo particular, la locura y la estupidez:

En esta complexión, el loco y el estúpido parecen haber llegado a un acuerdo sobre sus diferencias y, determinados a actuar independientemente, se dividen el gobierno del hombre entre ellos. El loco, como soberano, toma posesión del cerebro y gobierna la imaginación, de donde surge la agudeza de pensamiento, la rapidez de aprehensión, esos sorprendentes giros del ingenio y ese humor entretenido, que son casi peculiares a esta especie. Las provincias donde tiene dominio el estúpido son los distintos asuntos y preocupaciones de la vida, en los cuales actúa sin control y brilla tan conspicuo como el lunático entre las fuerzas intelectuales. Así sucede que la sabiduría especulativa y la estupidez práctica de esta tribu, que se ilustran y mejoran entre sí, son ambas admirables, y aquella la expresión se puede aplicar a ellos: *Nunca dicen una cosa tonta y nunca hacen una inteligente*²⁶⁹.

Sin embargo, esta era una forma patológica, que se diferenciaba del “ingenio genuino”²⁷⁰. En otra parte del ensayo de 1717, Blackmore mostraba una perspectiva más positiva. En una adaptación moderna de la idea del *Problema XXXI*, decía que “quienes están dotados de una porción moderada de *spleen* en su complexión, son personas de un juicio superior y una vivacidad extraordinaria de su imaginación” y que, a fin de cuentas, “esta feliz complicación no puede sino producir un genio excelente”²⁷¹. En el *Treatise* llegaría a sostener que “el grado más bajo [de esta enfermedad] es más deseable que dañino”²⁷².

En esta concepción también se fundaba la creencia de Blackmore, a diferencia de Stukeley, en la predisposición natural de los ingleses a las afecciones hipocondríacas e histéricas. En 1717, decía que “el *spleen*, una cualidad casi característica de esta nación, es de una naturaleza distinta a la locura y la enajenación, que son frecuentemente las enfermedades de los países cálidos”²⁷³. Para el autor, la constitución de los habitantes de Gran Bretaña tenía una mayor proporción de *spleen* y, si

269 “In this Complexion the Madman and the Fool seem to have compromis’d their Differences; and being determin’d to act independently, share the Government of Man between them. The Madman, as Sovereign, takes Possession of the Brain, and rules the Imagination, whence arise that Acuteness of Thought, Quickness of Aprehension, those surprizing Turns of Wit, and that entertaining Humour, which are almost peculiar to this Species. The Provinces where the Fool has Dominion, are the various Concerns and Affairs of Life; in which he acts as unconcoul’d, and shines as conspicuous, as the Lunatick does among the intellectual Powers. Hence it comes to pass, that the speculative Wisdom and the practical Folly of this Tribe, illustrating and improving each other are both admirable; and that famous Expression may justly be apply’d to them, *They never speak a silly Thing, and never do a wise one*” (en cursiva en el original), Blackmore y Hughes, *The Lay-Monastery*, n.º XXVI, 156-157; Blackmore, «Essay Upon the Spleen», 221-22.

270 Este tipo de trastorno estaba más allá de los “[...] Limits that circumscribe the Man of Sense and the genuine Wit [...]”, Blackmore y Hughes, *The Lay-Monastery*, n.º XXVI, 153.

271 “[...] those who are endow’d with a moderate Portion of the Spleen in their Complexion, are Persons of superior Sense and extraordinary Vivacity of Imagination [...] this happy Complication cannot but produce an excellent Genius”, Blackmore, «Essay Upon the Spleen», 212.

272 “[...] the lowest Degree of it is rather desirable than hurtful [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 89-90.

273 “The Spleen, a Quality almost peculiar to this Nation, is of a different Nature from Madness and Distraction, which are frequently the Diseases of hot Countries [...]”, Blackmore, «Essay Upon the Spleen», 211-12. En 1714, en vez de “Madness and Distraction” decía “Melancholy and Distraction”, Blackmore y Hughes, *The Lay-Monastery*, n.º XXII, 131.. Blackmore hablaría sobre la melancolía y su diferencia con el *spleen* en su tratado de 1725, véase *infra*.

bien no explicaba por qué esto era así, decía que su efecto era un temperamento más heterogéneo²⁷⁴.

En el *Treatise* era aún más categórico:

Si una tisis es llamada con justicia por los extranjeros *Tabes Anglica*, o la tuberculosis inglesa, porque predomina mayormente y, de algún modo, es peculiar a este país, estoy seguro de que no hay menos razón para darle a la enfermedad que he elegido como tema de este tratado el apelativo del *Spleen inglés*, pues ha ganado aquí un dominio tan universal y tiránico sobre ambos sexos que excede incomparablemente su poder en otras naciones²⁷⁵.

El aspecto en que más coincidían Stukeley y Blackmore era en el tratamiento de las afecciones histéricas e hipocondríacas²⁷⁶. Por cierto, el anatomista había tratado este tema muy brevemente pues lo que le interesaba era demostrar su hipótesis acerca del bazo y el rol que desempeñaba en esas patologías²⁷⁷. Sir Richard, en cambio, le dedicó un espacio considerable en el *Treatise*. De acuerdo con la etiología que había propuesto, el método terapéutico tenía dos objetivos: “restaurar el tono flácido de las fibras nerviosas y darle más fuerza, firmeza y consistencia a los espíritus”²⁷⁸. No obstante, las recomendaciones eran similares a las de Stukeley. Comenzaban con evacuaciones: medicinas purgativas y eméticas para expulsar los jugos perniciosos del estómago, y sangrías para aliviar la agitación o expansión excesivas de los espíritus²⁷⁹.

Luego, Blackmore recetaba una serie de remedios para reducir la acidez y la amargura de los líquidos del estómago. Entre ellos, el médico prescribía hierro en preparaciones sencillas, como gotas o tinturas, pero sobre todo recomendaba, al igual que Stukeley, las aguas ferruginosas de manantiales como Turnbridge Wells, Astrop en Northamptonshire y otros del continente²⁸⁰. Sin

274 “[...] the Temper of the Natives of *Britain* is most various, which proceeds from the Spleen, an Ingredient of their Constitution, which is almost peculiar, at least in the Degree of it, to this Island. Hence arises the Diversity of Genius and Disposition, of which this Soil is so fertile”, Blackmore, «Essay Upon the Spleen», 215.

275 “If a Phthisis is justly called by Foreigners *Tabes Anglica*, or the *English* Consumption, because it is most predominant, and in a manner peculiar to this Country; I am well assured there is no less Reason to give the Distemper I have chosen for the Subject of this Treatise, the Apellation of the *English* Spleen; since it has here gained such a universal and tyrannical Dominion over both Sexes, as incomparably exceeds its Power in other Nations [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, v.

276 Starobinski notó ya en su tesis de 1960 la notable estabilidad de las terapéuticas de la melancolía, las cuales lograron sobrevivir incluso a la declinación de la teoría humoral, en parte por su valor alegórico. Véase Starobinski, *La tinta de la melancolía*, 60.

277 “As I speak to the experienced in the faculty, there is no occasion in the curative part at this time for the length and exactness of a regular treatise. I have endeavor’d to mention what seems sufficient to open and confirm my opinion”, Stukeley, *Of the Spleen*, 81.

278 “[...] to recover the loose Tone of the nervous Fibres, and to give greater Strength, Firmness and Consistency to the Spirits [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 60.

279 *Ibid.*, 60-68; cfr. Stukeley, *Of the Spleen*, 77-78.

280 “[...] nothing is so advantageous as Steel unprepared, or dissolved in Springs [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 71. En el vocabulario químico de la época, el término “steel” hacía referencia a un tipo de hierro más puro y que tenía una mayor proporción del principio inflamable. Jon Eklund, «Incomplete Chymist: Being an Essay on the Eighteenth-Century Chemist in His Laboratory, with a Dictionary of Obsolete Chemical Terms of the Period», *Smithsonian Studies in History and Technology*, n.º 33 (1975): 40-41, <http://repository.si.edu/handle/10088/2432>. Stukeley: “Steel and sulphur had better be repeated than not inculcated as a sacred anchor”, Stukeley, *Of the Spleen*, 81.

embargo, sir Richard, para quien el *spleen* derivaba sobre todo de una predisposición innata, no enfatizaba el aspecto social de los spas. En cambio, recomendaba la bebida de aquellas aguas que, además de diluir los humores nocivos del estómago, restauraban el tono de los nervios, daban nueva vitalidad a la sangre y tenían la capacidad de recomponer la operación correcta de las glándulas²⁸¹. Por último, Blackmore, al igual que Sydenham, defendía firmemente el uso de los opiáceos, como el láudano, para calmar las perturbaciones de los espíritus animales²⁸².

Finalmente, el *Treatise* se completaba con tres discursos breves sobre tres enfermedades que eran consideradas similares a las afecciones histéricas e hipocondríacas y que, a menudo, podían presentarse junto con ellas: los cólicos, la melancolía y la parálisis. El segundo de estos textos es relevante para ver la intervención del autor en la reformulación del vocabulario sobre el *spleen*. En la tradición transmitida por Galeno, este trastorno era uno de los tres tipos de melancolía, cuya sede era el hipocondrio. Como se vio, Willis había cuestionado el origen pero mantuvo la clasificación y Boerhaave la resignificó, convirtiendo a la melancolía hipocondríaca en un grado de severidad intermedio de la enfermedad.

Blackmore reconocía que el *spleen* y la melancolía eran trastornos similares, que podían mezclarse y que por eso el primero era, a menudo, llamado melancolía hipocondríaca²⁸³. Sin embargo, las consideraba enfermedades distintas y no a una como un tipo de la otra. Para el autor, “la noción esencial de melancolía consiste en una constitución o temperamento débil, pobre y degenerado de los espíritus animales, por la cual éstos son incapaces de enviar sus vuelos recíprocos desde y hacia el cerebro con el vigor y velocidad adecuados”²⁸⁴, lo cual afecta el movimiento y la percepción de los sentidos. Los dos eran trastornos de los espíritus animales, pero mientras que en las afecciones histéricas e hipocondríacas éstos se movían de modo irregular y desordenado, en la melancolía estaban aplacados. Esto se traducía en una diferencia de síntomas pues, mientras en el

281 Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 72, 75-76, 78-82; cfr. Stukeley, *Of the Spleen*, 81.

282 Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 84-89. En otro lado, se había referido al opio como “the great Gift of Divine Goodness and Bounty to Mankind”, Blackmore, *Treatise of Consumptions*, 110. Para Stukeley, “[...] opiates are the chief remedy which volatilise the blood, and obtund the painful stimulations of the bile upon the parts”. Más adelante, agregaba sobre el láudano que “from its divine relief is so coveted by melancholics”, *Of the Spleen*, 78-79. El uso de los opiáceos en Inglaterra se había ampliado durante el siglo XVII y era recomendado por médicos galénicos, paracelsianos y otros más eclécticos como Richard Napier. Véase MacDonald, *Mystical Bedlam*, 190-91.

283 “This Disease is so nearly related to the Spleen, that it is called by some Hypochondriack Melancholy; and if in its distinct and abstract Idea it so resembles that Distemper, then while they are complicated in equal or unequal Proportions, the Similitude between them will be more conspicuous, by the inseparable Properties belonging to each”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 154. Más adelante agregaba: “[...] indeed the Limits and Partitions that bound and discriminate the highest Hypochondriack and Hysterick Disorders, and Melancholy, Lunacy, and Phrenzy, are so nice, that it is not easy to distinguish them, and set the Boundaries where one ends, and the other begins [...]”, *Ibid.*, 163-64.

284 “The essential Notion of Melancholy consists in a weak, poor, and degenerate Constitution or Temperament of the animal Spirits, by which they are unable to expedite their reciprocal Flights to and from the Brain with due Vigour and Velocity [...]”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 154.

spleen y los vapores era habitual la alternancia de estados de tristeza y alegría, la otra enfermedad se caracterizaba por una perturbación de la imaginación y “un continuo e ininterrumpido flujo o tren de pensamientos sobre un objeto triste, del cual el paciente es incapaz de apartarlos y transferirlos a otro”²⁸⁵. Esto generaba tristeza, abatimiento y miedo, las pasiones clásicas asociadas con la melancolía²⁸⁶.

A partir de esta definición, Blackmore asoció la melancolía con un extenso catálogo de fantasías delirantes, transmitido y aumentado por tratadistas antiguos y modernos, a las cuales Galeno, por ejemplo, asociaba especialmente con la melancolía procedente del hipocondrio²⁸⁷.

Por otro lado, sir Richard se ocupaba de la melancolía religiosa a la cual consideraba “una enfermedad física al igual que cualquiera de otra clase y de una naturaleza diferente”²⁸⁸. Frente a la extensa tradición de crítica y ridiculización del entusiasmo religioso —cultivada, a menudo, por los *wits* enemigos de Blackmore—, la postura del vicepresidente de la Sociedad para la Propagación del Evangelio en América era notablemente benevolente. No negaba la existencia de personas con una aflicción patológica por su salvación, pero no los veía como personajes grotescos de quienes reírse ni como impostores que amenazaran el orden político. Quienes sufrían de melancolía religiosa eran personas piadosas, bajo cuyo efecto fijaban sus pensamientos en “la sinceridad de su fe y arrepentimiento, y en su estado eterno”²⁸⁹, hasta llegar al borde de la desesperación. No eran malos cristianos, sino unos muy buenos que, víctimas de un trastorno físico, no podían apartar su mente de la condena eterna. A esa enfermedad, “el ateo, el infiel y el libertino licencioso, la llaman tontamente locura supersticiosa”, y así “todos los hombres piadosos y devotos son considerados por ellos sólo como entusiastas hipocondríacos y visionarios extravagantes”²⁹⁰. Blackmore ya había expresado un argumento similar con respecto al *spleen* de los entusiastas en *The Lay-Monk* y el ensayo de 1717²⁹¹. Allí, el alegato se parecía más a una defensa del poeta ante los ataques de

285 “[...] a continued and uninterupted Flux or Train of Thoughts fixed upon one sad Object, from which the Patient is unable to call them off, and transfer them to another [...]”, *Ibid.*, 155-56.

286 “[...] continual Thoughtfulness upon the same Set of Objects always returning to the Mind, accompanied with the Passions of Sadness, Dejection, and Fear, seems to be the genuine and discriminating Idea of proper Melancholy”, *Ibid.*, 164.

287 *Ibid.*, 161-62. Este tema será desarrollado más en detalle en el Capítulo 5.

288 “[...] religious Melancholy is as much a bodily Disease, as any of another Class and a different Nature [...]”, *Ibid.*, 159.

289 “[...] the Sincerity of their Faith and Repentance, and their everlasting State [...]”, *Ibid.*, 158.

290 “[...] the Atheist, Infidel, and loose Libertine, foolishly call superstitious Madness [...] all pious and veout Men are by such accounted only Hypochondriacal Enthusiasts or whimsical Visionaries”, *Ibid.*, 158-59.

291 “[...] and if [the Spleen] mingles in an excessive Degree in Constitutions dispos’d to Theological Contemplations [...]. From hence arise the numberless Visionaries and extravagant Sects in Religion, distinguish’d by their several Chimerical Singularities, Superstitious Fears, and Hypochondriacal Enthusiasm. And hence it comes to pass that so many morose, rigid, and malencholy Persons unhappily bring Dishonour on the Practice of Vertue, by tempting others to look upon Religion, which in it self is most amiable and delightful, as an unlovely and frightful Object”, Blackmore y Hughes, *The Lay-Monastery*, n.º XXII, 135; Blackmore, «Essay Upon the Spleen», 216.

“algunos hombres de ingenio [quienes] han reprochado toda devoción como el efecto de un cerebro trastornado y una imaginación sobreexcitada por el *spleen*”²⁹².

Para explicar las causas y la extensión del *spleen* inglés, Richard Blackmore prescindía de los antiguos y, en buena medida, también de otros modernos. En cambio, ponía a su experiencia clínica como principal sustento de sus afirmaciones. De ese modo, argumentaba que la enfermedad no tenía ninguna relación con el bazo, sino que era un trastorno de los espíritus animales que se manifestaba especialmente en hombres y mujeres cuya constitución se caracterizaba por una sensibilidad o irritabilidad particular de los nervios. Ese énfasis en la predisposición le permitía vincular el *spleen* de los genios y de los ingleses con una excepcionalidad innata en vez de con factores sociales o culturales.

3.6. Conclusión

En 1701, Anne Finch lanzó —indirectamente— un desafío a los médicos que no habían logrado descifrar la causa de la enfermedad que la aquejaba. “¿Qué eres tú, *spleen*?”, le preguntaba a su tormento. Quizás sólo William Stukeley haya concebido su trabajo como una respuesta a la condesa de Winchilsea pero, ciertamente, durante las primeras décadas del siglo XVIII varios doctores intentaron resolver esa incógnita. Imaginar un diálogo de este tipo, donde una mujer instruida de la nobleza, con sus propios saberes y opiniones acerca del *spleen*, interrogaba de igual a igual a su médico, sirve para pensar las condiciones de producción de conocimientos y sentidos acerca de la melancolía en la época.

En ese contexto, la legitimidad y la autoridad profesional de los doctores era objeto de disputa y no existía un monopolio del saber ni de la práctica de curar. A eso hay que sumar que, a menudo, ese oficio no era el único interés ni la sola fuente de ingresos de los médicos. Los casos de Stukeley y Blackmore no eran extraordinarios en este sentido. A raíz de esto, los textos de los doctores expresaban una tensión. Por un lado, los *physicians* buscaban distinguirse de otros *practitioners* y mostrarse como portadores de un conocimiento específico, para lo cual ponían distancia de las teorías y el vocabulario del vulgo. Por otra parte, no obstante, procuraban acercarse a la *gentry* y la nobleza, que eran sus patrones, clientes, lectores e interlocutores. Para eso adaptaban la forma de sus escritos y tomaban en consideración sus ideas y su lenguaje. Así, cuando Stukeley decía que

292 “[...] some Men of Wit, have reproach’d all Devotion as the Effect of a distemper’d Brain, and an Imagination over agitated by the Spleen”, Blackmore y Hughes, *The Lay-Monastery*, n.º XXII, 135; Blackmore, «Essay Upon the Spleen», 216.

incluía el poema en su obra de Finch “para ayudar a mi propia descripción de la enfermedad”²⁹³, estaba poniendo ambos textos al mismo nivel, en una operación que validaba la precisión “clínica” de la poetisa al mismo tiempo que otorgaba prestigio a su lección anatómica. Esta tensión vinculada con la búsqueda de legitimidad es relevante para analizar el cambio en el vocabulario sobre la melancolía y los trastornos nerviosos, el cual se debió a transformaciones en el plano teórico pero también a esta dinámica social.

Este capítulo argumentó que entre las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del XVIII hubo una crisis en las teorías acerca de la melancolía. Esto supuso el abandono de las explicaciones hipocrático-galénicas y el surgimiento de una variedad de hipótesis alternativas que, valiéndose de conceptos de la química y la física, tendieron a trasladar las causas de la enfermedad al sistema nervioso. En ese proceso, los médicos se mostraron crecientemente insatisfechos con el vocabulario heredado porque reflejaba nociones y creencias incompatibles con los descubrimientos anatómicos modernos. Esos años fueron tiempos de búsqueda de términos nuevos, que a los críticos como William Temple le sonaban como inventos de charlatanes para llenarse los bolsillos. Sin embargo, esos nombres que empezaron a desplazar a la melancolía del centro de los tratados médicos no eran neologismos radicalmente ajenos a la tradición galénica. Eso tiene que ver con dos cuestiones.

Por un lado, la dinámica social recién aludida. Como se vio especialmente en el caso de Blackmore, los doctores se veían en la necesidad de emplear algunos términos que no les parecían suficientemente apropiados, como *spleen* o *vapours*, porque eran parte del lenguaje cotidiano de sus lectores. Incluso Stukeley, que escribió una conferencia para especialistas, tomaba cierta distancia de los nombres que empleaba²⁹⁴.

Por otro lado, el vocabulario de los médicos no fue radicalmente nuevo porque, a pesar de las diatribas de Blackmore contra los eruditos, el corte con la tradición clásica no fue absoluto. Aún después de la “revolución neuro-anatómica” de Willis, había muchos aspectos del funcionamiento del cuerpo que continuaban siendo un misterio y para los cuales las teorías y observaciones de los antiguos seguían siendo recursos ineludibles. Tal era el caso del bazo. La refutación del esquema galénico rehabilitó el debate acerca de su utilidad y su papel, si es que lo tenía, en la melancolía hipocondríaca. Las nuevas explicaciones debían dar cuenta tanto de la función de ese órgano en un esquema que ya no contemplaba a la bilis negra, cuanto de una serie de signos y síntomas que hasta entonces habían sido asociados con la enfermedad, como los trastornos digestivos, las flatulencias, la inflamación del bazo, entre otros.

293 “[...] to help out my own description of the disease”, Stukeley, *Of the Spleen*, «To the Reader», s/n.

294 “[...] the modish disease call’d the vapours, and from its suppos’d seat, the SPLEEN [...]”, *Ibid.*, 25.

Los debates aquí estudiados formaban parte de la disputa entre los antiguos y los modernos, por lo menos, de dos maneras. En un sentido general, el contexto cultural de la querella imponía ciertas formas de enunciación. Todos los textos analizados, además de discutir, recuperar o refutar los argumentos de los clásicos, explicitaban sin excepción la estima o desprecio de sus autores por los antiguos y, en ocasiones, por sus defensores modernos. En un sentido más específico, la proposición de teorías innovadoras sobre la melancolía o la función del bazo implicaba discutir y comparar los saberes y méritos relativos de los médicos antiguos y modernos.

Este capítulo pretende complejizar algunas caracterizaciones sobre la querella. Como ya se mencionó, según Levine, el conflicto en Inglaterra se articuló en torno de dos formas diferentes de usar y aprehender el pasado, las de *wits* y *scholars*²⁹⁵. Por su parte, Kleiman-Lafon en su estudio sobre el tratado de Mandeville, concluyó que su uso de la retórica lo acercaba más a los antiguos que a los teóricos modernos de la medicina²⁹⁶. Creo que estas dos perspectivas, que son compatibles aunque no dialogan entre sí, tienen dificultades para dar cuenta de los conflictos entre los modernos.

A partir de diversos indicios, argumenté que Blackmore reeditó sus ideas sobre el bazo en 1725 en respuesta a lo que Stukeley había expuesto en la Gulstonian Lecture dos años antes. Más allá de si mi hipótesis es correcta, cada autor representaba una postura distinta en el conflicto que enfrentaba a los “doctores hipotéticos” de los que hablaba Mandeville, que privilegiaban los métodos de la filosofía natural, y los médicos empíricos como Philopirio que confiaban ante todo en la experiencia clínica. El anticuario y el poeta eran modernos; tenían sobradas credenciales de ello, inclusive figurar en el catálogo de *dunces* de Alexander Pope. Sin embargo, sus opiniones acerca de los antiguos y su uso de la tradición clásica eran opuestos, por lo tanto participaban de maneras distintas de la querella.

Para Stukeley, al igual que para Newton, los antiguos eran depositarios de una *prisca sapientia* que era necesario recuperar. Ellos no sólo conocían la relevancia de la digestión en la economía animal y la centralidad del bazo en ese proceso, sino que eran conscientes de la relación entre microcosmos y macrocosmos. Esa analogía, más allá de sus connotaciones astrológicas y alquímicas, le permitía deducir que el cuerpo humano, al igual que los cielos, era una máquina maravillosa diseñada con precisión por el Creador, donde cada pieza tenía su función. En ese marco, la recomendación de Hipócrates (*nihil temere*) se convertía en un artículo de fe contra la amenaza del ateísmo. Por supuesto, esta era una lectura de los clásicos selectiva e interesada que, como advertía Stukeley, estaba subordinada a su voluntad de persuadir. Por su parte, Blackmore,

295 Levine, «Ancients and Moderns Reconsidered», 83.

296 Kleiman-Lafon, «Ancient Medicine, Modern Quackery», 202.

que compartía el mismo interés por combatir el ateísmo, no creía poder encontrar conocimiento verdadero entre las telarañas de libros viejos. Para él, los antiguos servían como recopiladores de hechos que, en la medida en que fueran verosímiles, podían servir de insumo para un estudio moderno. Por lo tanto, también se apropiaba de aquellos testimonios que le permitieran probar que los antiguos creían que el bazo era inútil para la preservación del individuo.

Con respecto al *spleen*, las teorías de ambos derivaban de sus hipótesis acerca del bazo y sus argumentaciones empleaban el mismo tipo de lecturas de los clásicos. Stukeley ofrecía una explicación esplenocéntrica de los vapores y la presentaba como una vuelta a la vida de la sabiduría antigua traducida al lenguaje de los modernos. Blackmore, en cambio, cuestionaba la imprecisión de los nombres *spleen* y *vapours* porque negaba que el bazo tuviera alguna relación con las afecciones hipocondríacas e histéricas. Al hacerlo, tomaba distancia tanto de los antiguos como de algunos modernos y sostenía que esos trastornos se debían a los movimientos irregulares y desordenados de los espíritus animales. Esto, a su vez, le permitía distinguir a la melancolía como una enfermedad con causas y síntomas diferentes, sin ninguna relación tipológica con el *spleen*.

A pesar de que sus teorías eran divergentes, Stukeley y Blackmore compartían algunos presupuestos establecidos por las generaciones de médicos anteriores. Ambos estaban de acuerdo en que, como había afirmado Willis, las afecciones hipocondríacas e histéricas eran esencialmente el mismo trastorno y que si había alguna diferencia en cómo afectaba a las mujeres y los hombres era sólo de grado, por las constituciones de cada uno. También coincidían en la apreciación de Sydenham de que eran enfermedades crónicas muy frecuentes. Finalmente, aunque sus hipótesis sobre las causas eran totalmente opuestas, el curso terapéutico que proponían era muy similar, e incluía remedios clásicos —como evacuaciones o aguas termales— y modernos —como preparados de hierro y opiáceos—.

Por último, existía otra diferencia entre las teorías de ambos médicos que tenía que ver con sus modos de entender la excepcionalidad intelectual de los hipocondríacos y su multiplicación en la Inglaterra moderna. La perspectiva de Stukeley daba mayor espacio a factores culturales y sociales. Para él, los vapores estaban relacionados con la intemperancia y el sedentarismo. Eso era lo que explicaba tanto las afecciones de *wits* y *scholars* como la amplia extensión de esos trastornos entre las élites en los tiempos modernos, cuando cambiaron sus atributos de prestigio de origen rural por los urbanos. Desde este punto de vista, la aparente epidemia era un efecto indeseado de la modernidad y no parecía ser un rasgo exclusivo de Inglaterra. Además, la atención a la dimensión sociocultural permitía apreciar el valor terapéutico de la conversación en el spa y la mesa de té. Blackmore, en cambio, enfatizaba los aspectos innatos. Según su teoría, el genio derivaba de una

constitución nerviosa particularmente sensible, que era lo que predisponía naturalmente a las personas a los trastornos hipocondríacos e histéricos. Del mismo modo, el *spleen* inglés era resultado de la constitución natural de los nativos de Albión²⁹⁷. Esa afección no era el resultado pernicioso de los excesos de la sociedad isleña, sino la condición de su excepcionalidad que, en su grado más moderado, no era patológico sino deseable. En 1733, George Cheyne adoptaría una postura que parecía combinar los argumentos de Stukeley y Blackmore al decir que los trastornos nerviosos eran un mal inglés que se manifestaba en un tejido nervioso más sensible y se debía, entre otras cosas, al estilo de vida de las ciudades de ese país²⁹⁸.

El partido de los modernos no era tan homogéneo como lo veían Temple y Swift desde la cima más alta del Parnaso en la Batalla de los Libros²⁹⁹. Los casos de Stukeley y Blackmore muestran dos formas distintas de ser moderno en la Inglaterra de principios del siglo XVIII y diversos usos de la tradición clásica. Si sus adversarios veían a los doctores como charlatanes que inventaban palabras sofisticadas para su beneficio económico, una mirada a sus textos permite ver que ellos tampoco tenían el monopolio del vocabulario médico y que el *spleen* inglés era producto de una dinámica social que escapaba también a su control.

297 Un aspecto que merecería un análisis más detallado es si Stukeley y Blackmore concebían la extensión del *spleen* como una epidemia o como una endemia. Según Suman Seth, en el siglo XVIII, estos dos conceptos remitían a dos apropiaciones distintas de la tradición hipocrática, una que partía de *Epidemias I y III* y hacía énfasis en los cambios temporales, y la otra que se basaba en *Aires, aguas y lugares* y observaba las diferencias espaciales. Seth, *Difference and Disease*, 58-60.

298 Cheyne, *The English Malady*, pt. I, cap. VI.

299 Swift, «The Battle of the Books», 3.

Capítulo 4: Religión y melancolía: la teología anglicana y la construcción de un sufrimiento ortodoxo

4.1. Introducción

El 13 de diciembre de 1740, Susanna Annesley Wesley (1669-1742) le envió una carta a su hijo John:

El motivo por el que te escribo tan pronto es porque estoy un poco preocupada por el caso del pobre señor MacCune. Creo que su esposa estuvo mal aconsejada cuando llamó a ese desgraciado Monroe, pues, por lo que oigo, el hombre no está lunático sino bajo una poderosa convicción de pecado y necesita mucho más un médico espiritual que uno corporal. De cualquier modo, anoche Monroe lo envió a un manicomio en Chelsea, donde soportará los métodos usuales para curar un caso de locura real. Sin embargo, en su tratamiento se ha comportado con gran calma y docilidad, y no los insultó más que una vez, por lo cual en seguida se condenó a sí mismo y dijo: “Señor, de qué pecado he sido culpable”, y clamó a Dios por misericordia y perdón. Eso probablemente confirme al doctor su opinión de que está loco, pero para mí es prueba de que está en sus cabales¹.

Por entonces, el movimiento metodista liderado por los hijos de Susanna, John y Charles Wesley, comenzaba a expandirse. La epístola muestra la persistencia de un conflicto que venía de tiempos isabelinos: la definición de la frontera entre la aflicción de conciencia y la melancolía; entre el sentimiento religioso legítimo y la patología; entre la competencia del pastor y la del médico. Después de la Restauración, la difusión del discurso anti-entusiasta contribuyó a reforzar la interpretación médica pero no anuló la tensión². A mediados del siglo XVIII, la disputa no era puramente retórica sino que, como evidencia el testimonio, tenía consecuencias concretas para la vida de las personas³. El “desgraciado Monroe” a quien mencionaba Susanna era el escocés James

1 “The reason of my writing so soon is I’m somewhat troubled at the case of poor Mr. MacCune. I think his wife was ill-advised to send for that wretched fellow Monroe, for by what I hear, the man is not lunatic, but rather under strong convictions of sin; and hath much more need of a spiritual, than bodily physician. However be it as ‘twill, Monroe last night sent him to a mad-house at Chelsea, where he is to undergo their usual methods of cure in the case of real madness; notwithstanding in their treatment of him he behaved with great calmness and meekness, nor ever but once swore at them, for which he presently condemned himself and said, ‘Lord, what a sin have I been guilty of’, and cried to God for mercy and pardon. This probably may confirm the doctor in the opinion of his madness, but to me ‘tis a proof of his being in a right mind”, Susanna Wesley, *Susanna Wesley: The Complete Writings*, ed. Charles Wallace Jr. (Oxford: Oxford University Press, 1997), 186-87.

2 Sobre la medicalización de la aflicción de conciencia, los trabajos más relevantes son MacDonald, *Mystical Bedlam*, cap. 1; Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 334-41; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, cap. 4; Laborie, *Enlightening Enthusiasm*, cap. 6, sobre la carta de Susanna, véase la p. 210. El tema fue abordado con mayor detalle en el capítulo 1.

3 John Wesley había registrado un caso similar al relatado por su madre en una entrada de su diario correspondiente al 23 de agosto de 1740. Allí decía que la señora C—, le había contado el caso de la señora G— de Northampton, una mujer que, como estaba “profundamente convencida del pecado” (“*deeply convinced of sin*”), había sido internada por su esposo en el Hospital Bethlem. La señora G— se había escapado y luego, por consejo de la señora

Monro, el primero de una dinastía de “médicos de locos” (*mad-doctors*) que ejerció un dominio casi monopólico sobre el Hospital de Bethlem por más de ciento veinte años⁴. El señor MacCune había sido enviado a un asilo en Chelsea para soportar el tratamiento usual para “un caso de locura real”. Habitualmente, esto consistía en encerrar al paciente —muchas veces desnudo y atado a la cama— y doblegarlo a través maltratos físicos y verbales para someterlo a la voluntad de los médicos⁵. Era, por lo tanto, un acto de notable entereza cristiana que MacCune hubiera insultado a sus celadores una sola vez. Esta tensión entre aflicción piadosa y melancolía, así como el encierro de los entusiastas continuaría por varias décadas. En 1810, la categoría “religión y metodismo” figuraba entre las causas típicas de admisión al Hospital de Bethlem⁶.

A principios del siglo XVIII, Susanna se lamnaba en su diario por “cuán injustamente la parte profana del mundo acusa a la religión de melancolía y taciturnidad”. Admitía que “puede suceder que las personas religiosas a veces sean irritables y taciturnas, pero me atrevo a decir que no es la religión sino la falta de ella la que los hace así”⁷. Su argumento expresaba un ascetismo riguroso:

C—, volvió al hospital donde fue encadenada y tratada de la manera usual (“*chained down, and treated in the usual manner*”). La entrada era ocasión para que Wesley criticara el tratamiento brindado a los pacientes del Bedlam y, en particular, a los hombres que hacían encerrar a sus esposas. John Wesley, *The Journal of the Rev. John Wesley*, vol. 1 (London: J. Dent, 1907), 285-86.

4 Véase Jonathan Andrews, «Monro, James (1680–1752)», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2008), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/18975>. El más conocido de la familia Monro fue John, hijo de James. Él mantuvo una controversia con William Battie quien acusaba a su padre de empírico y de manejar el Bethlem como su imperio privado, sin instruir estudiantes ni publicar nada. Véanse Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 128-29; Jonathan Andrews y Andrew Scull, *Undertaker of the Mind: John Monro and Mad-Doctoring in Eighteenth-Century England* (Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 2001); Andrews y Scull, *Customers and Patrons of the Mad-Trade. The Management of Lunacy in Eighteenth-Century London*; Keith Brown y Allan Kennedy, «Becoming English: The Monro Family and Scottish Assimilation in Early-Modern England», *Cultural and Social History* 16, n.º 2 (15 de marzo de 2019): 125-44.

5 Véase Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 148-55. Como señala Porter, los asilos para enfermos mentales recibían muchas críticas en el siglo XVIII por sus tratamientos inhumanos y porque, a menudo, encerraban a cualquier persona a pedido de sus familiares. En 1728, Daniel Defoe comparaba esos establecimientos con la inquisición: “This is the height of Barbarity and Injustice in a Christian Country, it is a clandestine Inquisition, nay worse”. Más adelante, se preguntaba: “Is it not enough to make any one mad to be suddenly clap'd up, stripp'd, whipp'd, ill fed, and worse us'd?”, Daniel Defoe, *Augusta Triumphans: Or, The Way to Make London the Most Flourishing City in the Universe* (London: J. Roberts, 1728), 30-31.

6 El médico William Black ofreció un cuadro con las causas de admisión al hospital para un tercio de los casos. El primer puesto lo ocupaban “Misfortunes, Troubles, Disappointments, Grief” con 206 casos y el segundo “Religion and Methodism” con 90, William Black, *A Dissertation on Insanity, Illustrated with Tables, and Extracted from Between Two and Three Thousand Cases in Bedlam*, 2.ª ed. (London: Ridgway, Murray and Richardson, 1811), 22-23; véanse también Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 33 y 67-73; John Glyn Penrhyn Jones, «A History of Medicine in Wales in the Eighteenth Century» (M. A. Thesis, Liverpool University, 1957), 47; citado por Withey, *Physick and the Family*, 135.

7 “How unjustly does the profane part of the world charge religion with melancholy and moroseness [...]”, “[...] it may sometimes happen that religious persons may now and then be peevish and morose, but I dare say ‘tis not religion, but their want of it that makes them so”, Wesley, *The Complete Writings*, 220. De las 255 entradas de los diarios que se conservan de Susanna Wesley, sólo unas pocas tienen fecha. Ésta en particular no tiene pero es de las primeras (la 24, según la numeración de Wallace) y está en un manuscrito (Headingley MS A) escrito entre 1709 y 1718. Véase *Ibid.*, 199. En 1725, Richard Blackmore sostendría un argumento similar en *A Treatise of the Spleen and Vapours*, véase el Capítulo 3.

Lo que sea que disfrutemos de las cosas buenas de esta vida está acompañado de tanta “vanidad y aflicción de espíritu” [Ec. 1: 14 / 2: 17] que cualquier persona inteligente percibirá fácilmente que nuestra felicidad incluso en este mundo depende completamente del favor de Dios, el cual no podemos esperar disfrutar sin una práctica constante de la piedad y la virtud⁸.

La religiosidad austera de Susanna se explica, en buena medida, por su historia personal y de fe anterior a convertirse en la madre y una de las principales guías espirituales de los fundadores del metodismo⁹. Se había criado en el corazón de la comunidad disidente de Londres, pues era hija del reverendo Samuel Annesley, capellán de la armada republicana, luego vicario de la parroquia de St. Giles Cripplegate y, después de la Restauración, pastor de una congregación presbiteriana numerosa en Little St. Helen¹⁰. Por eso, Susanna ha sido considerada una figura central en la transmisión de la tradición puritana al metodismo¹¹. No obstante, a los doce años decidió abjurar del inconformismo paterno y se incorporó a la Iglesia de Inglaterra. De hecho, su recorrido la condujo a las ideas religiosas y políticas más conservadoras de la *high church*¹², al jacobitismo y a trabar amistad con

8 “Whatever we enjoy of the good things of this life are attended with so much ‘vanity and vexation of spirit’ that any considering person may easily perceive that our happiness even in this world does entirely depend on the favour of God, which we cannot hope to enjoy without the constant practice of piety and virtue”, Wesley, *The Complete Writings*, 220.

9 La relevancia de Susanna en la formación de John y Charles Wesley ha sido reconocida ampliamente por sus biógrafos. Quizás el ejemplo más sobresaliente sea el libro de G. Elsie Harrison sobre la vida privada de John titulado: *Son To Susanna: The Private Life Of John Wesley* (Nashville: Cokesbury Press, 1938). Existen varias biografías de Susanna, producidas en su mayoría desde una perspectiva confesional. Están escritas para un público amplio, con un carácter casi hagiográfico y encuadran su interpretación en la influencia que la “madre de los Wesley” tuvo en el desarrollo posterior del metodismo. Véanse John Kirk, *The Mother of the Wesleys: A Biography* (Cincinnati: Poe and Hitchcock, 1865); Eliza Clarke, *Susanna Wesley* (London: W.H. Allen & co., 1886); Rebecca Lamar Harmon, *Susanna, Mother of the Wesleys* (Nashville: Abingdon Press, 1968); Arnold A. Dallimore, *Susanna Wesley. The Mother of John and Charles Wesley* (Grand Rapids: Baker Book House, 1993). El estudio del pastor e historiador John A. Newton combina un interés más académico con una mirada centrada en el devenir posterior del metodismo, *Susanna Wesley and the Puritan Tradition in Methodism* (London: Epworth Press, 1968). También son relevantes las síntesis escritas por Charles Wallace en Wesley, *The Complete Writings*; Charles Wallace, «Wesley [née Annesley], Susanna (1669–1742), theological writer and educator», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2010), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/66878>.

10 Annesley fue expulsado de su parroquia por negarse a prestar juramento de conformidad a la Iglesia de Inglaterra. Entonces, fundó la congregación de Little St. Helen junto con algunos feligreses que lo acompañaron, entre quienes se encontraban los padres de Daniel Defoe. Véase Pat Rogers, *Robinson Crusoe* (London: Allen and Unwin, 1971), 59.

11 Newton, *Susanna Wesley and the Puritan Tradition in Methodism*, 17.

12 El término *high church* y su opuesto, *low church*, designaron inicialmente las dos facciones en las que se dividió la Iglesia de Inglaterra ante los conflictos eclesiástico-políticos de los últimos años del reinado de Jacobo II y la Revolución Gloriosa. La primera, y mayoritaria, defendía el modelo de la Restauración de una única iglesia establecida plenamente integrada a la estructura de la monarquía y organizada a partir de los conceptos de uniformidad, sucesión apostólica y obediencia a la autoridad. La segunda, en cambio, estaba dispuesta a aceptar un régimen de tolerancia, donde la iglesia funcionara como una asociación voluntaria, cuya influencia social debía ser reforzada a través del trabajo pastoral, evangelizador y caritativo. Sin embargo, *high* y *low church* pronto se convirtieron en etiquetas para denominar dos tendencias más amplias que agrupaban grupos diversos y aglutinaban posturas teológicas, litúrgicas y pastorales de más larga data. En términos generales, los *high churchmen* creían en la supremacía de la Biblia pero consideraban que ésta debía ser interpretada a la luz de la tradición compuesta por el *Book of Common Prayer*, el catecismo y los credos; valoraban el testimonio de los Padres de la Iglesia y estimulaban el estudio erudito de la historia de la iglesia; enfatizaban la doctrina de la gracia sacramental tanto en la eucaristía como en el bautismo y cultivaban una práctica espiritual basada en las buenas obras, actos de abnegación y caridad; concebían al Estado como una emanación de la voluntad divina que tenía el deber de proteger y promover los intereses de la iglesia. Por supuesto, esta es una caracterización muy esquemática y, en la práctica, las

non-jurors prominentes como George Hickeys¹³. En 1688, se casó con Samuel Wesley, quien había tenido un devenir similar: hijo y nieto de puritanos, terminó ordenado como sacerdote de la iglesia establecida¹⁴ y habría participado en la defensa del controvertido Henry Sacheverell¹⁵. La vida matrimonial trajo pruebas difíciles que reforzaron la piedad austera de Susanna. Criada en la metrópolis, debió seguir a su marido a las pequeñas parroquias rurales de South Ormsby y Epworth en Lincolnshire. De modo similar a su madre, Susanna dio a luz a diecinueve hijos, de los cuales sólo nueve llegaron a edad adulta, a quienes impartió una educación estricta y metódica¹⁶. Finalmente, sus enfermedades recurrentes y las dificultades económicas de la familia reforzaron, según ella, su templanza: “Verdaderamente, mi salud y mi fortuna son muy parecidas, ni muy buenas ni extremadamente malas. Tengo constantemente suficiente dolor como para recordar mi mortalidad y suficientes problemas en mis circunstancias económicas para ejercitar mi paciencia”¹⁷.

posturas particulares de las personas expresaban una variedad de matices. Por otro lado, con el surgimiento del Movimiento de Oxford y el tractarianismo en 1833, el término *high church* adquiriría nuevos sentidos que a menudo la historiografía ha proyectado al pasado. Al respecto, véanse George William Outram Addleshaw, *The High Church Tradition: A Study in the Liturgical Thought of the Seventeenth Century* (London: Faber & Faber, 1941); Geoffrey S. Holmes, *The Trial of Doctor Sacheverell* (London: Eyre Methuen, 1973), 29-41; John Walsh y Stephen Taylor, «Introduction: the Church and Anglicanism in the “Long” Eighteenth Century», en *The Church of England, c. 1689 - c. 1833. From Toleration to Tractarianism*, ed. John Walsh, Colin Haydon, y Stephen Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 29-45; Peter Benedict Nockles, *The Oxford Movement in Context. Anglican High Churchmanship, 1760-1857* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 25-43.

- 13 Sobre los *non-jurors*, véase el Capítulo 2. Véanse también las cartas de Susanna a Hickeys en Wesley, *The Complete Writings*, 37-39. Las simpatías jacobitas de Susanna causaron un período de distanciamiento marital con Samuel Wesley hacia 1701 o 1702. Según una anécdota narrada por John Wesley, una mañana ella se negó a decir “amén” luego de una oración en favor de Guillermo III, lo cual enfureció a Samuel quien, finalmente, habría dicho: “you and I must part; for if we have *two* Kings, we must have *two* beds”. Adam Clarke, *Memoirs of the Wesley Family; Collected Principally from Original Documents* (New York: N. Bangs and T. Mason, 1824), 83.
- 14 La biografía de Samuel Wesley ha recibido una atención menor que las de su esposa e hijos. Véanse Luke Tyerman, *Life and Times of the Rev. Samuel Wesley, M.A.* (London: Simpkin, Marshall & Co., 1866); Henry D Rack, *Wesley, Samuel (bap. 1662, d. 1735)* (Oxford University Press, 2004); Arthur Alan Torpy, *The Prevenient Piety of Samuel Wesley, Sr.* (Lanham, Toronto y Plymouth: Scarecrow Press, 2009).
- 15 El Dr. Henry Sacheverell era un clérigo conservador que se hizo famoso por un sermón que predicó en la catedral de San Pablo el 5 de noviembre de 1709, titulado “The Perils of False Brethren”, donde atacaba violentamente a los disidentes y los principios de la Revolución Gloriosa. Por decisión del Parlamento, con mayoría Whig, fue llevado a juicio, pero el proceso sólo sirvió para incrementar su popularidad, atizar la guerra de panfletos y unificar a los Tories. Finalmente, la reina Ana desmembró al gabinete liderado por Sidney Godolphin y nombró Chancellor of the Exchequer a Robert Harley, quien a partir de entonces lideró un gobierno moderado con una fuerte presencia Tory. Al respecto, véase Holmes, *The Trial of Doctor Sacheverell*. Según John Wesley, Samuel habría escrito uno de los discursos de la defensa, John Wesley, *A Concise History of England. From the Earliest Times, to the Death of George II*, vol. IV (London: R. Hawes, 1776), 75.
- 16 Según un relato de John Dunton, cuñado de Susanna, Samuel Annesley habría tenido veinticuatro hijos. De ellos sólo han podido identificarse nueve (siete mujeres y dos varones) y es probable que, de los demás, la mayoría haya muerto en la infancia. Véase Betty Young, «Sources for the Annesley Family», *Proceedings of the Wesley Historical Society* 45, n.º 2 (1985): 54. Con respecto a la crianza de Susanna, Lawrence Stone la consideró un ejemplo de “la disciplina cariñosa pero autoritaria” de las familias burguesas evangélicas de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Abridged (London: Penguin, 1979), 293-94.
- 17 “Truly my health and fortune is much alike, neither very good or extremely bad. I have constantly pain enough to mind me of mortality and trouble enough in my circumstances of fortune to exercise my patience”, Carta a Samuel Wesley Jr., 11 de octubre de 1709, Wesley, *The Complete Writings*, 71.

El caso de Susanna Wesley es un punto de partida apropiado para abordar el vínculo entre la melancolía y la piedad protestante. Este problema está en el centro de una de las explicaciones acerca de la modernidad que ejerció mayor influencia en la historiografía británica: la de Max Weber. Según el sociólogo alemán, que prestó particular atención a los escritos de calvinistas y metodistas ingleses de los siglos XVII y XVIII, la piedad ascética de protestantes como Susanna fue causante de una profunda angustia espiritual y, al mismo tiempo, un catalizador del desencantamiento del mundo. Algunos historiadores que adhirieron a la teoría weberiana, señalaron precisamente las décadas que abarca esta tesis, a partir de 1660, como el comienzo del proceso de secularización de la sociedad británica en general y de las ideas acerca de la melancolía en particular.

Cuando Susanna Wesley defendía su fe de la acusación de producir melancolía parecía estar contestándole premonitoriamente a Weber. En rigor, claro, respondía a otras voces contemporáneas que afirmaban cosas similares para deslegitimar las creencias fervorosas. El punto de partida de este capítulo, por lo tanto, es la pregunta por la relación causal entre protestantismo y melancolía. El objetivo no es ofrecer una respuesta normativa ni una reevaluación de la tesis de Weber, sino estudiar los argumentos de algunos religiosos como Susanna. Esto permitirá dar cuenta de cómo entendían la relación entre fe y melancolía, las fronteras entre esta última y otras formas de sufrimiento psicológico, así como también comprender el papel que desempeñaban esos testimonios en las polémicas sobre la extensión del entusiasmo y el ateísmo en Gran Bretaña.

El capítulo está dividido en tres partes. En la primera, se abordan en mayor detalle los problemas teóricos e historiográficos recién mencionados. Allí se argumenta acerca de la necesidad de repensar el vínculo entre protestantismo y aflicción, sin repetir enfoques reduccionistas ni evitar el estudio de su especificidad. Además, se sostiene que para valorar los testimonios acerca del sufrimiento espiritual es preciso tener en cuenta su contexto de enunciación y considerar con mayor precisión el vocabulario de las fuentes. Las siguientes dos secciones parten de la pregunta sobre la posible relación entre protestantismo y melancolía para estudiar cómo fue contestada por algunos teólogos anglicanos durante las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del XVIII¹⁸. Al respecto, se argumenta que estas respuestas se comprenden mejor no sólo a la luz del discurso anti-

18 La palabra “anglicano” es relativamente anacrónica para este período pues, aunque el término existía, su uso para referirse a los adherentes a la Iglesia de Inglaterra no se generalizó hasta el siglo XIX. Sin embargo, hay un consenso extendido en la historiografía acerca de que desde la Restauración y durante el largo siglo XVIII se construyó una identidad en torno a una serie de rasgos distintivos de la Iglesia de Inglaterra a la cual puede denominarse “anglicana”. Véanse Patrick Collinson, «A Comment: Concerning the Name Puritan», *The Journal of Ecclesiastical History* 31, n.º 04 (1980): 483-88; Walsh y Taylor, «Introduction: the Church and Anglicanism in the “Long” Eighteenth Century», 53-60; Dirmid MacCulloch, «The Latitude of the Church of England», en *Religious Politics in Post-Reformation England: Essays in Honour of Nicholas Tyacke*, ed. Kenneth Fincham y Peter Lake (Woodbridge: Boydell & Brewer, 2006), 41-42. A lo largo de este capítulo, el término será empleado en ese sentido.

entusiasta, como han enfatizado algunos estudios recientes, sino también en relación con el peligro que percibían algunos clérigos de proliferación del deísmo y el ateísmo. Desde este punto de vista, los discursos piadosos sobre la melancolía religiosa pueden ser entendidos como un esfuerzo por definir los límites de un sufrimiento espiritual ortodoxo¹⁹ y benéfico: una *via media* entre los excesos peligrosos del entusiasmo y la irreligión. Este esfuerzo es analizado en la segunda y tercera sección del capítulo a partir de dos tipos diferentes de textos: las consolaciones casuísticas de la melancolía y los devocionarios para la vida santa. El contraste entre ambos permite ver la relevancia del contexto y el vocabulario para comprender el sentido de los conceptos afectivos.

4.2. Modernidad protestante y melancolía

4.2.1. La ética protestante y el espíritu melancólico

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), Max Weber decía del calvinismo: “Con su inhumanidad patética, esta doctrina había de tener como resultado en el ánimo de una generación que la vivió en toda su grandiosa consecuencia el sentimiento de una inaudita soledad interior del individuo”²⁰. En el tipo ideal del protestantismo ascético —cuyos efectos creía advertir en las naciones capitalistas más avanzadas aún a principios del siglo XX²¹—, la presencia de una angustia profunda vinculada con la *certitudo salutis* constituía un rasgo central. Weber no fue el único en plantear que el protestantismo, en sus diversas denominaciones, podía ser la causa de un sufrimiento psicológico profundo²². De hecho, como se vio en capítulos los anteriores,

19 La categoría de ortodoxia es empleada aquí para dar cuenta de una situación dinámica. Siguiendo a John G. A. Pocock, “la ortodoxia no es un mero rechazo de las tensiones ni un intento de congelarlas o negarlas; es un modo particular de responder a las tensiones y buscar recombinarlas”, «Within the Margins: The Definitions of Orthodoxy», 35.

20 Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 86. Adapto aquí la traducción de la expresión alemana “*Vereinsamung des einzelnen Individuums*”, Max Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* (Wiesbaden: Springer, 2016), 85-86. (En adelante, las citas proceden de la traducción castellana recién referida y entre corchetes se indica el número de páginas de la versión alemana). Como fundamento de esta afirmación, Weber remite a una frase del crítico literario irlandés Edward Dowden acerca del *Pilgrim's Progress* de John Bunyan: “The deepest community [with God] is found not in institutions, or corporations, or Churches, but in the secrets of the solitary heart”, Edward Dowden, *Puritan and Anglican. Studies in Literature*, 3.^a ed. (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1910), 234.

21 Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 15-25 [29-38].

22 Por ejemplo, Émile Durkheim ya había asociado el individualismo religioso de los protestantes con una mayor tendencia al suicidio, Émile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, ed. George Simpson (1897; reimp., London and New York: Routledge, 2002), 19. Por su parte, en 1925, Walter Benjamin vio en el luteranismo el germen de la melancolía barroca, Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*, 179-80. Finalmente, en 1941, Erich Fromm afirmaría que la angustia, la soledad y la impotencia eran algunas de las consecuencias necesarias de la nueva libertad inaugurada por la Reforma, Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, 31 (1941; reimp., Buenos Aires: Paidós,

afirmaciones similares habían sido frecuentes en las polémicas religiosas desde el siglo XVI. Sin embargo, la tesis del sociólogo alemán fue especialmente influyente para la historiografía británica, por lo cual conviene detenerse en ella²³.

La angustia (*Angst*) ocupaba un lugar central en el tipo ideal del protestantismo ascético que elaboró Weber²⁴. Su perspectiva estaba fuertemente centrada en el calvinismo pero incorporaba también en su esquema al pietismo y el metodismo. Para el sociólogo, la angustia derivaba fundamentalmente del problema de la *certitudo salutis*: el tormento continuo acerca de la salvación del alma, compartido por las tres confesiones²⁵. En la doctrina calvinista, la aflicción estaba exacerbada por la distancia inconmensurable que separaba a Dios de su criatura, la cual dejaba al individuo en soledad camino a un destino que ignoraba y que debía recorrer sin la ayuda del predicador, de los sacramentos, de la iglesia, ni de Dios que, en última instancia, se había sacrificado sólo por los elegidos²⁶. De esta situación surgía un “individualismo desilusionado y pesimista”²⁷.

Weber desarrolló las consecuencias de esta doctrina en la edición revisada de su obra, publicada póstumamente en 1920²⁸. Desde su punto de vista, el catolicismo había preservado el papel de la magia como medio de salvación más que el judaísmo o el puritanismo. Los sacerdotes católicos eran, por lo tanto, magos que administraban la gracia sacramental de la Iglesia. Eso

1973), cap. 3.

23 Sobre la recepción del libro de Weber, véase Francisco Gil Villegas M., *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013).

24 Véase Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 90 [88].

25 En el calvinismo la angustia de la *certitudo salutis* derivaba directamente de la doctrina de la doble predestinación, *Ibid.*, 96 [92-93]. En el pietismo, según Weber, “las mismas consecuencias de orden psicológico” resultaban de la conformación de una aristocracia de los regenerados, bendecidos con el éxito profesional, en quienes la gracia irrumpía en momentos particulares luego de una “lucha expiatoria” (*Bußkampf*), *Ibid.*, 126 [119]. Por último, el énfasis sentimental del metodismo wesleyano, especialmente en su versión americana, habría exacerbado la lucha expiatoria del pietismo (en el “banco de los penitentes”, que Weber llamaba *Angstbank*) y, como los calvinistas, habría postulado la “‘metodización’ sistemática de la conducta como medio de alcanzar la *certitudo salutis*”, *Ibid.*, 133-134 [126-127].

26 Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 86-87 [85-86].

27 *Ibid.*, 87-88 [86].

28 Sobre algunas experiencias personales significativas de Weber entre ambas ediciones, véase Roger Bartra, «El spleen del capitalismo: Weber y la ética pagana», en *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno* (2004; reimp., México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 36-60.

permitía compensar la insuficiencia propia de los fieles y liberarlos, así, de una “tensión enorme” (*ungeheuren Spannung*). Esta posibilidad quedaba excluida para los puritanos, quienes rechazaban esas mediaciones como ineficaces y supersticiosas. Según el sociólogo, el abandono absoluto de la posibilidad de salvación eclesiástico-sacramental supuso la conclusión (*Abschluß*) del extenso proceso de desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*)²⁹. En otras palabras, la angustia inaudita de los calvinistas era un efecto de una doctrina racionalizadora que execraba la magia y anticipaba las condiciones de existencia en un mundo moderno y secular donde la vida ya no tendría un sentido intrínseco³⁰.

Sin embargo, la angustia no era un punto de llegada. A partir de la lectura de tratados de teología práctica como el *Christian Directory* (1673) de Richard Baxter, Weber concluía que la religiosidad ascética invitaba a rechazar las dudas sobre la elección como una tentación del diablo y fomentaba el trabajo secular como modo de obtener seguridad acerca del estado de gracia. Las obras, si bien no constituían un medio para la salvación, eran indispensables como signo de elección de aquellos llamados a ser instrumentos de la divinidad. La bienaventuranza no se verificaba en actos individuales sino allí donde había un sistema de conducta que servía para aumentar la gloria de Dios. La ética protestante, por lo tanto, era un medio para desprenderse de la angustia y para producir santos seguros de sí mismos³¹.

La obra de Weber ejerció una influencia notable en historiadores británicos como Richard H. Tawney, Daniel P. Walker, Christopher Hill y Keith Thomas, entre muchos otros. Ellos retomaron en ocasiones la imagen del puritanismo caracterizado por una aflicción derivada de sus principios

29 Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 87 y 105 [200 y 208].

30 En su conferencia “La ciencia como vocación” de 1918, Weber había definido el desencantamiento del mundo como un proceso de racionalización e intelectualización vinculado con el mayor dominio sobre la naturaleza que, sin embargo, no implicaba un conocimiento mayor de las condiciones de vida. Para eso partía de León Tolstoy quien decía que, para el hombre civilizado (*Kultur Mensch*), la muerte no tiene sentido pues su vida está inserta en el progreso y lo infinito y, por lo tanto, no tiene ningún significado intrínseco. En ese proceso continuo de producción y adquisición de conocimiento, donde todas las nuevas ideas se vuelven finalmente provisionales, el hombre puede llegar a estar cansado de la vida (*leben müde*) en vez de satisfecho con ella (*lebens gesättigt*). Véase Max Weber, «Science as a Vocation», en *The Vocation Lectures*, ed. David Owen y Tracy B. Strong, trad. Rodney Livingstone (Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing, 2004), 1-31; Max Weber, «Wissenschaft als Beruf», en *Gesamtausgabe*, vol. XVII (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992), 71-111.

31 Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 100-102 [96-97 y 207].

doctrinales, así como también la premisa de que el rechazo de las mediaciones salvíficas propició el desencantamiento del mundo y dejó a los fieles a merced de una angustia que debía ser mitigada por otros medios³². No obstante, en estos trabajos la aflicción protestante desempeñaba un papel secundario, no tenía el mismo potencial explicativo que le daba Weber y quedaba relativizada en explicaciones que enfatizaban la seguridad y energía que la certidumbre de la salvación proveía a los calvinistas³³.

En otros estudios, en cambio, la preocupación weberiana por la aflicción fue central. Tal es el caso de *The Revolution of the Saints* (1965) de Michael Walzer, quien presentó la superación terrenal de la angustia como un rasgo central de la ideología calvinista que, además de estimular

32 En una obra clásica de 1926 que dialogaba explícitamente con la de Weber, Tawney describió al puritano como “abrumado por una sensación de su ‘Fin Último’” pero vedado de detenerse en la contemplación y obligado a “glorificar [a Dios] con su trabajo en un mundo entregado a las fuerzas de la oscuridad”, Richard H. Tawney, *Religion and the Rise Of Capitalism*, 2.ª ed. (West Drayton: Penguin, 1937), 200. Walker, por su parte, imaginó que “la abolición del purgatorio [debía haber] producido para muchos protestantes una situación dolorosa”, Daniel Pickering Walker, *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), 59. Christopher Hill retomó estos aportes, afirmó que el protestantismo se caracterizaba por la internalización del pecado, cuyos terrores se inculcaban en la conciencia y, luego, resaltando una diferencia de clase que atravesaba la ética protestante, destacó que especialmente para los desfavorecidos la divinidad “la desesperación y las ideas de suicidio [...] pueden ser subproductos del calvinismo”, Christopher Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution* (Harmondsworth: Penguin, 1975), 152, 155, 170 y 328. Keith Thomas llevó la categoría weberiana del desencantamiento del mundo a un estudio monumental de la “decadencia de la magia” en la Inglaterra temprano moderna. Allí están ampliamente desarrolladas las críticas de los protestantes a las mediaciones sacramentales y la idea (tomada de Bronislaw Malinowski) de la magia como un modo de aliviar la ansiedad. También en la sección dedicada a la demonología afirma que “el protestantismo era una respuesta a una profunda convicción del pecado humano, una sensación de impotencia ante el mal”. Sin embargo, no he podido encontrar referencias explícitas al que el protestantismo generara un aumento extraordinario de la angustia. Véase Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1991, 315-16, 560-61, 774-75, 800. Estos pocos ejemplos no pueden hacer justicia a la relevancia que tuvo *La ética protestante* en los debates de la historia social inglesa y de la historia de la ciencia (a través de la tesis de Robert Merton). Al respecto, véase Gil Villegas M., *Max Weber y la guerra académica de los cien años*, 222-31, 272-73, 348-49 y 378-403.

33 En un artículo donde abordaba las tesis de Weber y Tawney, Christopher Hill escribió que lo que el protestantismo le había dado al “hombre escrupuloso del siglo XVI” fue “una calma interior y una confianza en sí mismo, quizás intermitentes, pero basadas firmemente en momentos de júbilo los cuales, una vez experimentados, distinguían a un hombre a sus propios ojos frente a su prójimo. (De allí la importancia de la doctrina de que los elegidos no podían nunca caer completamente de la gracia)”. Más adelante decía que “el sentimiento del pecado permaneció, se hizo incluso más sobrecogedor porque se debía luchar solo contra él. Pero el sentimiento de pecado era también ahora un sentimiento de potencial libertad”, Christopher Hill, «Protestantism and the Rise of Capitalism», en *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England*, ed. Frederick Jack Fisher (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 24 y 38. Hill también destacó el efecto movilizador de la doctrina de la predestinación en su biografía de Oliver Cromwell, *God's Englishman. Oliver Cromwell and the English Revolution* (1970; reimp., London: Penguin, 1990), cap. IX. Por otra parte, en su estudio sobre John Bunyan también relativizaba el problema al plantear que “la crisis económica de principios del siglo XVII puede haber cooperado con el calvinismo para inducir un sentido de desesperación: sería inútil especular cuál fue la causa más significativa”, Christopher Hill, *A Turbulent, Seditious, and Factious People. John Bunyan and His Church, 1628-1688* (1988; reimp., London: Verso, 2016), 185.

vocaciones seculares, daba lugar a una acción política sistemática y militante³⁴. Para Calvino, decía el autor, “el temor y la angustia” formaban parte de las “experiencias clave del hombre caído” y la cura había que buscarla no en la reconciliación sino en la obediencia³⁵. Siguiendo un argumento ya planteado por William Haller, Walzer afirmaba que si bien “probablemente no es cierto que el calvinismo *causara* angustia”, ofrecía una explicación teológica de los peligros en una época de cambios desconcertantes: “la santidad ofrecía una salida de la angustia”³⁶. Siguiendo a Weber planteaba, entonces, que la ética protestante permitió fortalecer el carácter de los santos para que pudieran desempeñar su “papel dramático” en la “crisis de la modernización”³⁷.

A principios de la década de 1990, el crítico literario John Stachniewski propuso una tesis que en algunos aspectos circunscribía y en otros profundizaba la asociación del calvinismo con la angustia. El límite consistía en que se concentraba exclusivamente en el puritanismo inglés del siglo anterior a la Restauración. Sin embargo, iba más allá de lo que consideraba una perspectiva demasiado optimista (*up-beat*) derivada de Weber y afirmaba que el calvinismo había producido una cultura opresiva y autoritaria caracterizada por una “imaginación persecutoria” que había sido determinante en la construcción de subjetividades y había multiplicado la experiencia de la desesperación religiosa³⁸. Esta tesis era completamente contraria a la de Weber para quien el calvinismo era una doctrina fundamentalmente anti-autoritaria y a las de Haller y Walzer, quienes habían visto en el puritanismo una ideología revolucionaria, modernizadora y reconfortante³⁹. Recientemente, la teoría de Stachniewski fue refrendada por James Simpson en un estudio sobre las “raíces intolerantes del liberalismo”. Allí afirmó que “las formas más dinámicas y difundidas de la

34 Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of the Radical Politics* (Cambridge, MA - London: Harvard University Press, 1965), 13, 24-25; véase también Michael Walzer, «Puritanism as a Revolutionary Ideology», *History and Theory* 3, n.º 1 (1963): 59-90, doi:10.2307/2504304.

35 Walzer, *The Revolution of the Saints*, 27-28.

36 *Ibid.*, 308; cfr. William Haller, *The Rise of Puritanism* (New York and London: Columbia University Press, 1938), 27.

37 Walzer, *The Revolution of the Saints*, 18-19.

38 Stachniewski, *The Persecutory Imagination*.

39 Sobre el calvinismo como una doctrina anti-autoritaria, véase Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 89-90, n. 113 [202]. Otro autor que discute esta idea de Weber es Milan Zafirovski, *The Protestant Ethic and the Spirit of Authoritarianism. Puritanism, Democracy, and Society* (New York: Springer, 2007).

modernidad temprana noreuropea comenzaron con la desesperación” y realizó una descripción deliberadamente pesimista de lo que llamó la “producción calvinista de depresión patrocinada por el Estado”⁴⁰. Las interpretaciones de Stachniewski y Simpson fueron criticadas duramente por Christopher Hill y Keith Thomas respectivamente, quienes sostuvieron que aquellas enfatizaban una caricatura del puritanismo a partir de un uso selectivo de fuentes, en su mayoría, literarias⁴¹.

Por su parte, en 1994, el sociólogo Julius Rubin recuperó la tesis weberiana para integrarla en una “etnopsiquiatría” de la melancolía religiosa. Según el autor, Weber se concentraba en el creyente que heroicamente lograba superar el dilema existencial protestante y, de ese modo, perdía de vista hasta qué punto el ascetismo generaba una propensión a esa enfermedad⁴². Desde la perspectiva de Rubin, la melancolía religiosa era una experiencia típica entre los grupos protestantes desde el siglo XVII hasta el XIX. Por eso, se refería a ella como un “síndrome cultural” (*culture-bound syndrome*) “vinculado inextricablemente con la conversión religiosa y el significado de la relación del creyente con Dios”⁴³. La noción de “síndrome cultural” es una categoría que puede ser útil para referirse a trastornos que surgen en universos simbólicos particulares y, en este caso, para dar cuenta de la relación específica entre protestantismo y aflicción⁴⁴. Por ejemplo, Matthew Bell sostuvo que la melancolía es un síndrome cultural occidental⁴⁵. No obstante, eso es distinto a pensar

40 James Simpson, *Permanent Revolution. The Reformation and the Illiberal Roots of Liberalism* (Cambridge, MA - London: Harvard University Press, 2019), 57 y 72.

41 Véanse Christopher Hill, «Review: The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair», *Literature & History* 2, n.º 2 (1 de septiembre de 1993): 96-98; Keith Thomas, «Calvinism’s Discontents: Does Liberalism Have Its Roots in the Illiberal Upheavals of the English Reformation?», *The Nation*, 28 de enero de 2020, <https://www.thenation.com/article/culture/james-simpson-permanent-revolution-review/>. Véase también Thomas, *The Ends of Life*, 232-33.

42 Julius H. Rubin, *Religious Melancholy and Protestant Experience in America* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1994), 18.

43 Ibid., 10.

44 Es preciso destacar los orígenes etnocéntricos de esta categoría que fue empleada, a menudo, para designar enfermedades que se observaban sólo en sociedades no-occidentales, mientras que los síndromes que se registraban en Europa o Estados Unidos tendían a considerarse universales. Sin embargo, en la actualidad también se utiliza para referirse a patologías occidentales no generalizables. Tal es el caso del uso que hace Rubin. Sobre esta categoría, véanse Arthur Kleinman, *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience* (New York: The Free Press, 1988); Arthur Kleinman, *The Illness Narratives: Suffering, Healing, And The Human Condition* (New York: Basic Books, 2020); Ronald C. Simons y Hughes, Charles C., «Culture-Bound Syndromes», en *Culture, Ethnicity, and Mental Illness*, ed. Albert Gaw (Washington D. C. - London: American Psychiatric Press, 1993), 75-93; Ronald C. Simons y Charles C. Hughes, *The Culture-Bound Syndromes: Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interest* (1985; reimp., Dordrecht: D. Reidel, 2012).

45 Bell, *Melancholia*, cap. 4. Allí Bell retoma también la idea de la melancolía religiosa como un síndrome cultural.

en una cultura que produce sistemáticamente (como una experiencia típica) una enfermedad. Por otro lado, Rubin era plenamente consciente de que “la categoría diagnóstica de melancolía religiosa proveía un instrumento cargado políticamente para desacreditar a la heterodoxia”⁴⁶. Sin embargo, no dudaba en realizar su propio diagnóstico al identificar los síntomas de esa “forma cultural e históricamente específica de trastorno depresivo” incluso en fuentes que negaban explícitamente que las experiencias religiosas que describían fueran producto de la melancolía⁴⁷. Esto resulta problemático pues implica atribuir valor analítico a una categoría nativa que, como se vio en el primer capítulo, Robert Burton había acuñado para atacar a sus adversarios religiosos.

Por cierto, la angustia y otras formas de sufrimiento psicológico tienen una presencia significativa en las elaboraciones doctrinales y en la cultura protestantes. Esto se verifica, como había planteado Weber, en la concepción de Calvino de una humanidad totalmente depravada, pero también en el concepto luterano de *Anfechtung*⁴⁸, en las fases depresivas de las autobiografías espirituales⁴⁹ y en los peligros que encontraba Cristiano en *The Pilgrim's Progress*: ese peregrinaje alegórico que se convirtió en ejemplar para varias generaciones de protestantes, donde el protagonista se encontraba con el Pantano del Desaliento o el Castillo de las Dudas y su dueño el gigante Desesperación⁵⁰. Sin embargo, plantear esto como una prerrogativa exclusiva del protestantismo o como un resultado directo de sus doctrinas tiene una serie de problemas que la historiografía ya ha señalado⁵¹.

46 Rubin, *Religious Melancholy and Protestant Experience in America*, 6.

47 Ibid., 3. Así, por ejemplo, refiriéndose a la negación de James Robe en su *Narrative of the Extraordinary Work of the Spirit of God at Cambusland, Kilsyth* de que la religión causara melancolía, Rubin observa que de todos modos en ese texto se observa “una panoplia de síntomas asociados con la melancolía religiosa”, Ibid., 7.

48 Véase David P. Scaer, «The Concept of Anfechtung in Luther's Thought», *Concordia Theological Quarterly* 47, n.º 1 (enero de 1983): 15-30; cfr. Stachniewski, *The Persecutory Imagination*, 18.

49 Véase el Capítulo 1.

50 Respectivamente, “Slough of Despond”, “Doubting Castle” y “Giant Despair”. Véanse John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (1678; reimp., Chatham: Wordsworth, 1996), 13, 92. Al respecto, véanse también Stachniewski, *The Persecutory Imagination*, cap. 4; Anne Dunan-Page, *Grace Overwhelming: John Bunyan, the Pilgrim's Progress and the Extremes of the Baptist Mind* (Berna: Peter Lang, 2006). *The Pilgrim's Progress* alcanzó una relevancia tal en la educación religiosa de los protestantes de lengua inglesa que, en el siglo XIX, los misioneros que viajaban a África lo traducían a las lenguas vernáculas incluso antes que la Biblia, David N Dixon, «The Second Text: Missionary Publishing and Bunyan's Pilgrim's Progress», *International Bulletin of Missionary Research* 36, n.º 2 (2012): 86-90.

51 Además de las críticas que se plantean a continuación, véanse los comentarios de Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 105-6; Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 49-64; Bell, *Melancholia*, 124-25.

En primer lugar, se ha discutido si la aflicción desempeñaba efectivamente un papel tan central en la experiencia de los protestantes. En 1954, el escritor C. S. Lewis afirmó que las doctrinas del puritanismo no eran “de terror sino de gozo y esperanza” y seleccionó convenientemente una serie de citas que le permitieron afirmar que “fueran lo que fueran, [los primeros protestantes] no eran amargados, tristes ni severos, ni sus enemigos los acusaban de algo así”⁵². Varios autores insistieron en que la consecuencia de la doctrina de la doble predestinación calvinista no era la angustia sino, por el contrario, el sosiego⁵³. Más recientemente, Patrick Collinson señaló la imposibilidad de saber si ese tipo de aflicción estaba tan difundida como para ser típica de la experiencia calvinista como consideraba Weber, pues “la ausencia de angustia, como la conformidad convencional, tiene poca o ninguna historia”⁵⁴. Ese contraste entre la “imagen intelectualizada” que procede del estudio de la ideología y la experiencia real aparecía también en la obra de Edward P. Thompson. Por eso, aunque caracterizaba al metodismo de fines del siglo XVIII como “una forma ritualizada de masturbación mental” y de “terrorismo religioso”, el historiador era consciente de que, en la práctica, el movimiento creaba comunidad y el dogma podía ser suavizado, humanizado y adaptado de acuerdo con las necesidades, valores y relaciones sociales concretas⁵⁵.

En segundo lugar, con respecto a la angustia de los puritanos ingleses en particular, se ha planteado que las causas de su aumento quizás deberían buscarse tanto o más en la crisis económica y social del siglo XVII que en la doctrina calvinista⁵⁶.

52 Clive Staples Lewis, *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama* (Oxford: Clarendon Press, 1954), 33-34. Stachniewski, de hecho, plantea su postura por oposición a la de Lewis: *The Persecutory Imagination*, 1-5.

53 Además de los textos de Hill, Haller y Walzer citados en las notas 33 y 36, véase Denis Crouzet, *Calvino* (Barcelona: Ariel, 2001), 157-62. Nathan Johnstone, si bien está de acuerdo con Stachniewski en varios puntos, considera que la idea de que el protestantismo fomentara un miedo obsesivo de Satán y dejara a sus fieles desprotegidos contra el demonio es engañosa. Véase Nathan Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 84-85.

54 Patrick Collinson, *Elizabethans* (Hambledon and London: Cambridge University Press, 2003), 135.

55 Véase Edward Palmer Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Vintage, 1966), cap. 11, esp. pp. 368-369 y 379-380. Buena parte del capítulo estaba dedicada a revisar las tesis de Weber y Tawney acerca de la contribución del metodismo a la ética capitalista en la era industrial. Thompson tomaba el epíteto de “terrorismo religioso” de William Edward Hartpole Lecky, *A History Of England In The Eighteenth Century*, vol. III (1892; reimp., London: Longmans, Green and Co., 1921), 77.

56 Hill, «Review: The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair», 97; Hill, *A Turbulent, Seditious, and Factious People*, 185. Recuérdese que Hugh Trevor-Roper había incluido entre los indicadores de que la crisis del siglo XVII no había sido solamente política y económica “la difusa sensación de

Por último, la asociación exclusiva de la angustia con el protestantismo implica ignorar hasta qué punto el énfasis de la aflicción como medio para alcanzar el arrepentimiento y probar la fe forma parte de una tradición común al cristianismo en su conjunto⁵⁷. Al respecto, Jean Delumeau argumentó que el énfasis en la culpa, el miedo y la angustia respondía a una tendencia general de la cultura occidental entre los siglos XIII y XVIII, vinculada con un proceso de introspección e interiorización del pecado sin precedentes que dio lugar a una nueva conciencia moral⁵⁸.

Estas apreciaciones obligan a relativizar la centralidad del protestantismo en relación con una angustia que, tanto desde la perspectiva weberiana como de las de Stachniewski y Simpson, estaba asociada con un proceso de racionalización y modernización al que las sociedades católicas habrían llegado de manera tardía y periférica. Sin embargo, esto no impide pensar que los protestantes, en sus diversas denominaciones y con sus particularidades, puedan haber tenido una concepción y una experiencia particular de la angustia y la melancolía. Pienso que un estudio de esa naturaleza es valioso, pero requiere un análisis más preciso de las fuentes que tenga en consideración su contexto de producción y la especificidad de su vocabulario.

A lo largo de esta tesis, se ha procurado dar cuenta de la dimensión polémica de los enunciados acerca de la melancolía y de la necesidad del análisis contextual para interpretar su significado. No son iguales el tono, la intencionalidad ni el público de un manual de devoción que el de una consolación de la melancolía o un texto polémico contra el entusiasmo, y no pueden leerse del mismo modo. Esto obliga a tener en cuenta esos aspectos antes de aceptar como descripciones confiables de la realidad algunas afirmaciones acerca de que ciertas formas del protestantismo conducen a un sufrimiento psicológico especialmente pronunciado.

pesimismo [*gloom*] que percibimos constantemente en esos años”, Trevor-Roper, «The General Crisis of the 17th Century», 31. Geoffrey Parker, por su parte, inicia uno de sus últimos libros sobre la crisis con una cita de la *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton, Parker, *Global Crisis*, xxi.

57 Véase el Capítulo 1.

58 Véase especialmente Jean Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries* (New York: St. Martin's Press, 1991). Véanse también Jean Delumeau, «Lo mandado y lo vivido», en *El cristianismo del futuro* (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2006); Jean Delumeau, *El miedo en occidente* (Barcelona: Taurus, 2017).

Por otra parte, el vocabulario empleado para describir un estado de la mente o el espíritu es igualmente significativo. No es lo mismo que un texto hable de angustia, tristeza, aflicción, melancolía, pesadumbre o desesperación. En la elección de la terminología es posible apreciar el intento de distinguir entre estados de ánimo normales y patológicos, y también de trazar los límites de una experiencia de fe legítima que sea gozosa pero que no excluya la realidad del sufrimiento y la duda.

Este capítulo procurará analizar una serie de textos diversos teniendo en consideración estas dos dimensiones. Pero antes es preciso decir algunas palabras sobre el problema de la secularización de los discursos acerca de la melancolía.

4.2.2. *El desencantamiento de la melancolía*

Otro de los grandes legados de Weber a la historiografía británica fue su teoría sobre el desencantamiento como uno de los procesos constitutivos de la creación del mundo moderno⁵⁹. Seguramente su aplicación más consistente haya sido la de Keith Thomas⁶⁰. En *Religion and the Decline of Magic* (1971), sostuvo que las últimas décadas del siglo XVII marcaron el inicio de la decadencia de la magia en Inglaterra: un proceso vinculado con el desarrollo urbano, la revolución científica y el desarrollo de una ideología de la autosuperación que supuso también una diferenciación creciente entre las élites educadas y los estratos más bajos de la población⁶¹. En los últimos años, el relato sobre la secularización de la sociedad inglesa en el siglo XVIII ha sido cuestionado por estudios que enfatizaron la continuidad de prácticas y creencias mágicas,

59 Para una revisión de este concepto weberiano en la historiografía sobre Europa en general, véase Helen Parish, ed., «“Disenchantment” of Europe?», en *Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader* (London: Bloomsbury, 2015), 307-85.

60 Otros historiadores describieron un proceso de secularización en Gran Bretaña durante el largo siglo XVIII compatible con la perspectiva de Thomas, pero sus formulaciones no se basaron en el desencantamiento weberiano. Por ejemplo, Pocock, «Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment»; Porter, *The Creation of the Modern World*, cap. 5.

61 Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1991, cap. 22.

esotéricas, milenaristas, proféticas o milagrosas⁶². Algo similar sucedió con los estudios sobre la melancolía.

A principios de la década de 1980, Michael MacDonald, un discípulo de Thomas, extendió el esquema interpretativo de su maestro a la historia de las ideas y los tratamientos de los trastornos mentales en Inglaterra⁶³. Por cierto, esto no implicó recuperar la hipótesis weberiana de que la doctrina calvinista era causante de ansiedad, sino fundamentalmente el relato y la cronología de Thomas sobre la decadencia de la magia⁶⁴. A partir de un estudio minucioso de los *casebooks* del médico y astrólogo Richard Napier, sostuvo que “la historia social de la locura entre la Reforma y la Revolución Industrial, encaja en dos eras distintas divididas por el cataclismo de la Revolución Inglesa”⁶⁵. Mientras que en el primer período, las creencias acerca de la naturaleza y las causas de los trastornos mentales, así como los métodos de tratamiento, reflejaban la fusión de la magia, la religión y la ciencia, la Restauración marcó el inicio de un proceso de secularización de las ideas de las élites debido a la crítica del entusiasmo religioso⁶⁶.

62 La bibliografía al respecto es muy extensa y, a menudo, apunta más contra el relato general de un proceso de secularización ilustrada iniciado a fines del siglo XVII que contra Thomas, cuyas expresiones al respecto eran bastante cautelosas. Véase, por ejemplo, *Ibid.*, 205-6, 800. Entre los estudios que enfatizaron la continuidad de la creencia en los milagros, las brujas, las profecías, el milenio o las prácticas esotéricas en Inglaterra, pueden citarse entre muchos otros: Clarke Garrett, *Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and England* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975); Clarke Garrett, «Swedenborg and the Mystical Enlightenment in Late Eighteenth-Century England», *Journal of the History of Ideas* 45, n.º 1 (1984): 67-81; Owen Davies, *Witchcraft, Magic and Culture, 1736-1951* (Manchester: Manchester University Press, 1999); Jane Shaw, *Miracles in Enlightenment England* (New Haven and London: Yale University Press, 2006); Paul Kléber Monod, *Solomon's Secret Arts. The Occult in the Age of Enlightenment* (New Haven and London: Yale University Press, 2013); Laborie, *Enlightening Enthusiasm*. Para una mirada crítica más general sobre el problema de la relación entre Reforma protestante y desencantamiento del mundo, véase Robert W. Scribner, «The Reformation, Popular Magic, and the “Disenchantment of the World”», *The Journal of Interdisciplinary History* 23, n.º 3 (1993): 475-94, doi:10.2307/206099. En 1985, Jonathan Clark cuestionó la imagen de una Inglaterra secular durante el largo siglo XVIII para sostener, en cambio, que era una sociedad de antiguo régimen con un Estado confesional. Más recientemente, escribió acerca de la crisis del paradigma de la secularización en las ciencias sociales y propuso descartar la categoría junto con la de modernización. Véanse Clark, *English Society, 1660-1832*; Jonathan C. D. Clark, «Secularization and Modernization: the Failure of a ‘Grand Narrative’», *The Historical Journal* 55, n.º 01 (febrero de 2012): 161-94, doi:10.1017/S0018246X11000586.

63 Además de la relación con Thomas y Weber, la obra de MacDonald dialogaba críticamente con *Folie et déraison* de Michel Foucault. La recepción de esta obra del filósofo francés en el mundo anglosajón estuvo marcada por circunstancias particulares. Por varias décadas, la única traducción inglesa disponible fue *Madness and Civilization*, una publicación de 1965, basada en una edición francesa abreviada que Foucault había preparado el año anterior, a la cual se le sumaba material de la *editio princeps* de 1961. Además, la versión inglesa estaba enmarcada en los paratextos (una introducción y una nota) escritos por intelectuales vinculados con el movimiento anti-psiquiatría: David Cooper y Ronald David Laing. Recién en 2006 se publicó una traducción completa de la edición ampliada de 1972: Michel Foucault, *History of Madness*, ed. Jean Khalfa (London and New York: Routledge, 2006). La discusión crítica de los argumentos de Foucault por parte de la historiografía anglosajona se desarrolló especialmente a partir de la década de 1980 y es en ese marco que se insertan los estudios de MacDonald. Al respecto, véanse también Roy Porter, «Shutting People up», *Social Studies of Science* 12, n.º 3 (1982): 467-76; Roy Porter, «Foucault's Great Confinement», *History of the Human Sciences* 3, n.º 1 (1 de febrero de 1990): 47-54.

64 Para MacDonald, tanto la idea de que el calvinismo produce angustia como la de que la calma son poco convincentes e imposibles de probar, MacDonald, *Mystical Bedlam*, 177.

65 *Ibid.*, 2; véase también Michael MacDonald, «Religion, Social Change, and Psychological Healing in England, 1600-1800», *Studies in Church History* 19 (1982): 101-25.

Según MacDonald, esto implicó que esas enfermedades fueran vistas cada vez menos como un problema pastoral y más como un asunto estrictamente médico. Ese habría sido el caso especialmente con la Iglesia de Inglaterra, que “se convirtió en la defensora de las interpretaciones seculares del trastorno mental”⁶⁷. Luego de la Restauración, el clero anglicano “redobló su oposición al exorcismo mediante la oración y el ayuno y se volvió crecientemente reticente a ofrecer el tipo de consejo espiritual que había sido un aspecto popular de la teología previa a la guerra civil”⁶⁸. En cambio, fueron los grupos disidentes quienes continuaron practicando los tres tipos de terapias psicológicas de la época anterior: el consejo espiritual, como el recomendado por Richard Baxter, las reuniones de ayuno y oración, y el tipo de curación carismática que practicaban algunos líderes religiosos como el cuáquero George Fox⁶⁹.

La tesis de MacDonald recibió diversas críticas⁷⁰. Aquí conviene detenerse especialmente en las de Jeremy Schmidt. En su investigación sobre los métodos terapéuticos de la melancolía, este historiador analizó —entre otras fuentes— una serie de obras de teología práctica de ministros anglicanos y disidentes publicados entre la Restauración y principios del siglo XVIII. Eso le permitió afirmar, en primer lugar, que si bien era cierto que los clérigos de la Iglesia de Inglaterra consideraban a la melancolía como una enfermedad de origen fisiológico que debía ser tratada por los médicos, eso no implicaba que renunciaran a ofrecer consolación espiritual y cuidado pastoral. Prueba de esto era la extensa producción de tratados y sermones de casuística publicados después de la Restauración que abordaban ese problema.

Para los autores de estos textos, la melancolía religiosa estaba compuesta por dos elementos: un trastorno corporal y un error teológico que conducía a malinterpretar ciertos sentimientos como un signo de reprobación. Por lo tanto, su programa terapéutico consistía, primero, en hacer entender al melancólico la causa física de sus dolencias y, luego, corregir sus nociones equivocadas para,

66 MacDonald, *Mystical Bedlam*, 9-10, 170-72, 223-26. Posteriormente, profundizó su tesis al referirse al proceso de secularización de las ideas sobre el suicidio a partir de 1660: MacDonald, «The Secularization of Suicide in England 1660-1800»; MacDonald y Murphy, *Sleepless Souls*.

67 MacDonald, *Mystical Bedlam*, 206.

68 Ibid., 226.

69 Ibid., 227-28.

70 Roy Porter discutió la afirmación de MacDonald, en consonancia con la noción de “gran encierro” de Foucault, de que “el siglo XVIII fue un desastre para los locos”, Porter, «Shutting People up», 476; Porter, «The Rage of Party», 39. Más recientemente, Angus Gowland cuestionó, por un lado, la presentación de una dicotomía entre sistemas de explicación y tratamiento espirituales y fisiológicos, y, por otro, el hecho de que MacDonald subordinara la explicación de las transformaciones en la teoría médica a su utilidad para apoyar la agenda anti-puritana del *establishment* político y eclesiástico, Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 108-13. Lionel Laborie sostuvo una tesis que, si bien era compatible con la de MacDonald con respecto a la medicalización del entusiasmo en el siglo XVIII, discutió el carácter secular de la esfera pública y planteó la necesidad de comprender la interacción de razón y religión en una ilustración británica que llegó a integrar algunas creencias heterodoxas de grupos entusiastas, Laborie, *Enlightening Enthusiasm*, cap. 6 y «Conclusion».

finalmente, otorgarle seguridad acerca de su verdadera condición espiritual⁷¹. Según Schmidt, el eje de la discusión teológica era la doctrina calvinista de la justicia imputada que había sido parte de la ortodoxia protestante inglesa hasta mediados del siglo XVII. Según esa doctrina, la fe era la creencia en que el sacrificio de Cristo en la cruz había satisfecho las condiciones del nuevo pacto entre Dios y su pueblo. Al creer esto, la justicia de Cristo se le imputaba al sujeto como propia y, de ese modo, quedaba justificado ante Dios. Esto se traducía en el concepto de “descansar en Cristo” que implicaba un cese del esfuerzo para la virtud y de la búsqueda de certezas sensibles de la elección. Desde el punto de vista de los clérigos de la Iglesia restaurada, esto tenía dos problemas: que dependía de una fuente tan poco confiable como los sentimientos para verificar el estado de justificación y que podía conducir al antinomismo pues, al tratarse de una experiencia completamente pasiva, que podía prescindir de la conversión o el arrepentimiento, habilitaba que alguien pudiera creerse justificado y continuar viviendo deliberadamente en pecado. En consecuencia, después de la Restauración, un amplio espectro de los teólogos —anglicanos, pero también algunos disidentes— concibieron el desempeño moral como una condición para la justificación e hicieron énfasis en la dimensión práctica de la religión por sobre la fe especulativa. Esta perspectiva quedó plasmada especialmente en una literatura devocional que enfatizaba la relevancia de cumplir con el deber religioso, uno de cuyos ejemplos más difundidos era *The Whole Duty of Man* (1658)⁷².

En el tratamiento de la melancolía, esto se traducía en métodos como el del obispo de Ely, Simon Patrick. Él aconsejaba no preocuparse demasiado por los sentimientos tristes y el aplacamiento del fervor que eran cosas naturales y, en la mayoría de los casos, no tenían nada que ver con la presencia o ausencia de la gracia. En cambio, recomendaba una disciplina espiritual estoica para gobernar los apetitos irracionales y cumplir con el deber religioso a pesar de todo⁷³.

En segundo lugar, Schmidt discutía la afirmación de MacDonald de que Richard Baxter fuera un continuador de la tradición puritana de medicina espiritual⁷⁴. Dentro del amplio espectro que abarcaba la etiqueta de *dissenters*, el pastor presbiteriano ocupaba un lugar relativamente cercano a la Iglesia establecida, su concepción de la soteriología se apartaba en varios aspectos de la ortodoxia calvinista y también enfatizaba la relevancia del desempeño moral y el cumplimiento del deber

71 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, cap. 4.

72 Ibid., 90-91. Véase también C. F. Allison, *The Rise of Moralism. The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter* (Vancouver: Regent College Publishing, 1966), 186-89 y "Conclusion"; Spurr, *The Restoration Church of England*, cap. 6, esp. pp. 296-311.

73 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 92-98.

74 MacDonald, «Religion, Social Change, and Psychological Healing», 110-12.

religioso⁷⁵. Schmidt, de hecho, se refiere a Baxter como un anti-calvinista y un anti-entusiasta y sostiene que, aunque había sido influenciado por ministros puritanos anteriores, su tratamiento de la melancolía era fundamentalmente diferente⁷⁶. De modo similar a los pastores anglicanos, él consideraba que el error teológico y pastoral podía empujar a una persona melancólica a malinterpretar sus sentimientos y caer en un estado de angustia y tristeza incontrolable. Su terapia consistía, por lo tanto, en fortalecer la razón mediante argumentos teológicos sólidos y estrategias para regular las emociones⁷⁷. Y en este punto, según el historiador, Baxter podía ser incluso menos empático que algunos pastores de la Iglesia de Inglaterra⁷⁸.

Finalmente, a partir de lo anterior, Schmidt ofreció una lectura más matizada que la de MacDonald acerca de la secularización del tratamiento de la melancolía a partir de la Restauración y propuso, en cambio, hablar de “espiritualización”⁷⁹. Esta elección le permitía, en primer lugar, caracterizar el abordaje terapéutico centrado en la razón compartido por los clérigos anglicanos y algunos disidentes como Baxter y, al mismo tiempo, enfatizar que ese enfoque no excluía la consolación espiritual. En segundo término, a partir de esa categoría estudiaba el fenómeno de la “desaparición” del diablo en el lenguaje pastoral para tratar la melancolía⁸⁰. En rigor, lo que mostraba Schmidt no era que los textos del período dejaran de mencionar al maligno, sino que ya no lo consideraban una causa de la enfermedad y, a menudo, argumentaban en contra de esa creencia y tendían a disolver la tentación diabólica en una tentación “normal” al pecado derivada de la naturaleza caída⁸¹. Según el autor, este cambio se relacionaba con un giro en la experiencia

75 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 106. La historiografía sobre Baxter es casi tan prolífica como él mismo (que escribió poco menos de 150 libros) y ha recibido aportes numerosos y significativos en los últimos años, entre ellos véanse Neil H. Keeble, *Richard Baxter: Puritan Man of Letters* (Oxford: Clarendon Press, 1982); Tim Cooper, *Fear and Polemic in Seventeenth-Century England: Richard Baxter and Antinomianism* (Farnham: Ashgate, 2001); Paul Chang-Ha Lim, *In Pursuit of Purity, Unity, and Liberty: Richard Baxter's Puritan Ecclesiology in Its Seventeenth-Century Context* (Leiden - Boston: Brill, 2004); Tim Cooper, *John Owen, Richard Baxter and the Formation of Nonconformity* (Farnham: Ashgate, 2011); David S. Sytsma, *Richard Baxter and the Mechanical Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 2017); Richard Baxter, *Reliquiae Baxterianae: Or, Mr Richard Baxter's Narrative of the Most Memorable Passages of his Life and Times*, ed. N. H. Keeble et al., 5 vols. (Oxford and New York: Oxford University Press, 2020).

76 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 104. Schmidt encuentra más continuidades con la tradición puritana de medicina espiritual en la obra de otro pastor disidente, Timothy Rogers, aunque también en ese caso encuentra algunas diferencias, *Ibid.*, 118-28.

77 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 110.

78 *Ibid.*, 103. Schmidt llega a decir que “detrás de la tan elogiada reputación de Baxter como un ministro hábil para tratar con casos de melancolía religiosa y aflicción de conciencia, había un hombre con una actitud fuertemente condenatoria, incluso cínica, hacia quienes decían sufrir ese tipo de dolencias espirituales”, *Ibid.*, 117-18.

79 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 136.

80 *Ibid.*, 131.

81 *Ibid.*, 131-39. El problema de las transformaciones de las ideas acerca del diablo y el infierno desde fines del siglo XVII exceden ampliamente la cuestión de la melancolía y el abordaje que realiza Schmidt. El tema fue tratado en dos libros clásicos ya citados: Walker, *The Decline of Hell*; Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1991, cap. 18. Véase también Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002), cap. 5. Para un estudio más reciente sobre este problema en relación con la melancolía, véase Mark Knights, *The Devil in Disguise. Deception, Delusion and Fanaticism in Early English Enlightenment* (New York: Oxford University Press, 2011), cap. 6. También son relevantes son trabajos de Nathan Johnstone, quien

espiritual y su expresión, que se volvió menos pasional y agonal, y que enfatizó cada vez menos la relevancia de la desesperación como un momento significativo⁸². En tercer lugar, la idea de “espiritualización” le parecía más adecuada para referirse a un período en el cual teólogos como Henry More y Joseph Glanvill buscaban combatir la difusión del deísmo y el ateísmo mediante la demostración científica de la existencia de los espíritus⁸³.

El estudio de Schmidt demostró la vitalidad de la reflexión teológica y casuística sobre la aflicción de conciencia y la melancolía entre fines del siglo XVII y principios del XVIII. De ese modo, abrió la puerta a una exploración más amplia que incorpore otras fuentes. Al respecto, es preciso señalar que los autores anglicanos que eligió eran casi exclusivamente *low churchmen*, latitudinarios⁸⁴ o *whigs*, y no incorporó ejemplos de *high churchmen* o *tories*⁸⁵. Por otro lado, al concentrarse en las terapias de la melancolía, abordó mayoritariamente tratados de casuística y consolaciones espirituales, pero el análisis de otro tipo de textos, como los manuales de devoción privada o familiar pueden ofrecer una perspectiva diferente acerca del lugar de la aflicción en la religiosidad de los protestantes británicos.

Las próximas secciones profundizarán y complementarán algunos de los argumentos de Schmidt a partir de un *corpus* diferente, compuesto por textos de otros clérigos anglicanos. Esta elección permitirá, por un lado, indagar en la diversidad de opiniones con respecto a la melancolía

argumentó que más allá de los tratados de demonología y brujería, la concepción del diablo de los protestantes ingleses estaba centrada en la noción de tentación: Johnstone, «The Protestant Devil»; Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*.

82 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 131.

83 Ibid., 133-34. Para esto, Schmidt se basaba especialmente en los estudios de Simon Schaffer, «Godly Men and Mechanical Philosophers: Souls and Spirits in Restoration Natural Philosophy», *Science in Context* 1, n.º 1 (marzo de 1987): 53-85; Shapin y Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*.

84 La historiografía emplea habitualmente la categoría de “latitudinarios” para referirse a un grupo de clérigos anglicanos que habría impulsado el movimiento hacia la tolerancia religiosa a partir de la Restauración. Usualmente se los caracteriza como moderados y conciliadores, y se les atribuye una confianza en la filosofía natural, un énfasis en los aspectos fundamentales del dogma por sobre las adiaforas, la creencia de que la religión era más una cuestión ética que de doctrinas abstrusas, una voluntad de tolerancia o incorporación de los disidentes, y la intención de establecer los principios del cristianismo sobre bases racionales. En los últimos años, esta categoría ha sido discutida. John Spurr sostuvo que es imposible identificar algo así como un partido latitudinario en la Iglesia de la Restauración, «“Latitudinarianism” and the Restoration Church», *The Historical Journal* 31, n.º 1 (1988): 61-82. Para una síntesis de este debate, véase Sirota, *The Christian Monitors*, cap. 1. A pesar de estos cuestionamientos, muchos historiadores (incluido Schmidt) continúan usando la categoría. En este capítulo, se empleará ocasionalmente el término para referirse a clérigos cuyas ideas coincidían en gran medida con la definición recién enunciada de “latitudinarios” y que tradicionalmente han sido denominados de ese modo, como John Tillotson o Samuel Clarke.

85 Schmidt le dedicó especial atención a la obra del latitudinario obispo de Ely, Simon Patrick. Además, estudió con un nivel de detalle menor una serie de textos de clérigos reconocidos por sus adhesiones a la *low church* o al partido *whig*: John Moore (obispo de Norwich), Gilbert Burnet (obispo de Salisbury e influyente consejero eclesiástico de Guillermo III), Samuel Clarke (célebre filósofo y teólogo natural), Thomas Secker (antiguo *dissenter* que llegó a ser arzobispo de Canterbury) y Edward Synge (arzobispo de Tuam en la Iglesia de Irlanda). Menos clara resulta la ubicación de William Chilcot, clérigo de Exeter y autor de un libro titulado *A Practical Treatise Concerning Evil Thoughts* (1698), a quien Schmidt describe como “un clérigo conformista”, Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 133.

dentro de la Iglesia de Inglaterra. Por otra parte, al apartar el foco de la soteriología calvinista, se verá la relevancia y la especificidad que tenía la aflicción en la teología práctica del anglicanismo restaurado. Finalmente, la posición de la Iglesia establecida en el contexto de los conflictos políticos y religiosos del cambio de siglo es un lugar particularmente valioso para observar las disputas por la delimitación de un sufrimiento ortodoxo.

4.3. “Sus mandamientos no son dolorosos”: las consolaciones anglicanas de la melancolía

Cuando Susanna Wesley anotaba en su diario que lo que hacía melancólicas a las personas no era la religión sino la falta de ella, no estaba sola. La idea fue enunciada por autores de diversas procedencias políticas, religiosas y sociales, antes y después que ella. Por ejemplo, como se vio en el capítulo anterior, Richard Blackmore se quejaba de que “el ateo, el infiel y el libertino licencioso” llamaban a la melancolía “locura religiosa”, pues ellos “reprochan a la religión ser la causa de este efecto y tratan a las personas que la profesan y practican con burla y con ridículo”. De ese modo, “todos los hombres piadosos y devotos son considerados por ellos sólo como hipocondríacos y visionarios extravagantes”⁸⁶. Por lo tanto, la premisa de que la religión producía melancolía era una afirmación polémica. Quienes rechazaban esa caracterización la asociaban con el avance de la profanidad y el ateísmo y procuraban redefinir las fronteras legítimas de su fe para eximirla de un vínculo con un sufrimiento patológico.

Este apartado analizará cómo se abordó ese problema en una serie de consolaciones de la melancolía que no han recibido suficiente atención de la historiografía especializada, escritas por tres clérigos de la Iglesia de Inglaterra muy diferentes entre sí: John Sharp, el poderoso arzobispo de York y consejero personal de la reina Ana; Robert Blakeway, un poco conocido rector *whig* de una parroquia de Essex; y Samuel Clarke, el célebre filósofo y teólogo natural. Esto permitirá profundizar las indagaciones de MacDonald y Schmidt mediante la incorporación de fuentes nuevas y, además, ofrecer una mirada más abarcativa sobre el pensamiento anglicano acerca de la melancolía.

Los textos en cuestión fueron producidos entre los últimos años de la Restauración y los primeros del siglo XVIII, antes del comienzo del “despertar evangélico” de la década de 1740. Durante ese período, la Iglesia de Inglaterra atravesó una serie de conflictos vinculados con las

86 “[...] the Atheist, Infidel, and loose Libertine, foolishly call superstitious Madness; and then offering Violence to Reason, and indulging a petulant, flagitious Humour, they reproach Religion as the Cause of this Effect, treating the Persons that profess and practise it, in Raillery and Ridicule: hence all pious and devout Men are by such accounted only Hypochondriacal Enthusiasts or whimsical Visionaries”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 158-59.

vicisitudes políticas y constitucionales de todo el reino⁸⁷. Especialmente los sectores más conservadores del clero y los *tories* compartían por entonces la percepción de una “iglesia en peligro”, asediada en todos sus flancos por tres enemigos: el inconformismo, el anticlericalismo y la impiedad⁸⁸. Desde ese punto de vista, las luchas contra el entusiasmo, el catolicismo, el deísmo, el ateísmo o la inmoralidad aparecían como manifestaciones diversas de una crisis de la autoridad de la Iglesia y de su lugar en la monarquía.

Estas tensiones implicaron, por un lado, cambios en la composición del clero. Si la aprobación del Acta de Uniformidad de 1662 había supuesto la expulsión *de facto* de cientos de pastores “no-conformistas”, la Revolución Gloriosa, primero, y la sucesión de la dinastía Hanover después, implicaron la secesión de sendas camadas de *non-jurors*, quienes creían que, para una Iglesia que predicaba las doctrinas del derecho divino de los reyes y la obediencia pasiva, su fidelidad debía estar con los Estuardo⁸⁹. Por otro lado, luego de la asunción de Guillermo III se agudizaron las divisiones entre los partidos de la *high* y la *low church*, que se expresaron en las sesiones de la Convocación de Canterbury de 1689 y 1701⁹⁰. El conflicto entre ambas facciones involucraba aspectos constitucionales, sobre la relación de la Iglesia con el Estado, y teológicos,

87 La historiografía sobre la Iglesia de Inglaterra en el largo siglo XVIII se ha renovado en las últimas décadas. Anteriormente, predominaba una imagen de una iglesia estancada y apática, con un clero absentista y venal. Era una visión retrospectiva que permitía explicar y justificar los avivamientos evangélicos y las reformas victorianas. Estudios más recientes, en cambio, han ofrecido una mirada más compleja, atenta a la diversidad regional, la participación activa del laicado y su vínculo con organizaciones voluntarias y ecuménicas como las sociedades para la reforma de las costumbres, entre otros aspectos. Un impulsor temprano de esta renovación fue Norman Sykes en *Church and State in England in the Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1934). Para una síntesis historiográfica, véase Walsh y Taylor, «Introduction: the Church and Anglicanism in the “Long” Eighteenth Century». Para el período de la Restauración, véase particularmente Spurr, *The Restoration Church of England*. Más recientemente se han sumado otros estudios relevantes sobre el largo siglo XVIII, como Nockles, *The Oxford Movement in Context*; Jacob, *Lay People and Religion in the Early Eighteenth Century*; Donald A. Spaeth, *The Church in an Age of Danger: Parsons and Parishioners, 1660–1740* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); William Gibson, *The Church of England 1688-1832: Unity and Accord* (London - New York: Routledge, 2001); Sirota, *The Christian Monitors*; Jeremy Gregory, *The Oxford History of Anglicanism. Volume II: Establishment and Empire, 1662-1829*, vol. 2 (Oxford: Oxford University Press, 2017). Si bien no es una historia de la Iglesia, Jonathan Clark le dedicó un espacio significativo en su ya citado *English Society, 1660-1832*.

88 Spaeth, *The Church in an Age of Danger*, esp. 14-19; véase también Justin. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and Its Enemies, 1660-1730* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

89 Sobre el Acta de Uniformidad de 1662 y la heterogeneidad que abarcaba la categoría de no-conformistas, véase Spurr, *The Restoration Church of England*, 42-61. Sobre el cisma de los *non-jurors*, véase el Capítulo 2.

90 La Convocación de Canterbury era la asamblea sinodal bicameral de esa provincia eclesiástica. En 1689 se había reunido para tratar el problema de la inclusión (*comprehension*) en la Iglesia de los pastores disidentes moderados, pero fue disuelta rápidamente ante la incapacidad de alcanzar un acuerdo. Durante más de una década, mientras los principales obispos estaban en manos de *whigs* y latitudinarios, los *high churchmen* reclamaron la reapertura de la Convocación por considerarla un órgano de deliberación de la Iglesia análogo al Parlamento. Cuando se volvió a reunir en 1701, fue el escenario de una disputa en la cual la cámara baja, dominada por este último partido, buscó establecer su independencia de la otra, controlada por los obispos latitudinarios. Al respecto, véanse Gareth Vaughan Bennett, *The Tory Crisis in Church and State 1688-1730. The Career of Francis Atterbury, Bishop of Rochester* (Oxford: Clarendon Press, 1975), cap. 3; Goldie, «The Nonjurors, Episcopacy, and the Origins of the Convocation Controversy»; Martin Greig, «Heresy Hunt: Gilbert Burnet and the Convocation Controversy of 1701», *The Historical Journal* 37, n.º 3 (1994): 569-92.

vinculados con la doctrina de la Trinidad y la condena del deísmo y el socinianismo. Estos temas volvieron a aparecer con virulencia en la escena pública en 1710, en ocasión del juicio al *high churchman* Henry Sacheverell⁹¹, y en 1716-1717, con la “controversia de Bangor”, una guerra de panfletos iniciada por un sermón de Benjamin Hoadly, obispo de Bangor⁹². En el transcurso de esas disputas, adquirió cada vez más fuerza la imagen de la Iglesia de Inglaterra como una *via media* entre distintos pares de extremos: el calvinismo y el catolicismo, el entusiasmo y la tibieza espiritual (*lukewarmness*), la superstición y el ateísmo, etcétera⁹³.

En una primera mirada, estos conflictos no parecen tener una relación directa con la preocupación pastoral por la melancolía. Sin embargo, el contexto resulta relevante por varios motivos. Por un lado, porque algunos de los textos que se analizarán aquí tienen referencias puntuales a aquellas controversias. Por otro lado, porque como mostraron MacDonald y Schmidt, la crítica al entusiasmo era una de las razones que tenían los pastores para ofrecer una explicación teológica sobre la melancolía y la aflicción. Pero también, como se verá aquí, la preocupación por la extensión del deísmo y del ateísmo generó la necesidad de definir los límites de un sufrimiento piadoso legítimo⁹⁴. Finalmente, los conflictos constitucionales de la Iglesia de Inglaterra generaron dudas en muchas personas acerca de sus lealtades y sus deberes morales y religiosos. En ese marco, como señaló Andrew Starkie, el cultivo de una conciencia escrupulosa se convirtió en un aspecto central una forma de religiosidad ascética y metódica vinculada especialmente con la devoción eucarística que era compartida por sectores de la *high church* y los *non-jurors*⁹⁵.

91 Véase la nota 15.

92 La controversia se inició el 31 de marzo de 1717, cuando Hoadly predicó un sermón ante Jorge I sobre Juan 18:36 (“Respondió Jesús: Mi Reino no es de este mundo...”). Allí argumentaba que era imposible identificar la iglesia de Cristo con ninguna sociedad visible y que la pertenencia a la verdadera iglesia invisible dependía sólo de la sinceridad. Por lo tanto, la Iglesia no podía gozar de la protección del poder civil porque la ley era incapaz de estimular la sinceridad. Estos planteos eran similares a los que había planteado el año anterior en *Preservatives against the Principles and Practices of the Nonjurors* (1716), una respuesta al libro póstumo del *non-juror* George Hickes: *The Constitution of the Catholick Church and the Nature and Consequences of Schism* (1716). Aunque nominalmente el ataque de Hoadly estaba dirigido a los *non-jurors*, criticaba principios como el de la sucesión apostólica que eran compartidos por *high churchmen* y eclesiásticos *whig* ortodoxos. La controversia involucró a todos estos grupos y también a los librepensadores. Una de sus consecuencias fue la disolución de la Convocación en 1717, que no se volvió a reunir hasta 1851. El estudio más completo al respecto es Andrew Starkie, *The Church of England and the Bangorian Controversy, 1716-1721* (Woodbridge: Boydell & Brewer, 2007).

93 Walsh y Taylor, «Introduction: the Church and Anglicanism in the “Long” Eighteenth Century», 53-57. Los autores señalan sólo después de 1740 se consolidaría un “culto de la moderación religiosa” en la Iglesia de Inglaterra, pues en el período inmediatamente posterior a la Revolución Gloriosa el partido *high church* consideraba que la moderación tenía connotaciones *whigs* de indiferencia y laxitud religiosas. Sin embargo, el uso de la noción de *via media* ya era frecuente en ese período y, según Spurr, durante la Restauración la teología anglicana se presentaba en esos términos, *The Restoration Church of England*, 304-5.

94 Como se vio más arriba, Schmidt no ignora la relevancia de la disputa con el deísmo y el ateísmo, pero no le da la una relevancia particular con respecto a los discursos acerca de la melancolía. Véase nota 83. Mark Knights se refiere brevemente a otro aspecto del problema: la acusación al deísmo y al ateísmo de ser causantes de desesperación y de justificar el suicidio. Véase Knights, *The Devil in Disguise*, 202-5.

95 Andrew Starkie, «William Law and Cambridge Jacobitism, 1713-16», *Historical Research* 75, n.º 190 (1 de noviembre de 2002): 450, doi:10.1111/1468-2281.00160. Este tema se profundizará más abajo.

4.3.1. John Sharp y la cura sacramental de las conciencias afligidas

Los problemas de conciencia preocupaban especialmente a John Sharp (1645-1714): “No hay otra cosa en nuestros labios que la *conciencia* y, sin embargo, hay pocas cosas por las que nos esforcemos menos en entender”⁹⁶. Así comenzaba su *Discourse Concerning Conscience*, publicado en dos partes en 1684 y 1685⁹⁷. Este clérigo originario de Bradford en Yorkshire se había educado en el Christ Church de Cambridge y había iniciado su sacerdocio en 1667 como capellán y tutor del primer conde de Nottingham, Heneage Finch, por recomendación de Henry More⁹⁸. Durante la Restauración accedió a diversas prebendas en Berkshire, Norwich y en la parroquia de St. Giles in the Fields en Londres, pero también recibió sanciones disciplinarias por expresar sus reservas ante la política de Jacobo II sobre el catolicismo cuando era su capellán y por negarse a leer la Declaración de Indulgencia de 1687. Después de la Revolución, Sharp fue uno de los clérigos que Gilbert Burnet recomendó a Guillermo III para cubrir las diócesis vacantes. Luego de negarse a ocupar la cátedra de Norwich —libre por la expulsión de su amigo, el *non-juror* William Lloyd—, Sharp fue consagrado arzobispo de York en 1691. En ese cargo, se convertiría en el confesor y uno de los consejeros principales de la reina Ana⁹⁹.

Los *Discourses* de Sharp eran una casuística sobre la conciencia. La primera parte abordaba el caso de los disidentes quienes, en contra de la ley y de su propia conveniencia, se habían separado de la Iglesia de Inglaterra porque estaban convencidos de que comulgar con ella era contrario a su conciencia. La segunda, en cambio, se ocupaba de quienes tenían dudas al respecto y, mientras

96 “There is nothing more in our Mouths than *Conscience*; and yet there are few things we have generally taken less Pains to understand”, John Sharp, *A Discourse Concerning Conscience; Wherein An Account is Given of the Nature, and Rule, and Obligation of It. And the Case of Those Who Separate from the Comunion of the Church of England as by Law Established, Upon this Pretence, that it is Against their Conscience to Joyn It, is Stated and Discussed* (London: Walter Kettily, 1684), 1.

97 Sharp, *A Discourse Concerning Conscience*; John Sharp, *A Discourse of Conscience. Concerning a Doubting Conscience* (London: Walter Kettily, 1685). Sharp había iniciado una polémica con los disidentes en 1674 cuando predicó un sermón ante el alcalde de Londres, sir William Hooker. Luego de ese antecedente, el obispo de Londres le encargó la redacción de los *Discourses*. Véase Thomas Sharp, *The Life of John Sharp, D. D. Lord Archbishop of York.*, ed. Thomas Newcome, vol. 1 (London: C. and J. Rivington, 1825), 51-60. En 1685, los dos discursos fueron incluidos en una compilación de textos de clérigos londinenses acerca de la “recuperación” de disidentes para la Iglesia de Inglaterra: VV. AA., *A Collection of Cases and Other Discourses Lately Written to Recover Dissenters to the Communion of the Church of England. By Some Dvines of the City of London*, 2 vols. (London: T. Basset and B. Tooke, 1685).

98 Sobre la vida de Sharp, véanse Thomas Sharp, *The Life of John Sharp, D. D. Lord Archbishop of York.*, ed. Thomas Newcome, 2 vols. (London: C. and J. Rivington, 1825); A. Tindal Hart, *The Life and Times of John Sharp, Archbishop of York* (London: S.P.C.K., 1949); Barry Till, «Sharp, John (1645?–1714), archbishop of York», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/25213>. Heneage Finch (1620-1682) era el padre de Daniel Finch, quien sería secretario de Estado de Guillermo III y representaría un papel relevante en el diseño de su política eclesiástica y su intento de incorporación de los disidentes. Por otro lado, Heneage era tío segundo de su homónimo, el quinto conde de Winchilsea, el esposo de la poetisa Anne Kingsmill Finch de quien se habló en el capítulo anterior.

99 Es difícil encasillar a Sharp en sus posturas políticas y eclesiásticas. Según Till, sus mayores afinidades parecen haber estado con el partido *tory* y con la *high church*, sin embargo era un buen amigo del arzobispo John Tillotson y, recientemente, Brent Sirota afirmó (en tono polémico) que los sermones de Sharp sobre el catolicismo son latitudinarios. Véanse Till, «Sharp, John (1645?–1714), archbishop of York»; Sirota, *The Christian Monitors*, 41.

tanto, tampoco comulgaban. Sharp entendía a la conciencia como la reflexión individual acerca de las acciones u omisiones propias pasadas o futuras a la luz de la ley de Dios. Es decir, un juicio acerca de si aquellas se correspondían con un mandato divino (un deber) o con una prohibición (un pecado). De modo que la conciencia era tanto una guía de las acciones futuras como un testigo de las pasadas. Por su parte, los “problemas de conciencia” consistían en el recuerdo de un deber incumplido o un pecado cometido que producía tristeza y perturbación¹⁰⁰. En estos textos, Sharp no se ocupaba de la melancolía ni del desasosiego producido por la tentación o la certidumbre de la salvación, pero constituyen un recordatorio de hasta qué punto en ese período la aflicción de conciencia no era un asunto puramente individual o privado sino un problema político.

Estos discursos no fueron las únicas obras casuísticas de Sharp. En 1716 se publicó póstumamente un volumen con dieciséis sermones de ese tipo¹⁰¹. La compilación no indica cuándo y dónde fueron predicados, pero lo más probable es que los haya repetido en diversas ocasiones¹⁰². Además, los textos dan cuenta de que formaban parte de una misma serie. Esto es especialmente claro en los primeros once sermones que desarrollan distintos aspectos del problema de la aflicción de conciencia y la melancolía¹⁰³. A los efectos de este análisis, bastará con detenerse sólo en algunos de ellos. Los tres primeros partían del salmo 42: 6-7, según figuraba en el salterio del *Book of Common Prayer*: “¿Por qué estás tan llena de pesadumbre, alma mía? ¿Y por qué te turbas dentro de mí? Pon tu confianza en Dios, porque aún he de alabarlo por la ayuda de su aprobación”¹⁰⁴.

100 Sharp, *A Discourse Concerning Conscience*, 3-7.

101 John Sharp, *Sixteen Casuistical Sermons Preached on Several Occasions* (London: Walter Kettilby, 1716). Esta es la primera edición que encontré de estos sermones, se trata del tercer volumen de una colección impresa por Walter Kettilby que había sido precedida por John Sharp, *Ten Sermons Formerly Preach'd on Several Occasions, with Two Discourses of Conscience*, 2.^a ed. (London: Walter Kettilby, 1691); John Sharp, *Fifteen Sermons Preach'd on Several Occasions* (London: Walter Kettilby, 1700). Los dieciséis sermones casuísticos fueron publicados junto con los dos *Discourses* en John Sharp, *The Theological Works of John Sharp, D. D. Late Archbishop of York*, vol. 2 (Oxford: Oxford University Press, 1829).

102 Spurr destacó el aspecto repetitivo y acumulativo de la predicación anglicana en Spurr, *The Restoration Church of England*, 281.

103 En todos los sermones del 1 al 11 es posible encontrar referencias a que integran una serie. Es probable que al principio Sharp no supiera la forma final que tendría el conjunto porque sólo anticipa los temas de los primeros cuatro o cinco textos. Pero a partir del segundo, todos hacían referencia a los que los precedían. A modo de síntesis, se puede presentar la serie de este modo. El sermón I (“About trust in God”) y la primera mitad del II (“About religious melancholy and desertion”) presentan el tema de la aflicción y la melancolía religiosa. La segunda parte del II y el III (“About loss of spiritual comforts”) tratan una de las causas atribuidas a la melancolía religiosa: el abandono de Dios. Los sermones IV (“About the Devil and his temptations”) y V (“About blasphemous thoughts”) abordan la segunda causa: las tentaciones diabólicas. Los siguientes tres explican temas que a menudo preocupaban a los melancólicos (VI: la predestinación; VII: la fe; VIII: el arrepentimiento) y los últimos tres están dedicados a aclarar el sentido de tres pasajes bíblicos que hablan de pecados para los cuales, aparentemente, no hay arrepentimiento posible y, por lo tanto, son causa de grandes aflicciones (IX: sobre Hebreos 10: 26-27 y la apostasía; X: sobre 1 Juan 16 y la apostasía; XI: sobre Mateo 12: 31-32 y la blasfemia contra el Espíritu Santo). Los últimos cinco sermones del volumen también tienen relación con estos temas pero no tienen las mismas marcas de formar parte de una serie. El XII habla sobre hasta qué punto todas las acciones deben estar consagradas a la gloria de Dios, el XIII sobre el problema de la regeneración, el XIV sobre los engaños del corazón, el XV sobre las objeciones a las dificultades de la religión y el XVI sobre la conciencia del hombre.

El primer sermón explicaba que David había compuesto ese salmo luego de ser desterrado por la rebelión de su hijo Absalón¹⁰⁵. El motivo de la aflicción del salmista era, sobre todo, su alejamiento forzado del templo del Monte Sinaí que le impedía honrar a Dios, y el mensaje, entonces, era que aunque aquella hubiera sido una calamidad muy triste, no lo había hecho caer en la desesperación, sino que seguía confiando en el Señor y en que llegaría el tiempo en que pudiera volver a alabarlo y darle gracias. Sharp adelantaba que su intención no era ceñirse al caso particular de David, sino “tratar los problemas de la mente en general, siempre que se trate de un asunto religioso”¹⁰⁶. Pues,

Hay muchas personas buenas entre nosotros que están afligidas por lo que llamamos melancolía religiosa. Es por el bien de ellas que he presentado este texto, pensando que podría aplicarse muy bien a su caso, aunque sus problemas son de una naturaleza diferente a aquellos con los cuales David fue probado aquí, y surgen de causas diferentes¹⁰⁷.

La melancolía religiosa, en rigor, sería el objeto del sermón siguiente. En éste aprovechaba el caso de David para tratar dos temas en los que resonaban críticas a los enemigos de la Iglesia. En primer lugar, se refería a que “ser privado de la oportunidad de la adoración pública de Dios es para un hombre bueno una aflicción de lo más penosa”¹⁰⁸. Debía ser una “pérdida insoportable” dejar de gozar de la felicidad y las bendiciones que obtienen las personas “en el ejercicio público de su religión y en la adoración de Dios en su casa, y participando de sus sacramentos”¹⁰⁹. Por eso, el pastor exhortaba a sus oyentes a ser agradecidos: “¿cómo debemos apreciar y valorar cada uno de

104 Los textos del salterio del *Book of Common Prayer* no son los de la biblia King James sino que corresponden a la traducción de Miles Coverdale de 1535, incluida también en la Great Bible de 1540. Además, la numeración de los versículos está preparada para el canto y difiere de otras versiones. Traduzco aquí directamente del texto empleado por Sharp para preservar los matices de sentido: “Why art thou so full of heaviness, O my soul? and why art thou disquieted within me? Put thy trust in God: for I will yet give him thanks for the help of his countenance”. En la versión King James, estos versos corresponden al versículo 5. Además, en vez de “full of heaviness” dice “cast down” y en lugar de “Put thy trust in God” dice “Hope thou in God”. Sobre el salterio del *Book of Common Prayer*, véase la edición crítica de Brian Cummings, ed., *The Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, and 1662* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 783-85.

105 En la actualidad, el salmo 42 no forma parte de los atribuidos a David, pero hasta el siglo XIX él era considerado el autor del salterio completo. Véase James Luther Mays, «Past, Present, and Prospect in Psalm Study», en *Old Testament Interpretation. Past, Present, and Future. Essays in Honour of Gene M. Tucker*, ed. James Luther Mays, David L. Petersen, y Kent Harold Richards (Nashville: Abingdon Press, 1995), 148.

106 “[...] to treat of trouble of Mind in General, as far as it is upon a Religious Account”, Sharp, *Casuistical Sermons*, 3.

107 “There are a great many good People among us, who are afflicted with that which we call Religious Melancholy. It is for the sake of theses, that I have now pitched upon this Text, as thinking it may be very fitly applied to their Case, tho’ their Troubles are of a different Nature from those that *David* was here exercised with, and arise from different Causes”, *Ibid.*, 4.

108 “[...] to be deprived of the Opportunity of Gods publick Worship, is to a good Man a most grievous Affliction”, *Ibid.*, 5.

109 “[...] the Happiness and the Blessings that good Men enjoy in the publick Exercise of their Religion, and in the Worshipping God in his House, and partaking of his Sacraments, are so many and great, that they must needs account the being deprived of them a Loss unsupportable”, *Ibid.*, 5-6.

nosotros la libertad gratuita con la cual los de esta nación, a través del favor de Dios, disfrutamos de poder recurrir a la casa del Señor y participar de los medios de salvación!”¹¹⁰.

La reprimenda estaba dirigida a dos tipos de personas: los insinceros que iban a la iglesia por moda, curiosidad o por motivos peores, y los que asistían a veces o nunca, mostrando un descuido o desprecio por los deberes públicos de la religión e infligiéndose a sí mismos aquello que los primeros cristianos hubieran considerado el peor de los castigos mediante la “excomunicación voluntaria de las asambleas sagradas”¹¹¹. Aunque las descripciones eran bastante amplias, no parece desatinado suponer que, con el segundo grupo, el autor del *Discourse Concerning Conscience* estaba pensando en los no conformistas. En cualquier caso, lo que aparecía con claridad era una reivindicación de la dimensión sacramental de la religión, que era especialmente significativa en la piedad *high church* y que, en cambio, los latitudinarios y los disidentes consideraban, en el mejor de los casos, como una buena obra¹¹². Este aspecto, como se verá, era un elemento fundamental de la terapia que Sharp recomendaba para la melancolía.

El resto del sermón estaba dedicado a un segundo tema: la confianza en Dios como medio adecuado para evitar toda aflicción. Allí, el pastor hacía referencia a “los hombres profanos y ateos” quienes, en vez de poner sus esperanzas en la Providencia, lo hacían en las causas segundas, lo cual era “ciertamente un ejemplo de impiedad e irreligión”¹¹³. Eso no podía tener otro resultado que una mayor angustia, pues Dios, a menudo, aflige a las personas para hacerles ver la vanidad de las cosas mundanas e instigar su confianza en Él y su Providencia¹¹⁴.

110 “[...] how ought every one of us to prize and value that free Liberty which we of this Nation, thro’ the Favour of God, enjoy of resorting to the House of the Lord, and partaking of the Means of Salvation!”, *Ibid.*, 7.

111 “That which the first Christians took to be the greatest Punishment [...]; a voluntary Excommunication from the sacred Assemblies”, *Ibid.*, 10.

112 Sharp explicitaba que cuando hablaba de culto público no se refería a los sermones, sino a la oración, la acción de gracias y la eucaristía: “It is not of hearing Sermons that I now speak [...]; yet it is publick Prayer and Thanksgiving, and commemorating the Death of our Saviour, and offering up our selves as holy and acceptable Sacrifices to him that died for us; it is in theses Things that the Life of the Christians Worship doth consist, and from which the true Pleasure doth arise”, *Ibid.*, 9-10. El arzobispo predicó acerca de la necesidad y los beneficios de esos rituales en varias oportunidades. Véanse los sermones IX, XV, XXI del primer volumen y los II a VII del segundo en John Sharp, *The Theological Works of John Sharp, D. D. Late Archbishop of York*, 5 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1829). La disputa acerca de la prioridad entre predicación y plegaria había sido parte de las polémicas religiosas en la Iglesia de Inglaterra desde tiempos de William Laud. Véase Hill, *Society and Puritanism*, cap. 2. Algunos latitudinarios tendían a ver a los sacramentos menos como medios de gracia y más como ocasiones para reforzar el compromiso con el deber cristiano. Véase Martin I. J. Griffin, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England* (Leiden - New York - Köln: Brill, 1992), 129. Esto se verá más claramente en el caso de Samuel Clarke.

113 “[...] to profane and atheistical Men all Events seem to happen by Chance, or to own their Production to the blind and necessary Agency of natural Things [...]”, Sharp, *Casuistical Sermons*, 12. “[...] to place our Hopes and Confidence in second Causes, is certainly a piece of Impiety and Irreligion wherever it is found [...]”, *Ibid.*, 16.

114 “The Truth is, God very often afflicts good Men, for this very Reason, that they may the more trust in him, that they may sit looser from the World, and the Enjoyments thereof: That they may see the Vanity of all earthly Things, and exercise a more lively Faith and dependance upon his Providence [...]”, Sharp, *Casuistical Sermons*, 19.

La melancolía religiosa era el objeto del segundo sermón. Según su hijo y biógrafo, Sharp había sufrido un episodio severo de hipocondría cuando era estudiante en Cambridge y eso le había dado “un conocimiento de lo más perfecto sobre la naturaleza de ese tipo de melancolía” que le fue útil para abordar el tema como casuista y pastor¹¹⁵. En esta homilía, el predicador comenzaba por establecer una distinción entre cuatro tipos de perturbaciones mentales: la melancolía que procedía de causas mundanas; la aflicción de conciencia; la escrupulosidad y la melancolía religiosa propiamente dicha. La primera, decía, era producida por accidentes externos: enfermedades, pobreza, conflictos con amigos o familiares, etc. La segunda era el tipo de aflicción a la que cualquier persona estaba sujeta al cometer un pecado y, por lo tanto, no debía ser vista como una infelicidad sino como un deber y una ocasión para restaurar la buena relación con Dios. La escrupulosidad, en cambio, era un tipo de perturbación propia de las personas buenas que tenían dudas y, si bien a veces podía proceder de un malestar físico, generalmente era causada por la ignorancia. La melancolía religiosa, en cambio, era “un abatimiento mental ocasionado por el temperamento o, más comúnmente, por el desequilibrio del cuerpo, acompañado por miedos y terrores irracionales acerca de nuestra condición espiritual”¹¹⁶.

Los melancólicos religiosos eran, por lo tanto, “personas muy inocentes y virtuosas”, sin motivo real para preocuparse por su estado espiritual. Sin embargo, “su infelicidad es tal que están a menudo dolorosamente abatidos, con miedos y perplejidades tristes hasta el punto de que a veces creen que son los desdichados más miserables que respiran”¹¹⁷. En general, ellos atribuían su aflicción a dos causas principales: el abandono de Dios o la tentación del diablo. Para Sharp, en cambio, el verdadero origen era un trastorno de los espíritus animales que “están viciados y desordenados por vapores que surgen de afecciones hipocondríacas, y eso ocasiona en primer lugar el trastorno de sus mentes”¹¹⁸. Sin embargo, eso no era todo.

[...] aunque sea cierto, como he dicho, que el origen de esta perturbación de la mente esté en el cuerpo, que por algún motivo u otro esté descompuesto, no es sólo de allí que el problema procede. Pues, sino, todas las personas hipocondríacas estarían afligidas del mismo modo. Hay

115 “[...] a most perfect insight into the nature of that kind of melancholy [...]”, Sharp, *Life of John Sharp*, 1825, 1:11. El trabajo pastoral de Sharp se refleja en una carta sin fecha reproducida en el apéndice documental de esta biografía. Allí, el arzobispo le escribía al padre de un conocido suyo para informarle que había visitado a su esposa y a su hija y creía que padecían melancolía hipocondríaca, por lo tanto lo exhortaba a que dispusiera métodos más eficaces para que se curaran. Thomas Sharp, *The Life of John Sharp, D. D. Lord Archbishop of York.*, ed. Thomas Newcome, vol. 2 (London: C. and J. Rivington, 1825), 141-42.

116 “[...] a dejection of Mind occasioned from the Temperament, or most commonly from the Distemperature, of the Body, accompanied with unreasonable Fears, and Frights, about our spiritual Condition”, Sharp, *Casuistical Sermons*, 28.

117 “[...] very innocent, and vertuous Persons [...] such is their Infelicity, that they are often grievously dejected, and under sad Fears and Perplexities, even to that Degree, as sometimes to think themselves the most miserable Wretches that breath”, *Ibid.*, 28-29.

118 “These animal spirits, I say, are vitiated and disorder’d by Fumes arising from Hypochondriack Affections, and that gives first Occasion to the disorder of their Minds”, *Ibid.*, 30.

algo en la mente misma de lo cual este malestar del cuerpo se aprovecha para crear todo ese revuelo, desorden y confusión que tales personas sienten. Y eso sin dudas son algunas nociones u opiniones temibles e incómodas que los hombres han adoptado en los asuntos de la religión, las cuales, luego de examinarlas, se verá que son claros errores o, si son ciertas, los hombres las aplican miserablemente mal a sus propios casos¹¹⁹.

Por lo tanto, la cura de la melancolía religiosa requería tanto el cuidado del cuerpo como la corrección y enseñanza pastoral. Sin embargo, Sharp reconocía que “en muchos de esos casos la parte del médico es tanto o más necesaria que la del teólogo”¹²⁰. No porque la instrucción no fuera relevante sino porque, sin curar la patología subyacente, era imposible convencer al melancólico de su error o evitar que volviera a caer en él. Esto se entiende mejor si se hace referencia a otro sermón que el arzobispo predicó ante los reyes en el palacio de Whitehall el segundo domingo de cuaresma, el 4 de marzo de 1694, y que tuvo numerosas ediciones¹²¹. El tema en esa ocasión era el gobierno de los pensamientos y eso lo llevaba a preguntarse hasta qué punto tal cosa era posible. Allí se refería a quienes, por su temperamento o por una indisposición física, se les imponían malos pensamientos que eran incapaces de controlar. Aquí se incluían, además de los locos y delirantes, “personas que en toda apariencia parecen sanos en cuerpo y mente”, como es el caso de las “personas profundamente *hipocondríacas*, muchas de las cuales están obsesionadas con un *conjunto* de *pensamientos y fantasías*, de las que no se pueden deshacer, aunque lo deseen con absoluta sinceridad”¹²². Esas ideas “no son las operaciones libres, naturales y voluntarias de su mente sino el efecto de los vapores o la melancolía hipocondríaca”¹²³. Por lo tanto, “en vez de darles consejos

119 “[...] tho’ it be true, as I have said, that the Seat of this trouble of Mind is in the Body, which is by some Occasion or other out of order, yet it is not from hence alone that all this Trouble doth proceed; for then all Hypochondriacal Persons would be thus afflicted: There is something in the Mind it self of which this Distemperature of the Body doth commonly take Advantage, for the making all that Stir and Disorder and Confusion that such Persons feel in themselves, and this without doubt is some frightful and uncomfortable Notions or Opinions which the Men have happened to take up in Matters of Religion, which upon Examination, will be found either to be plain Mistakes, or, if they be true, yet the Men do miserably misapply them to their own Case”, *Ibid.*, 31.

120 “[...] in many of these Cases, the Physicians part is every whit as necessary, if not more, than that of the Divine [...]”, *Ibid.*, 32.

121 John Sharp, *A Sermon About the Government of the Thoughts, Preach’d Before the King & Queen, at White-Hall, the 4th of March, being the 2d Sunday of Lent, in 1693/4* (London: Walter Kettilby, 1694). Hay otras tres ediciones del mismo año, todas impresas por Thomas Warren para Walter Kettilby, quien publicó la mayor parte de las obras de Sharp. El mismo editor, junto con Brabazon Aylmer y William Rogers publicaron el texto junto con el otro sermón que el arzobispo de Canterbury, John Tillotson, había predicado el mismo día antes que Sharp: John Tillotson y John Sharp, *Two Discourses. The First, Of Evil-Speaking: By His Grace, John, Late Lord Archbishop of Canteurby. The Second, Of the Government of the Thoughts: By His Grace, John, Lord Archbishop of York. Both Preach’d Before Their Majesties, 1694.* (London: Walter Kettilby, Brabazon Aylmer and William Rogers, 1698). Este volumen fue reeditado en 1699. Hay otras dos ediciones sin fecha a cargo de Henry Hills que en el catálogo de la British Library están datados en 1705 y 1706: John Sharp, *The Government of the Thoughts: A Sermon Preach’d Before the King and Queen, at White-Hall. The 4th of March, being the 2d Sunday of Lent, 1693/4. By the Most Reverend Father in God John, Lord Arch-Bishop of York* (London: Henry Hills, 1705). Posteriormente, el sermón fue editado en las compilaciones citadas en la nota 101.

122 “[...] Persons in all appearance are sound both in Body and Mind”, “[...] some deeply *Hypochondriack* Persons; many of which will be haunted with a *Sett* of *Thoughts* and *Fancies*, that they can by no means get rid of, though they desire it never so earnestly”, Sharp, *The Government of the Thoughts*, 1694, 14.

123 “[...] all these Thoughts and Fancies are thrust upon them, and are not the free, natural, voluntary Operations of their own minds; but the effect of Vapours or Hypochondriac Melancholy”, *Ibid.*, 15.

para regular sus *pensamientos*, se les debería recomendar cuidar de sus *cuerpos*, y con la ayuda de buenas recetas liberarse de esos *humos y vapores* que ocasionan sus fantasías¹²⁴.

Resta decir algunas palabras acerca de los errores teológicos que, según Sharp, eran la causa de la dimensión religiosa de la melancolía. El primero del que se ocupaba era lo que comúnmente se llamaba el “estado de abandono” (*state of desertion o being forsaken*). Quienes creían estar en esa situación aseguraban haber perdido la alegría y el consuelo en sus almas, decían que eran incapaces de orar, dar gracias o recibir el sacramento con la misma devoción y satisfacción que antes, y sostenían que estaban completamente muertos para cualquier ejercicio espiritual¹²⁵. Frente a ello, Sharp se dedicaba primero a explicar en qué consistía verdaderamente el abandono de Dios y por qué los melancólicos no debían preocuparse por eso, y luego a mostrar las causas reales de esos efectos que ellos atribuían a esa pérdida del favor divino.

El teólogo establecía una distinción entre dos formas del abandono en la Biblia. Una tenía que ver con la quita de las bendiciones externas y aparecía en los salmos cuando David “se quejaba de que Dios lo abandonaba, escondía su rostro de él, se ausentaba y apagaba su bondad amorosa por desagrado”¹²⁶. En estos casos, el salmista no hablaba de un cambio en su estado espiritual sino de calamidades externas. La otra forma, en cambio, era cuando la divinidad retiraba la gracia y esto aparecía descrito en las Escrituras como una “oscuridad del corazón”, “dureza del corazón”, estar “abandonado a una mente réproba”, o “bajo el poder de fuertes delirios”¹²⁷. Con respecto a esta segunda forma, Sharp recurría a Agustín de Hipona para apuntar que “Dios no abandona a ningún hombre que no lo haya abandonado mucho antes a Él”¹²⁸. Antes de llegar a ese estado, la divinidad empleaba diversos medios para hacer a las personas conscientes de su pecado y su deber.

Pero es de esperar que, en comparación, haya muy pocos entre nosotros a quienes Dios haya abandonado así. La mayoría de los hombres, aunque están lejos de ser tan buenos como deberían (es más, lejos de ser tan buenos como deberían para poder ir al cielo) no están así abandonados. El espíritu todavía se esfuerza con ellos y, aunque no habite en su interior (lo cual

124 “[...] instead of given them Advices for the regulating their *Thoughts*, they should rather be advised to look after their *Bodies*, and by the help of good Prescriptions to get rid of those *Fumes* and *Vapours* which occasion these *Fancies*”, *Ibid.*, 16.

125 “[...] they tell you they have lost all that Joy and Comfort that used to fill their Souls: They cannot Pray, nor give Thanks, nor receive the Sacrament with that Devotion and Satisfaction they used to do, their Hearts are altogether dead as to all spiritual Exercise”, Sharp, *Casuistical Sermons*, 35.

126 “[...] David [...] complains of Gods forsaking him; of his hiding his Face from him, of his absenting himself, and shutting up his loving Kindness in displeasure [...]”, *Ibid.*, 36. Esta imagen aparece, por ejemplo, en el Salmo 88: 14.

127 “[...] this State is that which the Scripture expresseth by darkness of Heart, by hardness of Heart, by being given up to a reprobate Mind; by being under the Power of strong Delusions, and the like [...]”, *Ibid.*, 38.

128 “God never thus forsaketh any Man that hath not long before forsaken him”, *Ibid.* Esta es la traducción de Sharp de “Deus nunquam deserit nisi deserentem”, que probablemente fuera una cita de los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (XXII: 4), donde Agustín decía: “non enim nos deserit fons, si non deseramus fontem”, Augustinus, *Opera omnia*, vol. 3, II (Paris: Gaume Fratres, 1837), 2025.

no hace más que en las personas santas y santificadas), les provee su presencia y los ofrece su asistencia¹²⁹.

Por lo tanto, el consuelo de Sharp consistía en asegurar a los melancólicos religiosos que ellos eran quienes menos motivos tenían para imaginar que habían sido abandonados por Dios, pues su sufrimiento era un signo de que aborrecían el pecado y de que tenían un sentido claro de su deber. Su corazón no se había endurecido pues, en realidad, eso era la “estupidez y despreocupación desdichadas acerca de los asuntos espirituales” de quien “vive en pecado y sabe que lo hace, pero está satisfecho con esa condición y, por lo tanto, continúa viviendo sin planear ni intentar volver a Dios y a su deber”¹³⁰. De modo que lo fundamental era no “disminuir su diligencia en el servicio de Dios”, “sin importar a qué variación de su temperamento, a qué las idas y vueltas de los afectos estén sujetos”¹³¹.

Una recomendación similar es la que Sharp daba a quienes creían ser víctimas de la tentación diabólica. El pastor le dedicó dos sermones al tema. En el primero se ocupaba de ratificar la existencia del diablo en contra de “la doctrina del señor Hobbes y sus seguidores”, según la cual aquél no era “nada más que una enfermedad del cuerpo, un fantasma en el cerebro o los principios e inclinaciones malvadas del corazón de un hombre”¹³². Sin embargo, en seguida explicaba los estrechos límites a los que había quedado restringida la acción del maligno después del advenimiento de Cristo y del fin de la era apostólica. Además, señalaba que la mayoría de las tentaciones cotidianas no debían ser atribuidas a él, pues la inclinación natural al pecado de la humanidad caída era tal que no era necesaria su intervención.

Por otra parte, la segunda homilía se preguntaba si los pensamientos malvados y blasfemos que se presentaban repentinamente podían estar causados por el diablo. Allí admitía que no se animaba a ofrecer una respuesta definitiva, pero que creía que en la mayoría de los casos se debía, como había dicho en otros sermones, a los movimientos irregulares de los espíritus animales “ocasionados por vapores hipocondríacos, pasiones histéricas u otras afecciones dañinas de nuestros

129 “But it is to be hoped there are but very few in Comparison, among us whom God hath thus forsaken. The greatest part of Men, tho’ they are far from being as good as they should, (nay far from being so good as they must be if ever they come to Heaven) yet there are not thus forsaken. The Spirit doth still strive with them, and, tho’ he doth not dwell within them (which he doth in none but holy and sanctified Persons) yet he often affords them his Presence, and offers them his Assistance [...]”, Sharp, *Casuistical Sermons*, 39-40.

130 “[...] a wretched Stupidity, and unconcernedness about spiritual Affairs, so that he lives in Sin and knows that doth so, and is content with his Condition, and thus continues to live without designing or endeavouring to return to God, and his Duty [...]”, *Ibid.*, 44.

131 “[...] [not] to slacked their Diligence in the Service of God [...] no matter what inequality of Temper, what ebbs and flows of Affections they are subject to [...]”, *Ibid.*, 43.

132 “[...] the Doctrine of Mr. *Hobbs* and his Followers”, “[...] the Devil [...] is nothing else but, either a Disease of the Body, or a Phantasm of the Brain, or the wicked Principles and Inclinations of a Mans Heart”, *Ibid.*, 71.

humores naturales, y que el diablo no mete sus manos en eso”¹³³. En esta ocasión agregaba que este tipo de ideas no se les aparecían a las personas malvadas ni a todas las buenas, “sino especialmente a aquellas de constitución melancólica: las del sexo devoto, las mujeres, son afligidas de este modo más que el otro sexo”¹³⁴. Finalmente, ofrecía cuatro consejos para el tratamiento de esas afecciones. Los primeros tres podrían haber sido recomendados por cualquier médico contemporáneo¹³⁵. El cuarto era la reafirmación del valor del deber religioso y el poder de los ritos de la Iglesia establecida:

Que no omitan nunca ningún deber conocido, hacia Dios o hacia su prójimo, a partir de estas sugerencias por más violentas o molestas que puedan ser. Que nunca dejen de decir sus oraciones a las horas acostumbradas, de recibir el santo sacramento o de cumplir ningún otro deber que la ley de Cristo les haya mandado. Y aunque en estas ocasiones sobre todas las demás estén muy perturbados por fantasías ingobernables, sin embargo, por todo eso, que continúen. Y, sin importar lo poco que les agraden estos deberes o lo inadecuados que crean que son para cumplirlos, sin embargo, que tengan certeza de que Dios está tan complacido con ellos cuando realizan esos deberes a conciencia y porque creen que están obligados a hacerlos (aunque sea con mucha debilidad y una mente muy destruida y delirante) como si estuvieran extraordinariamente satisfechos haciéndolos¹³⁶.

La casuística de la conciencia y la de la melancolía no estaban muy lejos para John Sharp. El fundamento teológico era el mismo. A los cristianos no les correspondía escrutar las señales sensibles de la voluntad divina sino cumplir con su deber religioso con diligencia y devoción, evitar el pecado con sinceridad y depositar su confianza en las promesas del Evangelio. Ante las perturbaciones de la mente, la mayor certidumbre era la que ofrecían los sacramentos, especialmente la eucaristía, manifestación pública de la comunión de la nación y del papel mediador de la Iglesia oficial en la economía de la salvación.

133 “To this I answer, that, tho’ I dare not be positive in this Matter any way, yet I verily believe that, for the most part, they are to be ascribed to the distemperature of our Bodies, to the irregular Motions of our Animal Spirits, (which are the Instruments our Souls use in thinking), occasioned by Hypochondriack Vapours, or Hysterick Passions, or other ill Affections of our natural Humours, and that the Devil hath no Hand in them”, *Ibid.*, 103-4.

134 “[...] but chiefly those, that are of a melancholy Constitution, those of the devout Sex, Women, are more thus afflicted, than the other Sex”, *Ibid.*, 101.

135 El primero era cuidar del cuerpo, mediante remedios, ejercicio, buena compañía y una dieta regular. El segundo era mantenerse ocupado en el trabajo o actividades agradables, pero no en ejercicios espirituales intensos como la lectura o la meditación. Finalmente, el tercero era no preocuparse en exceso por las perturbaciones de la mente o por la incapacidad de gobernar esos pensamientos. *Ibid.*, 108-10.

136 “Let them never omit any known Duty, either to God or their Neighbours, upon account of these Suggestions, how violent or how troublesome soever they be: Let them never leave off saying their Prayers, at the accustomed Times, or receiving the Holy Sacrament, or doing any other Duty, that the Law of Christ hath tyed upon them. And tho, upon these Occasions, above all others, they are most distracted by these ungovernable Fancies, yet, for all that, let them go on; and, how little soever they please themselves in these Duties, or how unfit soever they take themselves to be to engage in them, yet, let them assure themselves, that God is as much pleased with them, when they do those Duties out of Conscience, and because they think they are bound so to do, (tho’ it be with much infirmity, and a very sahtter’d distracted Mind,) as if they had satisfied themselves never so much in the performance of them”, *Ibid.*, 110-11.

En este énfasis en el deber y el ritual es posible ver, según lo señalado por Schmidt, una reacción a la soteriología calvinista que, a los ojos de los anglicanos, estimulaba un sufrimiento excesivo e innecesario en personas virtuosas. En los sermones de Sharp, esto iba acompañado también de una crítica específica a la separación de los disidentes de la Iglesia. Pero, por otro lado, ese énfasis era también una respuesta al problema tan temido de la irreligión. Era desde ese campo de fronteras imprecisas que parecía venir la asociación de la melancolía ya no con el entusiasmo, sino con la religión cristiana. Al respecto, decía Sharp en otro sermón:

Algunos tienen unas nociones sobre la religión tan temibles que ciertamente no tienen el coraje para comprometerse sinceramente con ella. Consideran que no está hecha para nadie más que para los melancólicos o los miserables, quienes no están preparados en sus temperamentos para el disfrute de la vida, o quienes por motivo de sus circunstancias infelices están incapacitados para ellos¹³⁷.

El pastor no daba ninguna referencia concreta de quiénes eran los que planteaban estas objeciones y, en buena medida, debía tratarse de una construcción retórica de la irreligión suficientemente amplia como para que la audiencia pudiera incluir allí diversos sujetos. En cualquier caso, su intención era demostrar que, aunque cumplir con la ley de Dios pudiera ser difícil, “sus mandamientos no son dolorosos” (1 Juan 5: 3)¹³⁸. El argumento era que “el deber que Dios requiere de nosotros está tan lejos de ser una carga intolerable o gravosa sobre la humanidad que, por el contrario, es muy liviana y suave”¹³⁹. Así como era necesario evitar un rigor excesivo en la auto-examinación, ello no debía disminuir la atención y la diligencia en el ejercicio de la religión.

Para Sharp, la melancolía religiosa era causada por la confluencia de un trastorno fisiológico y una mala teología. No había nada en la religión cristiana verdadera que produjera ese mal ni éste era una precondition para una vida santa. Por lo tanto, de los sermones casuísticos se desprendía una tarea pastoral que consistía acompañar a los melancólicos durante una enfermedad que, en última instancia, debía ser curada por medios naturales, y protegerlos de dos peligros: el exceso de preocupación, que podía conducirlos a la desesperación, y la indiferencia, que podía derivar en el descuido de sus deberes y, en última instancia, en su perdición.

137 “Some have so frightful Notions of Religion, that indeed they have not the Courage in good earnest to engage in it. They look upon it as made for none but either the Melancholy or the Miserable, such as are not framed in their Tempers for the enjoyment of Life, or such as by reason of their unhappy Circumstances are incapacitated for them”, *Ibid.*, 334.

138 Traduzco aquí a partir de la versión King James: “his commandments are not grievous”. La edición Reina-Valera dice “gravosos”, pero el término *grievous* además del sentido de molesto y pesado tiene la connotación de algo que produce o está lleno de dolor (*grief*).

139 “[...] the Duty that God requires of us is so far from being an intolerable or a grievous Burden upon Mankind, that on the contrary, it is very light and easy”, Sharp, *Casuistical Sermons*, 336.

4.3.2. Robert Blakeway y la perfección del deber cristiano

La afirmación de que la religión cristiana producía melancolía era el punto de partida de *An Essay Towards the Cure of Religious Melancholy, in a Letter to a Gentlewoman Afflicted by It* (1717). Su autor, Robert Blakeway (1689-1736), decía que antes de poder avanzar en el estudio de las causas de la melancolía religiosa debía responder a una objeción que muchas personas hacían acerca de la religión cristiana, a saber: “Que implica una contradicción con nuestros apetitos y deseos naturales; que nos abrevia el placer de satisfacerlos y, por lo tanto, nos condena a la perpetua melancolía”¹⁴⁰.

Este texto y su autor parecen haber pasado mayormente desapercibidos para la historiografía, por lo que será conveniente presentarlos con mayor detalle. La información sobre Robert Blakeway es escasa¹⁴¹. La portada de su libro indicaba que era capellán del barón de Cherbury, Henry Herbert¹⁴², y rector de la parroquia de Little Ilford en Essex. Según los registros de la Universidad de Oxford, había nacido hacia 1689 en Drayton, en el condado de Shropshire cerca de la frontera con Gales. A los dieciséis años ingresó al Trinity College de Oxford, donde recibió su título de bachiller en 1709¹⁴³.

Blakeway era un *whig* fervoroso y eso le causó problemas, al menos al comienzo de su pastorado. Entre 1711 y 1713 fue coadjutor (*curate*) en la parroquia de East Ham, Essex, donde tuvo una disputa con su superior, el vicario Richard Welton, que era un *non-juror* y sería privado de

140 “That it implies a Repugnancy to our Natural Appetites and Desires; abridgeth us of the pleasure of gratifying ‘em, and consequently dooms us into perpetual Melancholy”, Robert Blakeway, *An Essay Towards the Cure of Religious Melancholy, in a Letter to a Gentlewoman Afflicted with It* (London: Bezaleel Creake and Joseph Hazard, 1717), 3.

141 En la bibliografía específica sobre la historia de la melancolía, sólo he podido encontrar una referencia breve al ensayo de Blakeway en Rubin, *Religious Melancholy and Protestant Experience in America*, 7. Rubin considera el texto como un ejemplo de que el clero inglés del siglo XVIII había adoptado la categoría de melancolía religiosa acuñada por Robert Burton y extrae algunas citas en ese sentido. Sin embargo, es una lectura muy selectiva que no refleja los argumentos principales de Blakeway. Por otro lado, Hannah Smith menciona brevemente dos sermones que Blakeway predicó a favor de Jorge I en *Georgian Monarchy: Politics and Culture, 1714-1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 38 y 80. Ninguno de estos autores se refiere a la biografía de Blakeway ni a su contexto de producción. Tampoco encontré referencias sobre él en bibliografía sobre la Iglesia de Inglaterra ni en el Oxford Dictionary of National Biography. Lo que sigue es una sistematización de información fragmentaria obtenida de diversas fuentes (citadas más abajo) y de los textos de Blakeway.

142 Henry Herbert (muerto en 1738) fue el segundo barón de Cherbury, título que heredó de su padre homónimo en 1709. Ese mismo año se casó con Mary Wallop, con quien no tuvo ningún hijo. Henry Herbert padre (1654-1709) había sido un político *whig* que había participado de la Revolución Gloriosa: había viajado a los Países Bajos y regresado con las fuerzas invasoras de Guillermo. También fue miembro de la Cámara de los Comunes y, luego de ser nombrado barón, de la de los Lores y fue comisionado de comercio y plantaciones. Su hijo, en cambio, aunque preservó los ideales *whig* de su padre nunca tuvo un cargo en el gobierno. Véase Rachel Weil, «Herbert, Henry, first Baron Herbert of Cherbury (1654–1709), politician», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/13031>.

143 Véase Joseph Foster, *Alumni Oxonienses: The Members of the University of Oxford, 1500-1714*, vol. 1 (Oxford and London: Parker & co., 1891), 136. El nombre de Blakeway y su cargo de rector de Little Ilford figuran también en un registro de dividendos no reclamados de la South Sea Company de fines del siglo XVIII: John Tipp, *The Names and Descriptions of the Proprietors of Unclaimed Dividends on the Publick Funds, Transferable at the South-Sea House, Which Became Due Before the 31st December, 1780, and Remained Unpaid the 31st December, 1790* (London: Hughes and Walsh, H. D. Symonds, Williame Deane, J. Blackbourn and John Edwards, 1791), 9.

su cargo en 1716¹⁴⁴. Los conflictos siguieron al joven Blakeway a la parroquia de Little Ilford, de la que fue nombrado rector el 10 de abril de 1714 y donde permaneció hasta su muerte en 1736¹⁴⁵. Durante los años turbulentos de la sucesión Hannover, la rebelión jacobita de 1715 y la controversia de Bangor, Blakeway tuvo altercados con algunos miembros *tories* de su parroquia, probablemente instigados por Welton, incluidos dos *churchwardens* y la patrona de la rectoría¹⁴⁶. En noviembre y diciembre de 1715, predicó dos sermones en favor de Jorge I, los cuales publicó al año siguiente con un breve relato de las presiones que había sufrido por defender la sucesión protestante y una dedicatoria a lord Herbert donde le agradecía por aceptarlo como capellán luego de ese conflicto¹⁴⁷.

Además de estos registros de sus convicciones *whig*, se preserva una breve carta en latín que Blakeway le habría enviado al teólogo latitudinario Samuel Clarke el 2 de febrero de 1719, en la

144 Herbert Arthur Doubleday y William Page, *The Victoria History of the County of Essex*, vol. 6 (London: Constable, 1973), 26. Al parecer, alguien había oído decir al joven Blakeway que “He was sorry that Dr. Welton kept Company with Jacobites”, a lo que el vicario le habría respondido: “Thou art not worthy to wipe their Shoes” y había asegurado se ocuparía de arruinarlo, Robert Blakeway, *An Exhortation to Obedience and Faithful Adherence to King George. In Two Sermons Preach'd at Little Ilford in Essex, in November and December, 1715*. (London: Bernard Lintott, 1716), «The Advertisement».

145 N. Salmon, *The History and Antiquities of Essex* (London: J. Cooke, 1740), 20; Doubleday y Page, *The Victoria History of the County of Essex*, 6:171.

146 Según la *Victoria History of the County of Essex*, Blakeway tuvo disputas con dos *churchwardens* sucesivos, John Lethieullier y John Nurse, y con Sarah Wight. La familia Wight era, desde 1701, la titular del señorío de Little Ilford y del patronazgo o *advowson* de la rectoría, es decir, la prerrogativa de presentar al obispo diocesano un candidato para asumir ese beneficio. En esos altercados parece haber habido motivos políticos y también personales, pues aparentemente Blakeway quiso cortejar a la hija de Lethieullier. Véase Doubleday y Page, *The Victoria History of the County of Essex*, 6:171-72. Allí se menciona un libro de Blakeway de 1716 titulado *Epitome of my sufferings delivered to a Lady in Pall Mall*, pero no he podido encontrar ningún registro de él. En otro libro se indica que Richard Welton habría puesto a los parroquianos de Blakeway en su contra y que su *churchwarden* (posiblemente Lethieullier) lo denunció por absentismo. El rector se defendió diciendo que las malas condiciones de la casa parroquial hacían imposible residir allí, Blakeway, *An Exhortation to Obedience*, «The Advertisement».

147 Blakeway, *An Exhortation to Obedience*, «Dedication». Es probable que Blakeway conociera a los Herbert de su Shropshire natal, pues ellos tenían propiedades en la región en Ribbesford, Worcestershire y Dowles. De hecho, Henry *senior* y su padre habían sido parlamentarios por el distrito de Bewdley, Worcestershire. Véase Weil, «Herbert, Henry (1654–1709)».

cual elogiaba su doctrina sobre la trinidad¹⁴⁸. Sin embargo, como se verá, las ideas de ambos clérigos eran distintas en otros aspectos.

Blakeway dedicó su *Essay Towards the Cure of Religious Melancholy* a Margaret Offley, esposa de Crewe Offley, a quien el pastor destacaba también como un fervoroso defensor de la sucesión Hannover¹⁴⁹. El ensayo era una carta que el joven clérigo había escrito para consolar la melancolía religiosa de una dama identificada como “Mrs. H—”¹⁵⁰. Al parecer, el tratamiento había sido exitoso y ella le había sugerido que la publicara. El producto final era un pequeño volumen en octavo de ciento cincuenta y cuatro páginas que podía servir de guía para el consuelo personal. Esta dimensión práctica del texto quedaba de manifiesto, en primer lugar, con un pedido a la destinataria de que, antes de seguir leyendo, se arrojara y rogara a Dios que iluminara su entendimiento y bendijera esos medios para la consolación de su alma¹⁵¹. En segundo término, el ensayo concluía con una selección de himnos para cantar en distintos momentos del día o frente a circunstancias particulares. Finalmente, el opúsculo incluía un índice temático que permitía la consulta del volumen a partir de preocupaciones específicas.

Como se adelantó, el ensayo empezaba por refutar la objeción de que el cristianismo causara melancolía. Sus argumentos eran similares a los de Sharp. Afirmaba que la religión no condenaba la

148 La carta fue transcripta en la *corrigenda* al tercer volumen de la *Biographia Britannica*:

“Domine Doctissime!

Scripturalem tuam Doctrinam de Trinitate perlegi, nec in re quapiam aut S. Scripturae aut rectae rationi inveni dissonam, sed utrique maxime consentaneam: Firmissime credo veritatem te depinxisse unicam, ideoq; reddo tibi gratis immortales pro praes tantissimo illo libro, et tu tota ecclesia Anglicana eandem agnoscat et profiteatur sidem, semper fuerit votum et preces,

Devinctissimi et humillimi tui servi,

Roberti Blakeway.

Datae sunt 2do die, Februarii, A. D. 1719no”. Andrew Kippis, ed., *Biographia Britannica: Or, the Lives of the Most Eminent Persons Who Have Flourished in Great Britain and Ireland, from the Earliest Age, to the Present Times*, vol. 4 (London: Rivington and Marshall, 1789), s/n «CLARKE (Samuel)». No conozco otros documentos que permitan corroborar que el autor de la carta y el del ensayo sobre la melancolía religiosa son la misma persona, pero es probable que así fuera. Esta probabilidad fue señalada por el reverendo John Brickade Blakeway, anticuario y autor de una historia de Shrewsbury en una epístola fechada el 16 de julio de 1802 y transcripta en John Nichols, *Illustrations of the Literary History of the Eighteenth Century. Consisting of Authentic Memoirs and Original Letters of Eminent Persons; and Intended as a Sequel to the Literary Anecdotes.*, vol. 5 (London: John B. Nichols and Son, 1828), 659.

149 Crewe Offley (1682-1739) fue un político *whig* de Staffordshire, miembro de la Cámara de los Comunes y *gentleman of the privy chamber* desde 1714 hasta su muerte. En 1710, votó a favor de la realización del juicio al Dr. Sacheverell. Véase Stuart Handley, «Offley, Crewe (1682-1739), of Wichnor, Staffs», *The History of Parliament: the House of Commons 1690-1715* (London: Boydell & Brewer, 2002), <http://www.historyofparliamentonline.org/volume/1690-1715/member/offley-crewe-1682-1739>.

150 Una posibilidad sería que “Mrs. H—” fuera Anne Ramsey (c. 1661-1716), esposa de Henry Herbert (padre) y madre del segundo barón de Cherbury. En el texto, Blakeway dice estar en deuda con ella y “la memoria de su muy valioso esposo”. Por entonces, sólo había muerto el mayor de los Herbert (en 1709). Si esto fuera así, la publicación del ensayo tendría que haber sido anterior a la muerte de Anne el mismo año, pues Blakeway no hace ninguna alusión a este hecho y se dirige a Mrs. H. como quien le pidió que publicara esas recomendaciones sobre el tratamiento de la melancolía religiosa. Blakeway, *An Essay Towards the Cure of Religious Melancholy*, 2.

151 “But before you read any farther let me advise you to fall upon your Knees, and humbly beg of God to enlighten your Understanding, and to bless these Means unto you for the Consolation and Happiness of your afflicted Soul”, *Ibid.*

satisfacción de los deseos y apetitos naturales, sino el exceso y la corrupción. Además, ella refinaba el deleite y ofrecía a los creyentes el privilegio de alcanzar goces más sustanciales y sublimes. Finalmente, citaba el mismo salmo 42 sobre el que había predicado el arzobispo (“¿por qué te abates, alma mía?”¹⁵²), pero sacaba una conclusión más contundente: el salmista “claramente da a entender el error de la inquietud y el abatimiento”¹⁵³ y, por lo tanto, el cristianismo “condena el temperamento taciturno y *melancólico*, y obliga a los hombres a la felicidad y la alegría”¹⁵⁴. “¡Tan vacía y sin sustento es la objeción de melancolía a la religión cristiana! [...] Pues si ella misma condena la *melancolía*, ¿cómo puede ser su causa?”¹⁵⁵.

Según Blakeway, la enfermedad procedía “de la negligencia o las nociones erróneas de los hombres con respecto a Dios, ellos mismos o sus deberes”¹⁵⁶. Esto se reducía a cinco causas que estructuraban el resto del ensayo: (1) la visión del pecado y el sentimiento de ingratitud bajo los abandonos espirituales; (2) las aflicciones largas y repentinas; (3) un deseo de ser más santo de lo posible para los mortales; (4) la aplicación incauta sobre uno mismo de todas las amenazas severas de las Escrituras y una omisión de las promesas misericordiosas a los penitentes sinceros; y (5) los miedos irracionales que procedían de la tentación¹⁵⁷. A lo largo del texto, el autor las presentaba y ofrecía los argumentos de consuelo específicos para cada una. Para ello recurría a una multiplicidad de citas bíblicas que combinaba con autoridades clásicas como Aristóteles, Ovidio o Suetonio, padres de la iglesia como Agustín y Bernardo, y otros clérigos de la Iglesia de Inglaterra de procedencias diversas como Jeremy Taylor, Daniel Whitby, John Wilkins y el propio John Sharp.

A diferencia del arzobispo de York y otros casuistas anglicanos, Blakeway no establecía una distinción clara entre el origen fisiológico de la melancolía y las “nociones erróneas” que la agravaban. Ambas dimensiones parecían tener un peso similar y, por el énfasis del pastor en los aspectos teológicos, estos parecían incluso más relevantes. El autor se refería a causas corporales cuando hablaba de las “aflicciones largas o repentinas”. La explicación para las segundas era que

la sangre que antes podía ser pura, espirituosa y vigorosa, por un susto repentino y accidental hace que sus espíritus se depriman y agoten, lo cual obstruye e impide su libre circulación, y esta lentitud genera malos humores por los cuales el alma pierde la operación usual y briosa de

152 A diferencia de Sharp, sin embargo, Blakeway citaba a partir de la King James Bible: “Why art thou cast down, O my soul [...]?”, Ibid., 10.

153 “[...] plainly intimates the Error of Disquiet and Dejection [...]”, Ibid.

154 “[...] it condemns a morose and *melancholy* Temper, and obliges Men to Joy and Chearfulness”, Ibid., 9-10.

155 “So empty and groundless is the Objection of Melancholy to the Christian Religion! [...] for when it self condemns *Melancholy*, how can it be the Cause of it?”, Ibid., 14.

156 “*Religious Melancholy* then must have other Causes, *proceeding either from Mens Neglect of, or erroneus Notions concerning God, themselves, or their Duties* [...]”, Ibid., 15.

157 “The Sight of Sin, and Sense of Ingratitude under Spiritual Desertions”; “[...] long and sudden Afflictions”; “A Desire to be more holy than you can be in this mortal State”; “An unwary Applying to your self all the severe Menaces in the Scriptures, and an overlooking of the gracious Promises to sincere Penitents”; “Unreasonable Fears when you fall into Temptation”, Ibid., 15, 44, 49, 57, 69.

sus facultades. Así su ejercicio se distrae, sus ideas se confunden, y las aprehensiones temibles, que antes despreciaba, ahora ganan admisión y se les presta atención con más y más miedos terribles y prevalecientes¹⁵⁸.

A continuación, Blakeway decía que ese había sido uno de los motivos de la melancolía de Mrs. H—¹⁵⁹. Sin embargo, más adelante, cuando hablaba sobre la cuarta causa, aseguraba a su interlocutora que sus recomendaciones devocionales iban a contribuir como ninguna otra “a la satisfacción y paz de tu mente, y a la cura de tus enfermedades corporales, las cuales han sido ocasionadas por el malestar de la primera, pues una mente sana y alegre hará rápidamente que el cuerpo esté igual, al ser el mejor remedio que puedas tomar”¹⁶⁰. Finalmente, en la sección que hablaba acerca de las tentaciones, el autor citaba el sermón del por entonces fallecido Sharp sobre el gobierno de los pensamientos para explicar que, a veces, las fantasías malignas no tenían nada que ver con la acción del demonio sino que eran efecto de los vapores hipocondríacos¹⁶¹.

Por otro lado, había otra diferencia entre Blakeway y Sharp con respecto al concepto de abandono. Si para el arzobispo el término remitía, o bien a una pérdida del gozo y el fervor a causa de alguna calamidad externa, o bien a un retiro de la gracia —castigo excepcional sólo alcanzado por los pecadores más pertinaces—, el rector de Little Ilford parecía tener una noción intermedia. “Esto es todo lo que se quiere decir con *abandono* en este discurso”¹⁶², aclaraba:

Cuando un hombre, mediante la iluminación de la *Gracia Divina*, comprende lo que es el pecado y cuáles y cuán espantosas las miserias que lo acompañan [...] y luego se vuelve descuidado en su deberes, los cuales había practicado muy bien por un tiempo, el *Todopoderoso* es provocado y parece retirarse y hace aparecer al pecado con todos sus terrores en su conciencia [...] ¹⁶³.

Estas reflexiones eran agravadas por la acción del diablo y por el sentimiento de ingratitud del pecador, quien sabía que había actuado en contra de la ley y del amor infinito de Dios¹⁶⁴. El tipo de

158 “[...] the Blood which before might be pure, spirituous and vigorous, by a sudden and accidental Fright hath its Spirits depress’d and exhausted, which obstructs and impedes its free Circulation, and this Slowness generates ill Humours whereby the Soul loseth her usual and sprightly Operation of her Faculties. Hence the Exercise of them is distracted, her Idea’s are confounded, and firghtful Apprehensions, which she us’d to desise and slight before, do now easily gain Admittance, and are entertain’d with more and more dismal and prevailing Fears”, *Ibid.*, 45.

159 “[...] the latter I know has been one Cause of your *Melancholy* [...]”, *Ibid.*

160 “[...] to the Satisfaction and Peace of your Mind, and the Cure of your bodily Indispositions, which have been occasion’d by the Uneasiness of the former, for a sound and chearful Mind will quickly make the Body so, as being the best Physick you can take”, *Ibid.*, 68-69.

161 *Ibid.*, 79-80. Blakeway citaba una versión extendida del pasaje mencionado en la nota 123.

162 “This is all that is meant by *Desertion* in this Discourse”, *Ibid.*, 16 (nota marginal).

163 “When a Man by the Illuminations of *Divine Grace*, understands what Sin is, and what, and how dreadful the Miserias that attend it [...] and afterwards grows careless in his Duties, which he had for some time practis’d very well, the *Almighty* is provok’d, and seems to withdraw himself, and then makes Sin appear in all its Terrors to his Conscience [...]”, *Ibid.*, 15-16.

164 “These Reflections in his forlorn Condition, do grievously affright and perplex him, and the Devil helps all he can to aggravate the Horror”, *Ibid.*, 16-17. “But besides these dismal Prospects, his Apprehension of Woe is more fearfully enhanc’d by the Sense of Ingratitude, in that he knows he has acted against the Light of Nature, *Rom. 1.21*, the Law of *God, 1 Joh. 3. 4* [...] against the infinite Love of *God* in sending his Son into the World [...]”, *Ibid.*, 17.

abandono que describía Blakeway era mucho más temible que el primero de los que había distinguido Sharp y bastante más frecuente que el segundo. Sin embargo, en última instancia, era una experiencia espiritual más cercana a la que el arzobispo había identificado con la imagen de la divinidad escondiendo su rostro de David. Era un sufrimiento que no implicaba la pérdida de la gracia, sino que era enviado como prueba para fortalecer la fe. El fundamento de la consolación de Blakeway era que “*la queja de la falta de fe es un síntoma y un argumento de la fe verdadera*”, pues, “allí donde los efectos de la fe están, definitivamente habita la gracia, así como donde hay humo hay fuego”¹⁶⁵. De hecho, decía más adelante el pastor, “podrás ver el amor de Dios en tus abandonos”, pues “están diseñados para ejercitar y probar tu fe y obediencia”¹⁶⁶.

El modo de evitar este distanciamiento de la divinidad era la “perfección del deber cristiano”, es decir, “esforzarse por encontrar comunión con Dios en el ejercicio de cada deber”¹⁶⁷. Eso implicaba “liberarse de toda frialdad y tibieza”¹⁶⁸ en el servicio del Señor: en la oración, en la acción de gracias, en la intercesión, al oír la predicación, al leer las Sagradas Escrituras, en la meditación, y durante la comunión. Al igual que Sharp, Blakeway hacía un énfasis especial en este último punto y para ello agregaba la siguiente nota al margen donde remitía a una paráfrasis reciente de la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis:

Tu ejercicio frecuente y devoto de este deber será principalmente beneficioso en este punto, al tener la indudable promesa de las bendiciones de Dios y al recibir, por lo tanto, con la mayor certeza nuevas comunicaciones de gracia y deleite indescriptibles. Pues en las palabras de un autor piadoso: “El *sacramento* es el más puro y noble refinador de las almas; la salud del hombre entero; el restaurador de los decaimientos espirituales; la cura de las pasiones; el antídoto contra las perturbaciones y las tentaciones; el transporte de mayor gracia; el mejoramiento de la virtud imperfecta; el soporte de la esperanza; el sostén de nuestra fe; y el poderoso incentivo de nuestra caridad”¹⁶⁹.

165 “[...] *the Complaint of the want of Faith, is a Symptom and Argument of true Faith*; which is thus evident: Where the Effects of Faith are, there most certainly the Grace it self inhabits; as where there is Smoke there is Fire [...]”, Blakeway, *An Exhortation to Obedience*, 20-21.

166 “[...] *you may see God’s Love in your Desertions* [...]”, “They are design’d to exercise and try your Faith and Obedience [...]”, Blakeway, *An Essay Towards the Cure of Religious Melancholy*, 35.

167 “[...] Perfection of Christian Duty [...]”, “[...] *Strive to find Communion with God in the Performance of every Duty*” Ibid., 40.

168 “[...] cast off all Coldness and Lukewarmness, all Indifference and Deadness in Duty [...]”, Ibid., 41.

169 “Your frequent and devout Exercise of this Duty will be chiefly beneficial to you in this Respect, as having the undoubted Promises of God’s Blessings; and being therefore most certainly attended with the fresh Communications of Grace, and unspeakable Delight: For in the Words of a Pious Author; ‘The *Sacrament* is the purest, the noblest Refiner of Souls; the Health of the whole Man; the Restorative of Spiritual Decays; the Cure of Passions; the Antidote against Troubles and Temptations; the Conveyance of greater Grace; the Increase of imperfect Vertue; the Stay of Hope; the Support of our Faith; and the mighty Incentive to our Charity’. Dr. *Sanhop’s Thomas a Kempis*, p. 297”, Ibid., 42. La referencia es a la paráfrasis de la *Imitatio Christi* de George Stanhope, publicada por primera vez en 1698 pero con numerosas ediciones a lo largo del siglo XVIII. Thomas à Kempis, *The Christian’s Pattern: Or, a Treatise of the Imitation of Jesus Christ. In Four Books. Written Originally in Latin by Thomas à Kempis. Now Render’d into English. To Which Are Added, Meditations and Prayers, for Sick Persons.*, trad. George Stanhope (London: M. Gillyflower, 1698). Esta no era la única edición inglesa de la *Imitatio*. Entre 1500 y 1700 hubo trece traducciones y tres paráfrasis realizadas por autores protestantes y católicos. Stanhope, al igual que los traductores del siglo XVI como Edward Hake y Thomas Rogers, se había basado en la versión latina

Frente a la incertidumbre de la salvación, los clérigos anglicanos como Blakeway ofrecían la certeza del deber. De allí se desprendía una religiosidad práctica que valoraba más la intención sincera antes que los sentimientos que acompañaban a la acción: “Pretender o buscar la gloria de Dios en lo que hacemos es promoverla: esto santifica las acciones más insignificantes, la intención las hace religiosas o viciosas, devotas o farisaicas”¹⁷⁰. Para el pastor, las promesas evangélicas de clemencia a quienes tuvieran esa voluntad sincera eran prueba de que la divinidad “no se deleita en la severidad, sino que obtiene un placer infinito de hacer el bien y mostrar misericordia”¹⁷¹.

Era como parte de esta piedad práctica que Blakeway recomendaba a Mrs. H— que hiciera “su principal ocupación cantar himnos de alabanza y gloria a Dios”¹⁷². Esto, decía en otra parte, la volvería “alegre y vivaz” y le permitía “gradualmente derrotar toda tristeza y preocupación”¹⁷³. Para ello, el rector había adjuntado a la carta una selección de seis himnos¹⁷⁴: uno para cantar a la mañana “antes de que los pensamientos mundanos invadan tu mente”¹⁷⁵; otro para la noche; uno de confesión y arrepentimiento “para ser usado en todos los momentos de humillación, pero

del teólogo reformado Sebastien Châteillon quien, además de adaptar el lenguaje al gusto renacentista, había adaptado el texto original para un público protestante. David Crane, «English Translations of the *Imitatio Christi* in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *British Catholic History* 13, n.º 2 (octubre de 1975): 79-100, doi:10.1017/S0034193200032489. Sobre la recepción inglesa de la *Imitatio*, véanse Elizabeth K. Hudson, «English Protestants and the *Imitatio Christi*, 1580-1620», *The Sixteenth Century Journal* 19, n.º 4 (1988): 541-58, doi:10.2307/2540986; Nandra Perry, «*Imitatio* and Identity: Thomas Rogers, Philip Sidney, and the Protestant Self», *English Literary Renaissance* 35, n.º 3 (2005): 365-406.

170 “To intend or design *God’s* Glory in what we do, is to promote it; this sanctifies every the meanest Actions, the Purpose making ‘em Religious or Vicious, Devout or Pharisaical [...]”, Blakeway, *An Essay Towards the Cure of Religious Melancholy*, 61.

171 “Which shews, that he delights not in Severity, but takes infinite Pleasure in doing Good, and shewing Mercy [...]”, *Ibid.*, 66.

172 “Make it likewise the chief of your Business to sing Hymns of Praise and Glory to *God* [...]”, *Ibid.*, 68.

173 “Since you ought to strive all you can to be lively and chearful, and your accustoming your self to *sing Hymns of Praise to God*, will make you so, and by Degrees vanquish all Sorrow and Trouble [...]”, *Ibid.*, 122.

174 Blakeway no señala la autoría de los himnos. En la mayoría de los casos, las estrofas iniciales son idénticas a las de otros himnos conocidos, pero el resto del texto difiere. Así, los himnos para la mañana y la tarde, “Awake my Soul, and with the Sun” y “All praise to thee, my God, this night”, coinciden en sus primeros versos con los homónimos compuestos por el célebre himnólogo y obispo *non-juror* Thomas Ken e incluidos al final de su *A Manual of Prayers for the Use of the Scholars of Winchester College. And All Other Devout Christians. To Which Is Added Three Hymns for Morning, Evening, and Midnight* (London: Charles Brome, 1697), 141-48. Sin embargo, en el primer caso el resto de las estrofas difieren y en el segundo sólo las últimas. Por otra parte, el comienzo de los himnos tercero, quinto y sexto de Blakeway (“He’s bless’d whose Sins have Pardon gain’d”, “When I pour out my Soul in Prayer” y “To celebrate thy praise, my God”) coinciden, respectivamente, con los de los salmos 32, 102 y 9 en la traducción de Nicholas Brady y Nahum Tate, *A New Version of the Psalms of David: Fitted to the Tunes Used in Churches* (London: T. Hodgkin, 1698), 45-46, 9-11, 156-59. Para el cuarto, “From these Temptations me retrieve”, no he podido encontrar referencias. Hacia fines del siglo XVIII, el reverendo Thomas Austen transcribió todos estos himnos en su *commonplace book*, Thomas Austen, «A Collection of Religious Poetry from Various Books. Either in Print or Manuscript, Begun Sunday October Ye 7th, 1770» (MS Eng 614, Houghton Library, Harvard University, 1783 de 1770), 19-36. Allí también incluyó la versión de “Awake my Soul, and with the Sun” de Thomas Ken según aparecía en el panfleto *An Exhortation to the Duty of Family Prayer; In a Letter from a Minister to His Parishioners. With Prayers for Their Use* (London: J. Downing, 1720).

175 “A Morning Hymn to be us’d as soon as you awake, before any Thoughts intrude into your Mind”, Blakeway, *An Essay Towards the Cure of Religious Melancholy*, 125.

especialmente antes de recibir el bendito sacramento de la cena del Señor¹⁷⁶; otro para las tentaciones; uno para “tiempos de gran tristeza y abatimiento de espíritu¹⁷⁷”; y finalmente otro para “ser usado en cualquier circunstancia en que estés dispuesta a estar alegre¹⁷⁸”.

Como se mencionó más arriba, la causa de la melancolía religiosa de Mrs. H— había sido, en parte, una aflicción repentina, pero también su deseo de alcanzar una perfección mayor a la posible por la naturaleza humana. Esto conducía a Blakeway a recordarle a su interlocutora la extensión del poder de los mortales y las expectativas de la divinidad, pero “no para poner límites a tus esfuerzos de santidad ni para dar la menor excusa a quienes son descuidados en eso¹⁷⁹”. Luego de citar el mandato de la primera epístola a los Corintios —“estad firmes y constantes, creciendo en la obra del Señor siempre, sabiendo que vuestro trabajo en el Señor no es en vano” (1 Cor 15:58)—, ofrecía una definición de la piedad anglicana y sus adversarios:

De lo cual puedes ver que la *religión verdadera* es un *punto medio* entre sus dos extremos: la profanidad y la superstición. La primera consiste en una negación o irreverencia total hacia las cosas sagradas y los deberes, cuando éstos, que deberían tener la mayor estima de los hombres, son vistos como viles y comunes, tal como hacen los ateos, los disolutos y los libertinos. La otra es una incomprensión de las cosas, cuando los hombres ponen religión en cosas que no corresponden y en un grado tal que es excesivo. En ambos aspectos, los papistas son altamente culpables. Y aquí se puede volver sobre ese deseo desconsiderado de ser más santo de lo que nuestras débiles habilidades nos permiten, lo cual con seguridad le atribuye a *Dios* una expectativa dura y rigurosa de una perfección mayor de la que nuestras naturalezas son capaces aquí, y de ese modo eleva nuestras mentes al pavor y terror serviles, en vez de a una reverencia y honor filiales, en vez de rendir un vivaz y alegre homenaje, lleva a los hombres a la desesperación y a pecados presuntuosos, y de ahí a la destrucción de sus cuerpos y (es de temer) de sus almas también. ¿Cómo puede esto ser un servicio verdadero a *Dios* si excita en nosotros concepciones tan poco dignas de su infinita bondad y en sus consecuencias es tan pesado y peligroso? [...] Es imposible: y, por lo tanto, la *religión cristiana* recomienda gozo y alegría al temer a Dios, tanto por precepto y como por ejemplo, como he probado más arriba¹⁸⁰.

176 “An Hymn of Confession and Repentance, to be us’d at all Times of Humiliation, but especially before Receiving the *Blessed Sacrament of the Lord’s Supper*”, *Ibid.*, 133.

177 “An Hymn for Times of great Sorrow and Dejection of Spirit”, *Ibid.*, 140.

178 “An Hymn in Praise of *God* for his manifold Blessings and Mercies, to be us’d frequently at any Time when you are dispos’d to be chearful”, *Ibid.*, 147.

179 “[...] not to put Bounds on your Endeavours after Holiness, or to give the least Pretence of Excuse to those who are careless therein [...]”, *Ibid.*, 53.

180 “From hence you may see, that *true Religion* is a *Medium* between its two Extremes, Prophaneness and Superstition, the former consisting in a total Neglect or Irreverence towards Sacred Things and Duties, when these which ought to have Mens highest Esteem, are look’d upon as vile and common, as they are with Atheists, Debauchees, and Libertines; The latter is a Misapprehensions of Things, when Men place Religion in such Things as they ought not for the Matter, and in such a Degree as they ought not for the Measure; in both which respects the Papists are highly culpable: And hither may be reduc’d that inconsiderate Desire of being more holy than our weak Abilities will permit us to be, which is sure to ascribe *God* a harsh and rigorous Expectation of greater Perfection than our Natures are capable of here, and so raises our Minds a servile Dread and Terror, instead of a true Filial Reverence and Honour, instead of paying a lively and chearful Homage, it leads Men to Despair and presumptuous Sins, and thence often to a Destruction of their Bodies, and (it is to be fear’d) their Souls too—How then can this be a true Serving of *God*, which excites in us Conceptions so unworthy of his infinite Goodness, and is in its Consequences so burdensome and dangerous? [...] It is impossible: And therefore the *Christian Religion* recommends Joy and Chearfulness in fearing God, both by Precept and Example, as I have prov’d above”, *Ibid.*, 54-55.

He aquí una definición de la ortodoxia de la Iglesia de Inglaterra como *via media*, en este caso no entre Ginebra y Roma, sino entre la irreligión y la superstición, entre el ateísmo que acechaba en los textos y acciones de los deístas y librepensadores y en la ignorancia y el exceso de celo de los católicos. Un poco más adelante, Blakeway afirmaba “la necesidad de buscar obtener una comprensión correcta de la naturaleza de las cosas, que es la mejor ayuda natural” contra el error, pues era “la falta de esto lo que ha ocasionado todo el mal que es y siempre ha sido en el mundo que los hombres se conviertan en profanos o supersticiosos, ateos o entusiastas, etc. a través de la ignorancia y la inadvertencia”¹⁸¹.

A diferencia de otros teólogos contemporáneos estudiados por MacDonald y Schmidt, Blakeway enfatizaba menos el problema del entusiasmo que los del ateísmo y la superstición católica. Esto podía deberse al contexto particular del clérigo durante la sucesión Hanover. En cualquier caso, en estos pasajes se puede ver una disputa por el establecimiento de los límites legítimos del sufrimiento piadoso. Se trataba de definir una práctica religiosa que se alejara tanto del rigor excesivo de católicos y entusiastas que podía conducir a la desesperación, como de la profanidad y la licencia de los ateos, que era una vía directa al pecado y el abandono de Dios.

Como se mencionó más arriba, Blakeway era un firme defensor de la nueva dinastía. Este tema estaba mayormente ausente de su ensayo sobre la melancolía religiosa. Sin embargo, aparecía en un breve fragmento en medio de una serie de recomendaciones de pasajes bíblicos apropiados para contradecir las tentaciones pecaminosas:

¿Estás tentada de pensar favorablemente acerca de las recientes injurias, conspiraciones traicioneras e intentos de rebelión contra nuestro gracioso rey soberano Jorge? Di, está escrito: “Recuérdales que se sujeten a los gobernantes y autoridades” (Tito 3:1) y “Ni aun en tu pensamiento hables mal del rey, ni en lo secreto de tu cámara hables mal del rico; porque las aves del cielo llevarán la voz, los seres alados se lo harán saber” (Eclesiastés 10:20). ¿Estás tentado de retirarle tu lealtad? Di, está escrito que Dios amenazó a los judíos por rebelarse contra el rey de Babilonia y romper su pacto y alianza con él (Ezequiel 17:12-20)¹⁸².

Finalmente, en las conclusiones, Blakeway ofrecía algunas recomendaciones adicionales a Mrs. H—. Es preciso destacar las dos primeras pues establecían un vínculo con la literatura

181 “[...] the Necessity of seeking to obtain a right Apprehension of the Nature of Things, which is the best Natural Help you can use to keep off from [the Error], it being the want of this that hath occasion’d all the Evil that is, and ever hath been in the World, Men becoming prophane or superstitious, Atheistical or Enthusiastical, &c. thro’ Ignorance or Inadvertency [...]”, *Ibid.*, 56.

182 “Are you tempted to think favourably of the late Impudent Revilings, Treasonable Conspiracies, and Rebellious Attempts against *our Gracious Sovereign King GEORGE*? Say, it is written, *Put them in mind to the subject to Principalities and Powers, Titus 3.1. And, Curse not the King, no, not in they Thoughts; and curse not the Rich in they Bed chamber; for a Bird of the Air shall carry the Voice, and that which hath Wings shall tell the Matter, Eccles. 10. 20. Are you tempted to withdraw your Allegiance from him? Say, it is written, That God threatened the Jews for revolting from the King of Babylon, and breaking their Oath and Covenant with him, Ezek. 17. 12 to v. 20*”, *Ibid.*, 102.

devocional sobre la que se volverá más adelante. El pastor le aconsejaba: “No leas otros libros hasta que estés perfectamente libre de tu *melancolía*, salvo la *Santa Biblia*; y, si te parecen dignas de lectura atenta, *estas instrucciones*”¹⁸³. Su preocupación era que “te confundas por buscar alivio vanamente en la *variedad de libros* lo cual va a distraer cada vez más y no a tranquilizar tu mente”¹⁸⁴. La segunda recomendación era más específica respecto de la obra que había afectado a Mrs. H—: “Te aconsejaría particularmente que dejes de lado *The Practice of Piety*, pues aunque hay muchas cosas buenas en ese libro, hay algunas cosas en él por las que muchos otros, además de ti, han sido inconscientemente arrastrados a la *melancolía religiosa*”¹⁸⁵. Blakeway se refería al devocionario publicado en 1612 por Lewis Bayly, un puritano galés que posteriormente fue designado obispo de Bangor por Jacobo I. El libro era muy popular y tuvo decenas de ediciones a lo largo de los siglos XVII y XVIII¹⁸⁶. Allí se podía leer, por ejemplo, que entre los obstáculos para la piedad estaba la presunción de la misericordia de Dios, mediante la cual “cada pecador hace a Cristo el *patrono* de su pecado”, frente a lo cual Bayly afirmaba que “la *desesperación* no es nada tan peligroso como la *presunción*”¹⁸⁷. Esto era totalmente opuesto a la doctrina que enseñaban los pastores anglicanos como Sharp y Blakeway, para quienes la confianza en la misericordia era uno de los principales antídotos contra la desesperación.

4.3.3. Samuel Clarke y la religión de la virtud

Otro clérigo anglicano que escribió sobre la melancolía religiosa fue Samuel Clarke (1675-1729). Este filósofo latitudinario es mejor conocido por sus aportes a la teología natural, su participación en la controversia sobre la Trinidad y sus debates epistolares con el librepensador Anthony Collins y con Gottfried Leibniz¹⁸⁸. Clarke había nacido en Norwich y estudiado en el

183 “Read not other Books, till you are perfectly freed from your *Melancholy*, but the *Holy Bible*; and, if you think ‘em worthy of your Perusal, *these Instructions*”, *Ibid.*, 121.

184 “[...] to puzzle your self by vainly seeking for Relief in *Variety of Books*, which will only more and more distract, but not ease your Mind”, *Ibid.*

185 “I wou’d particularly advise you to lay aside *the Practice of Piety*; for tho’ there is much good in that Book, yet there are some Thing in it whereby several others, besides your self, have been insensibly drawn into *Religious Melancholy*”, *Ibid.*

186 Ian Green señala que el libro tuvo cerca de cuarenta ediciones hasta 1640 y, a partir de entonces, hubo casi una por año hasta entrado el siglo XVIII. Véase Ian Green, *Print and Protestantism in Early Modern England* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000), 348-51. El libro de Bayly fue una de las fuentes de la conversión de John Bunyan. Véase Hill, *A Turbulent, Seditious, and Factious People*, esp. 162-164.

187 “[...] every Sinner makes Christ the *Patron* of his Sin [...] *Despair* is nothing so dangerous as *Presumption*”, Lewis Bayly, *The Practice of Piety: Directing a Christian How to Walk, That He May Please God. Amplified by the Author*, 53.^a ed. (London: Daniel Midwinter, 1719), 119-20.

188 La bibliografía sobre Clarke es muy extensa y se ha concentrado especialmente en sus contribuciones a la filosofía y la teología natural. Sobre su biografía, véanse William Whiston, *Historical Memoirs of the Life of Dr. Samuel Clarke. Being a Supplement to Dr. Sykes’s and Bishop Hoadley’s Accounts. Including Certain Memoirs of Several of Dr. Clarke’s Friends* (London: Fletcher Gyles and J. Roberts, 1730); James P. Ferguson, *An Eighteenth Century Heretic: Dr. Samuel Clarke* (Kineton: Roundwood Press, 1976). Para un abordaje más sintético, pueden consultarse también John Gascoigne, «Clarke, Samuel (1675–1729), Theologian and Philosopher», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/5530>; Timothy

Gonville and Caius College de la Universidad de Cambridge. Allí comenzó su acercamiento al círculo newtoniano, especialmente a partir de la amistad que entabló con William Whiston. Él recomendó a Clarke para el cargo de capellán de John Moore, obispo de Norwich (1691-1707) y, posteriormente, de Ely (1707-1714), quien patrocinó su carrera eclesiástica como la de otros teólogos naturales. Moore era un *whig* y un *low churchman*, dueño de una de las bibliotecas privadas más extensas de su época y, además, autor de un conocido sermón sobre la melancolía religiosa¹⁸⁹. Mediante su recomendación, Clarke accedió en 1706 a la rectoría de St. Benet Paul's Wharf y, en 1709, a la de St. James's Westminster, ambas en Londres. En esta última sería pastor de Isaac Newton y, además, ofrecería el espacio para la predicación de dos sermones en defensa de su amigo y biógrafo Benjamin Hoadly durante la controversia de Bangor¹⁹⁰. Para entonces, Clarke ya había publicado sus primeros libros y se había destacado como teólogo y metafísico al haber sido convocado en dos ocasiones consecutivas a dictar las Boyle Lectures en 1704 y 1705¹⁹¹. Sin embargo, su postura con respecto a la Trinidad, cercana al arianismo, le impidió un ascenso mayor en la Iglesia¹⁹².

El perfil político, ideológico y profesional de Clarke era profundamente diferente a los de Sharp y Blakeway, lo cual da cuenta de la diversidad que albergaba la Iglesia de Inglaterra. Al igual que ellos, Clarke estaba preocupado por el avance del ateísmo, el materialismo, el deísmo y el librepensamiento¹⁹³. En la primera de sus Boyle Lectures había buscado refutar a Thomas Hobbes,

Yenter y Ezio Vailati, «Samuel Clarke», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Fall 2018 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/clarke/>. También son valiosas las ediciones críticas de su correspondencia polémica, como Thomas C. Pfizenmaier, *The Trinitarian Theology of Dr. Samuel Clarke (1675-1729): Context, Sources, and Controversy* (Leiden - New York - Köln: Brill, 1997); Gottfried W. Leibniz y Samuel Clarke, *Correspondence*, ed. Roger Ariew (Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing, 2000); Jamie C. Kasser, *Roger North's Notes on Newton and Correspondance with Samuel Clarke, c. 1704-1713* (Farnham: Ashgate, 2014). Además, la vida y obra de Clarke fueron abordadas extensamente en Gascoigne, *Cambridge in the Age of the Enlightenment*; Isabel Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780. Volume II: Shaftesbury to Hume*, vol. 2 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000).

189 Sobre Moore, véase Peter Meadows, «Moore, John (1646–1714), Bishop of Ely», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/19126>. La biblioteca de Moore se convirtió en la Royal Library de la Universidad de Cambridge cuando la compró Jorge I para celebrar su coronación. Moore predicó su sermón sobre la melancolía religiosa (a partir del salmo 42: 6, igual que Sharp) ante la reina en el Palacio de Whitehall el 7 de marzo de 1692 y luego tuvo varias ediciones, John Moore, *Of Religious Melancholy. A Sermon Preached before the Queen at White-Hall, March the VIth 1691/2*, 6.^a ed. (1692; reimp., London: William Rogers, 1706); al respecto, véase Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 99-101.

190 Newton era miembro de la junta parroquial de St. James's, Kasser, *Roger North's Notes on Newton and Correspondance with Samuel Clarke, c. 1704-1713*, 203-4. Sobre los sermones a favor del obispo de Bangor, véase Starkie, *The Church of England and the Bangorian Controversy*, 97. Hoadly escribió el prefacio biográfico a las obras de Clarke en 1738, Samuel Clarke, *The Works of Samuel Clark, D. D. Late Rector of St James's Westminster. In Four Volumes. With a Preface Giving Some Account of the Life, Writings, and Character of the Author: By Benjamin, now Lord Bishop of Winchester*, ed. Benjamin Hoadly, 4 vols. (London: John and Paul Knapton, 1738).

191 Sobre el newtonianismo y las Boyle Lectures, véase el Capítulo 3.

192 Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment*, 2:15.

193 Sobre estas categorías, véase *Ibid.*, vol. 2, cap. 1.

Baruch Spinoza y John Toland, entre otros, al demostrar la existencia de Dios a través de argumentos racionales, incluso matemáticos. En la segunda, por su parte, se había ocupado de cómo la religión revelada confirmaba y complementaba la natural¹⁹⁴. Sin embargo, para muchos de sus colegas eclesiásticos, las posturas de Clarke eran heterodoxas. De hecho, algunos críticos creían que las ideas de los latitudinarios sobre la religión natural habían dado origen al deísmo¹⁹⁵.

Por otro lado, Clarke tenía una opinión diferente a la de Sharp y Blakeway con respecto a los sacramentos. Su primera publicación teológica había sido un libro de 1699 sobre el bautismo, la confirmación y el arrepentimiento. Allí describía las prácticas rituales como relativamente insignificantes en comparación con las obligaciones morales¹⁹⁶. Así, sostenía que “Dios desea verdadera y sinceramente hacer a los hombres felices mediante el ejercicio de la virtud”, lo cual “no es otra cosa que la práctica de aquellos grandes deberes morales de santidad, justicia y templanza, que son la ley eterna e inmutable de Dios”¹⁹⁷. De ello deducía que

*el objetivo último y grandioso de toda religión verdadera no puede ser otro que recomendar estas virtudes y hacer cumplir su práctica. Otras cosas pueden ser ayudas y asistencias para la religión. Muchos ritos externos pueden, por sabias razones, ser ordenados positivamente, y pueden ser de una utilidad extraordinaria como medios para promover la devoción y la piedad. Pero la vida y la sustancia de toda religión verdadera, el fin y el ámbito en que todas las otras cosas terminan, no puede ser otra que la práctica de esos deberes grandes y eternos*¹⁹⁸.

Ese primer libro de Clarke también mostraba su interés por la Iglesia primitiva y allí es posible ver cómo su preocupación por el deber moral estaba vinculada con una consideración histórica. En el prefacio indicaba que el diablo no tenía ningún medio más eficaz para imponerse “sobre los hombres de estas últimas eras del mundo que mediante las nociones falsas sobre el arrepentimiento”. Y, si bien era cierto que “*muchos* en los tiempos primitivos eran *demasiado*

194 Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza, And their Followers. Wherein the Notion of Liberty is Stated, and the Possibility and Certainty of it Proved, in Opposition to Necessity and Fate. Being the Substance of Eight Sermons Preach'd at the Cathedral-Church of St. Paul, in the Year 1704, at the Lecture Founded by the Honourable Robert Boyle Esq.* (London: James Knapton, 1705); Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. Being Eight Sermons Preach'd at the Cathedral-Church of St. Paul, in the Year 1705, at the Lecture Founded by the Honourable Robert Boyle Esq.* (London: James Knapton, 1706).

195 Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment*, 2:24-25.

196 Gascoigne, «Clarke, Samuel (1675-1729)», 2.

197 “[...] *God truly and sincerely desires, to make Men Happy by the exercise of Virtue; [...] [that Virtue] is no other than the Practice of those great Moral Duties, of Godliness, Righteousness and Temperance, which are the Eternal and Unchangeable Law of God [...]*”, Samuel Clarke, *Three Practical Essays, Viz. On Baptism, Confirmation, Repentance. Containing Instructions for a Holy Life: With Earnest Exhortations, Especially to Young Persons, Drawn from the Consideration of the Severity of the Discipline of the Primitive Church* (London: James Knapton, 1699), 103.

198 “[...] *the great and ultimate Design of all true Religion, can be no other than to recommend these Virtues, and to enforce their practice. Other things may be Helps and Assistancess of Religion; many External Observances may for wise Reasons be positively commanded, and may be of exceeding great use, as means to promote Devotion and Piety; but the Life and Substance of all true Religion, the End and Scope in which all things else must terminate, cannot possibly be any other, than the Practice of these Great and Eternal Duties*”, *Ibid.*

severos en sus aprehensiones al respecto, es cierto que hay *muchos más* en nuestros días que *no lo son lo suficiente*¹⁹⁹.

En los sermones de Clarke se puede observar una preocupación similar por señalar las diferencias entre el cristianismo primitivo y el contemporáneo. En varios de ellos el procedimiento argumentativo era similar: consistía en explicar primero el pasaje bíblico correspondiente y distinguir el sentido que tenía en su contexto específico y el que tenía para los cristianos del presente. Esto permitía una lectura menos literal de las Escrituras, a la vez que suponía una afirmación de la diferencia irreconciliable entre los dos tiempos.

Así, por ejemplo, el clérigo latitudinario escribió una homilía “contra la ansiedad excesiva por los asuntos mundanos”²⁰⁰. Era un discurso sobre el deber del contento y la resignación similar en algunos de sus argumentos al ensayo contra la desesperación de Jeremy Collier²⁰¹. El punto de partida era Mateo 6: 31-32: “No os angustiéis, pues, diciendo: «¿Qué comeremos, o qué beberemos, o qué vestiremos?»», porque los gentiles se angustian por todas estas cosas, pero vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todas ellas”. Según Clarke, Dios había dado ese precepto en sentido literal y estricto a sus apóstoles en un tiempo determinado, pues los había enviado a predicar de ciudad en ciudad y, como esa tarea era incompatible con la preocupación por los asuntos mundanos, les otorgó poderes milagrosos. Ahora bien, “cuando las palabras son consideradas como una instrucción *general* para *todos* los cristianos en *todos* los tiempos y *todas* las circunstancias, entonces es evidente que deben ser entendidas como una advertencia contra *aquellas* preocupaciones mundanas que son incompatibles con *nuestro* deber”²⁰². Esta lectura combinaba una ratificación de la doctrina cesacionista de la Iglesia de Inglaterra —según la cual los milagros habían terminado con el fin de la era apostólica²⁰³— con la convicción de Clarke de que, en esta época, la religión cristiana debía concentrarse en el cumplimiento del deber moral.

199 “There is nothing with which the Devil more effectually imposes upon Men in these latter Ages of the World, than with false notions of Repentance: And if it must be confessed that *many* in the Primitive times were *too severe* in their apprehensions concerning it, ‘tis certain there are *many more* in our Days *not severe enough*”, *Ibid.*, «The Preface».

200 “Against too great Anxiety in Wordly Matters”, Samuel Clarke, *One Hundred and Seventy Three Sermons on Several Subjects and Occasions*, ed. John Clarke, vol. 2 (Dublin: Stearne Brock, 1734), 492-97.

201 Véase el Capítulo 2.

202 “But when the words are considered as a *general* direction, to *all* Christians, at *all* times, and in *all* circumstances; then it is manifest they must be understood to be a caution against *such* Worldly Cares, as are inconsistent with *Our Duty*”, Clarke, *Sermons*, 2:493.

203 Los sectores conformistas de la Iglesia de Inglaterra habían adoptado la doctrina cesacionista como una bandera en su disputa contra el puritanismo, primero, y contra el catolicismo después. Por supuesto, esa definición teológica no supuso una ruptura en la creencia en los milagros, pero tampoco en prácticas avaladas por la Iglesia, como la cura de las escrófulas por parte de los reyes. Al respecto, véanse Daniel Pickering Walker, *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981), 66-73; Alexandra Walsham, «Miracles in Post-Reformation England», *Studies in Church History* 41 (2005): 273-306; Quantin, *The Church of England and the Christian Antiquity. The Construction of a Confessional Identity in the 17th Century*, 130-39; Laborie, *Enlightening Enthusiasm*, 92-93.

El clérigo latitudinario empleó un argumento similar en otro sermón sobre el problema del “sufrimiento a cuenta de la religión”²⁰⁴. A diferencia de Sharp y Blakeway que habían escrito sobre temas similares, a Clarke no le preocupaba aquí defender a la religión del cargo de provocar melancolía, sino mostrar que el sufrimiento era una prueba para templar la fe y la virtud. La predicación giraba en torno de Col. 1: 24²⁰⁵ donde, según Clarke, Pablo quería decir que, así como Cristo había sufrido desde la humillación de la encarnación hasta el castigo en la cruz, sus discípulos debían esperar muchas aflicciones al seguir su ejemplo. “Sabemos por experiencia”, afirmaba el pastor, “lo extremadamente apta que es la *prosperidad temporal* para corromper las mentes y las costumbres de los hombres”²⁰⁶. Por eso, la divinidad prefería “mucho más a menudo probar a sus mejores servidores con varias *aflicciones* y *sufrimientos*, que con *prosperidad temporal*”²⁰⁷. Para demostrarlo ofrecía una serie de citas del Nuevo Testamento. Luego señalaba que, si bien se podía pensar que “la mayor parte de estos pasajes se refieren particularmente a aquellos tiempos de persecución, cuando los apóstoles mismos y sus seguidores inmediatos predicaban el Evangelio”²⁰⁸, “incluso en aquellos tiempos en que (de acuerdo con el sentido vulgar de esa palabra) no hay ninguna persecución directa”, todos los buenos cristianos, “serán, de alguna manera u otra, por adherir a la verdad y la virtud, maltratados en un mundo injusto y corrupto”²⁰⁹.

Estos planteos de Clarke eran poco controversiales y probablemente hubieran sido aceptados de buena gana por Sharp o Blakeway. Sin embargo, se advierten algunas diferencias de énfasis. Por un lado, al latitudinario no le preocupaba aclarar que los mandamientos de Dios “no son gravosos”, sino que ofrecía una argumentación racional sobre la utilidad del sufrimiento providencial para templar la fe y la moral. En todo caso, a partir de su libro sobre los sacramentos se puede inferir que para él la felicidad era una consecuencia del ejercicio de la virtud propiciado por la religión²¹⁰. Por otra parte, Clarke otorgaba al concepto de *deber* una centralidad similar a la que tenía para los otros autores, pero el sentido era distinto pues estaba despojado de su connotación ritual.

Estas diferencias de énfasis son relevantes para apreciar mejor la especificidad del sermón de Clarke sobre la melancolía religiosa que, por lo demás, repetía varios argumentos ya esgrimidos por

204 “On Suffering upon the Account of Religion”, Clarke, *Sermons*, 2:333-38.

205 “Ahora me gozo en lo que padezco por vosotros y cumplo en mi carne lo que falta de las aflicciones de Cristo por su cuerpo, que es la iglesia”.

206 “[...] we know by Experience [...] how exceedingly apt *Temporal Prosperity* is, to corrupt the Minds and Manners of Men”, Clarke, *Sermons*, 2:335.

207 “[...] it has pleased God *much more generally* to try his Best Servants with various *Afflictions* and *Sufferings*, than with *Temporal Prosperity*”, Ibid., 2:336.

208 “[...] the *greatest part* of these Passages have reference *peculiarly* to those *Times of Persecution*, wherein the *Apostles themselves* and their *immediate Followers* preached the Gospel”, Ibid.

209 “[...] even in *such* times, wherein (according to the *vulgar* sense of That Word) there is *no direct persecution* [...] all good Christians [...] shall, in some manner or other, upon Account of their adhering to Truth and Virtue be ill-treated in an unrighteous and debauched World”, Ibid., 2:337.

210 Véase la nota 197.

otros teólogos²¹¹. El discurso comenzaba con la historia de Job y, en particular, con su lamento: “porque se me han clavado las flechas del Todopoderoso, su veneno lo ha bebido mi espíritu y los terrores de Dios combaten contra mí” (Job 6: 4). El ejemplo le permitía distinguir entre tres tipos de aflicciones: la de Job era la que Providencia enviaba como “prueba de una virtud ejemplar e impasible”²¹², pero también estaba “el remordimiento de una consciencia impenitente”²¹³, el cual podía ser mucho peor en términos relativos pues era como “cuando la tormenta cae donde no hay ninguna preparación para soportarla”²¹⁴. Finalmente, el tercer tipo era la melancolía religiosa, infligida en algunas personas “por su propia *imaginación* y *miedos* infundados por una indisposición del *cuerpo* y un trastorno de la *mente*, por *nociones falsas* de *Dios* y de *ellas mismas*”²¹⁵.

Clarke identificaba seis causas de la melancolía religiosa: (1) un trastorno del cuerpo; (2) una queja por la falta de mejoría en el ejercicio de los deberes religiosos o falta de celo y amor hacia Dios; (3) una preocupación por haber sido excluido de la misericordia en la predestinación; (4) un miedo de haber cometido un pecado contra el Espíritu Santo; (5) una angustia procedente de pensamientos malvados y blasfemos; (6) un terror por la conciencia de los pecados pasados y la falta de seguridad de que hayan sido perdonados. Todos estos temas aparecían, de un modo u otro, en las otras consolaciones de la melancolía analizadas aquí y varios de los argumentos eran recurrentes. Sin embargo, resulta claro que a pesar de estas similitudes, los pastores anglicanos no tenían un criterio uniforme con respecto a las causas de la enfermedad.

Además, de los tres autores estudiados aquí, sólo Sharp establecía una distinción tajante entre el origen fisiológico de la patología y las causas espirituales que los afectados le atribuían por error²¹⁶. Clarke señalaba que “el principal signo por el cual podemos juzgar cuando la indisposición es principal o totalmente del cuerpo es esta: que la persona se acusa a sí mismo muy *en general*, sin ser capaz de dar ningún ejemplo *en particular*”²¹⁷. En esos casos, lo más difícil para el pastor era

211 Schmidt estaba familiarizado con este sermón de Clarke, pero no lo analizó en detalle, véase *Melancholy and the Care of the Soul*, 99 y 101.

212 “[...] Trial of an exemplary and unshaken Virute [...]”, Clarke, *Sermons*, 2:579.

213 “[...] the Remorse of an impenitent Conscience [...]”, *Ibid.*, 2:580.

214 “[...] when the Storm falls where there is no preparation to bear it [...]”, *Ibid.*

215 “[...] by their own *Imagination* and groundless *Fears*, by Indisposition of *Body* and Disorder of *Mind*, by *False Notions* of *God* and of *Themselves* [...]”, *Ibid.*

216 El obispo Moore, patrocinador de Clarke, ofrecía una distinción similar a la de Sharp al referirse a las personas de “constituciones temerosas y melancólicas” (“of timorous and melancholy Constitutions”) que tenían diversos escrúpulos y miedos que los perturbaban. En particular se ocupaba de tres: (1) quienes creen que la reforma de sus vidas no procedía de un sincero amor a Dios sino del mero temor a sus castigos; (2) quienes perciben una monotonía en sus mentes y falta de celo en el deber religioso y piensan que no son dignos de presentarse ante Dios; y (3) quienes tienen pensamientos malvados y blasfemos durante la alabanza y, por lo tanto, creen haber pecado contra el Espíritu Santo. Moore, *Of Religious Melancholy*, 5-6.

217 “The principal Sign, by which we may judge when the Indisposition is chiefly or wholly in the Body, is This; that the Person accuses himself highly *in general*, without being able to give any instances *in particular*”, Clarke,

convencer a la persona de que “la perturbación que él concibe que está en su *mente*, es más verdadera y correctamente una indisposición del *cuero*”. Para ello, el clérigo recomendaba decirle que, en realidad, los dos trastornos eran concurrentes y, de ese modo, la aplicación de remedios adecuados podía curar ambos al mismo tiempo²¹⁸.

La segunda de las causas, referida al celo en el ejercicio del deber religioso, también había sido abordada por Sharp y Blakeway. Ambos coincidían en que el aplacamiento del fervor era algo natural y en la necesidad de perseverar en el cumplimiento de los mandamientos divinos. Clarke planteaba lo mismo pero, a diferencia de ellos, no hacía énfasis en los sacramentos. Según él, “muchas personas piadosas y bien dispuestas, pero de constituciones temerosas y melancólicas, están bajo continuas preocupaciones porque no *mejoran*, porque hacen poca o ninguna *mejoría* en los caminos de la religión”²¹⁹. Si con “falta de mejoría” se referían a una menor “calidez y afecto en el ejercicio de su deber, el cual de todas formas realizan sincera y cuidadosamente”, no había nada de qué preocuparse²²⁰. Distinto era el caso cuando se trataba de personas que “a pesar de su asistencia constante a los deberes externos de la religión” no mejoraban en su obediencia de los mandatos de Dios, el control de sus pasiones, la sobriedad de su vida, su trato hacia el prójimo, ni eran más capaces de resistir las tentaciones al pecado. Ellos sí tenían buenos motivos para estar preocupados y “nada puede ni debe remover la perturbación de la mente más que la enmienda real de la vida y la reforma de las costumbres que el Evangelio indispensablemente requiere y cuya promoción es el fin principal y el propósito último de todos los actos externos de devoción religiosa”²²¹. Nuevamente, aquí aparecía la concepción de Clarke de una religión orientada a la moralidad y su percepción de los rituales como acciones externas que debían contribuir a ese objetivo más que como medios de gracia que operaran por sí mismos en el sujeto.

Sermons, 2:581.

218 “The Chief Difficulty in such Cases generally is, to perswade the Person, that That Trouble, which he conceives to be in his *Mind*, is more truly and properly an Indisposition of *Body*. But he may most likely be prevailed upon to seek proper Assistance in that Respect, by considering that even where there is *real* ground for Trouble of Mind, yet That being usually augmented by concurrent Disorder of Body, Application of suitable Remedies may with best Success be at the same Time made for Both”, *Ibid*.

219 “[...] many piously and well-disposed Persons, but of timorous melancholy Constitutions, are under continual Apprehensions that they *do not grow better*; that they make little or no *Improvement*, in the Ways of Religion [...]”, *Ibid*.

220 “[...] if by Want of Improvement, they mean only Want of *Warmth and Affection* in the Performance of their Duty, which Duty they nevertheless perform sincerely and carefully, there is no just ground for Trouble of Mind upon That Account [...]”, *Ibid*.

221 “[...] notwithstanding their constant Attendance upon the external Duties of Religion, yet they find not their *Obedience* to the Commands of God more uniform, their Passions more subdued, their Lives more sober and regular, their good Temper towards all men more universal, their Temptations to Sin more constantly and more strongly resisted; This indeed is such a Want of Improvement, as they have just reason to be troubled at; and nothing can or ought to remove This Trouble of Mind, but such an actual Amendment of Life and Reformation of Manners, as the Gospel indispensably requires; and the promoting of which, is the main End and ultimate Designe of all the outward Acts of Religious Devotion”, *Ibid*.

La mayoría de los argumentos de consuelo de Clarke iban en el mismo sentido: las personas justas, sinceras, que aborrecían el pecado y se arrepentían de sus faltas, no tenían nada que temer. Así, por ejemplo, la suposición de que alguien pudiera “ser excluido de la misericordia por algún decreto positivo y predestinación de Dios” y no por la moralidad de sus actos era contrario “todas nuestras nociones naturales sobre los atributos divinos”²²². Del mismo modo, como “todo pecado radica en la voluntad solamente”, sólo pueden ser “pensamientos pecaminosos los que son planes y ardides para la maldad, o al menos aquellos que obtienen placer y deleite en imaginarlos”²²³. Finalmente, a la tristeza por las faltas del pasado “nada más que el arrepentimiento y la enmienda efectivos la pueden quitar”²²⁴.

Con respecto a la cuarta causa, el miedo a haber cometido un pecado contra el Espíritu Santo, Clarke ofrecía una explicación bíblica e histórica como las descritas anteriormente. Esta era un preocupación recurrente de muchos protestantes ingleses derivada de las interpretaciones calvinistas de un episodio del Evangelio donde se hacía referencia al único tipo de transgresión que no tenía perdón²²⁵. El planteo de Clarke era que en las Escrituras en ningún momento se hablaba del pecado contra el Espíritu Santo, sino de la blasfemia contra él. Se trataba de cuando los fariseos habían dicho Jesús realizaba sus milagros a través del diablo (Mateo 12: 22-37). “Estas personas en particular fueron declaradas imperdonables no en razón del acto único de blasfemar en sí mismo, sino porque tal blasfemia en tales personas en tales circunstancias era un signo evidente y cierto de una *disposición incurablemente perversa y maliciosa*”²²⁶. De modo que se trataba de un acontecimiento irrepetible y, por lo tanto, no podía ser motivo de preocupación para nadie.

Para los teólogos anglicanos estudiados en este apartado, al igual que para Susanna Wesley, la religión verdadera no solamente no producía melancolía sino que era la fuente de la felicidad genuina. Sin embargo, eso no quería decir que la vida espiritual pudiera estar exenta de sufrimiento. Los tres clérigos hablaban de tristeza, dolor y perturbación de la mente para referirse a un malestar legítimo, natural, recurrente e incluso necesario para cualquier creyente. Era, ante todo, un medio del que disponía Dios para templar la fe de los justos, mantenerlos alejados del pecado y procurar

222 “[...] [to] be excluded from Mercy, by some *positive Decree* and Fore-appointment of God [...] it is absolutely contrary to all our natural Notions of the Divine Attributes [...]”, Ibid., 2:583.

223 “[...] all Sin lies in the *Will* only; and consequently *those* Thoughts only can be sinful Thoughts, which are either Designs and Contrivances of Wickedness, or at least which take some Pleasure and Delight in the Imagination of it”, Ibid., 2:584.

224 “[...] nothing but effectual Repentance and Ammendment can remove”, Ibid.

225 El episodio aparece en Mateo 12: 31, Marcos 3:29 y Lucas 12:10. El tema también había sido objeto de tres de los sermones casuísticos de John Sharp, véase la nota 103. Sobre la relevancia de este tópico en la teología inglesa, véase Baird Tipson, «A Dark Side of Seventeenth-Century English Protestantism: The Sin Against the Holy Spirit», *The Harvard Theological Review* 77, n.º 3/4 (1984): 301-30.

226 “[...] there very Persons were declared unpardonable, not upon account of the single *Act* itself of Blaspheming, but because *such* Blasphemy in *such* persons in *such* Circumstances, was an evident and certain Sign of an *incurably wicked and malicious Disposition* [...]”, Clarke, *Sermons*, 2:584.

que cumplieran con sinceridad y diligencia los deberes que Él había mandado. Por lo tanto, la dimensión teológica de la cura de la melancolía religiosa suponía definir los límites precisos de ese sufrimiento ortodoxo; unos límites que debían ubicarlo en el *punto medio* entre la escrupulosidad desesperante de los entusiastas y la indiferencia fatal de los ateos.

4.4. El deber de la vida santa: el sufrimiento ortodoxo en la literatura devocional anglicana

Del análisis de las consolaciones de la melancolía anglicanas se desprende que para los clérigos el principal antídoto contra la enfermedad era un ejercicio correcto de la religión. Sin embargo, por su finalidad, ese tipo de documentos tomaba como punto de partida el error. Para tener una visión más acabada del lugar que tenía el sufrimiento en la piedad anglicana es preciso apartarse de los textos que hablaban de cómo *no* hacer las cosas y mirar otro tipo de obras en las cuales se detallaban programas espirituales: los manuales para la vida santa.

Estas publicaciones formaban parte del amplio universo de la literatura devocional²²⁷. Ofrecían direcciones para la vida espiritual pública y privada, y explicaciones acerca del valor y el sentido de las prácticas religiosas así como de los deberes hacia Dios, la familia y el prójimo. A menudo incluían también oraciones, jaculatorias, salmos e himnos para distintas ocasiones. La producción de este tipo de obras no era en absoluto novedosa. Como se vio en el apartado anterior, *The Practice of Piety* de Lewis Bayly había sido escrito a principios del siglo XVII y continuaba imprimiéndose y leyéndose cien años más tarde. Por entonces, circulaba junto con otros clásicos de la tradición cristiana como la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis, que era recomendada por anglicanos como Blakeway.

Sin embargo, a partir de la Restauración, los manuales de devoción adquirieron algunos sentidos específicos. En primer lugar, se convirtieron en la encarnación de un *ethos* práctico que surgió como reacción a la religiosidad especulativa y experiencial del período revolucionario. Desde este punto de vista, la teología se concebía, antes que nada, como una práctica; como un modo de vida más que de conocimiento. Para la mayoría de los laicos, el acceso a la teología no era a través de argumentos abstrusos sino de catecismos, sermones, tratados morales y manuales para la devoción privada y familiar²²⁸. En segundo lugar, las publicaciones devocionales intentaban suplir una carencia en cuanto a la disciplina pastoral. El repudio protestante al sacramento de la confesión, la prescindencia de la excomunión y la declinación del poder de los tribunales eclesiásticos habían

227 Para un estudio sobre ese conjunto bibliográfico más vasto, véase Green, *Print and Protestantism*, cap. 5-6.

228 Spurr, *The Restoration Church of England*, 280-84; Walsh y Taylor, «Introduction: the Church and Anglicanism in the “Long” Eighteenth Century», 25-26.

dejado a la Iglesia de Inglaterra sin un instrumento eficaz para la dirección espiritual de las personas. Estos textos, aunque no eran publicaciones oficiales, estaban escritos por clérigos y eran editados a menudo con la recomendación de los obispos e intentaban llenar ese vacío²²⁹. Finalmente, esta literatura formaba parte de una tendencia amplia en la Iglesia restaurada, mencionada más arriba, que ha sido denominada despectivamente “moralismo”: una preocupación por mitigar los efectos antinomistas de la teología calvinista y, como contrapartida, un mayor énfasis en el lado humano del pacto de gracia, los frutos de la fe y el cumplimiento del deber cristiano²³⁰.

Los dos manuales para la vida santa más difundidos a partir de la Restauración habían sido escritos por clérigos realistas durante la Commonwealth: *The Rule and Exercises of Holy Living* (1650) de Jeremy Taylor y *The Whole Duty of Man* (1658), publicado anónimamente por Richard Allestree²³¹. Ambos estaban considerados libros indispensables para cualquier anglicano devoto. Del segundo de ellos se ha calculado que hacía 1711 existían suficientes copias como para que estuviera presente en uno de cada diez hogares ingleses y se han encontrado ejemplares en las bibliotecas de clérigos, estudiantes, aristócratas, miembros de la *gentry* y comerciantes, además de que era una lectura disponible para los condenados a morir en Tyburn²³². Estas obras eran los exponentes más conocidos de una extensa producción de textos acerca de la vida santa (*holy life* o *holy living*). El arzobispo Sharp había predicado varios sermones al respecto y el tratado sobre los sacramentos de Samuel Clarke —que se reeditó en 1704 con el título *The Whole Duty of a Christian*— incluía “instrucciones completas para la vida santa”²³³. En 1729, el *non-juror* William Law publicaría otra

229 Spurr, *The Restoration Church of England*, 286-90; véase también Hill, «Protestantism and the Rise of Capitalism», 26-27. La amenaza de la excomunión era el método que otras confesiones protestantes habían empleado para ejercer la disciplina. Esta opción no era viable para Iglesia de Inglaterra que, durante la Restauración, estaba abocada a asegurarse de que sus parroquianos cumplieran con la obligación de comulgar tres veces al año y, después del Acta de Tolerancia de 1689, debió esforzarse por persuadirlos para que lo hicieran. Por otro lado, los tribunales eclesiásticos, aunque continuaron teniendo relevancia para causas matrimoniales y testamentarias, no recuperaron nunca el poder disciplinario que habían tenido antes de la revolución. John Sharp, al igual que otros *high churchmen*, abogó sin éxito por la restauración de esas atribuciones. Ante esa declinación adquirieron mayor relevancia las asociaciones para la reforma de las costumbres, que a menudo eran ecuménicas. Véanse Spurr, *The Restoration Church of England*, 209-19; Walsh y Taylor, «Introduction: the Church and Anglicanism in the “Long” Eighteenth Century», 5-6; Till, «Sharp, John (1645?-1714), archbishop of York»; Sirota, *The Christian Monitors*, cap. 5.

230 Spurr, *The Restoration Church of England*, 296-311; cfr. Allison, *The Rise of Moralism*.

231 Green, *Print and Protestantism*, 351-55. La atribución a Allestree es moderna, pero hay un consenso extendido en la historiografía al respecto.

232 C. John Sommerville, «On the Distribution of Religious and Occult Literature in Seventeenth-Century England», *The Library* s5-XXIX, n.º 2 (1 de junio de 1974): 225; Spurr, *The Restoration Church of England*, 283; Green, *Print and Protestantism*, 353.

233 Varios de los sermones incluidos en el primer volumen de las obras de Sharp abordan el tema, pero especialmente el IX: “General Directions for a Holy Life” y el XX: “A Serious Exhortation to Repentance and a Holy Life”, John Sharp, *The Theological Works of John Sharp, D. D. Late Archbishop of York*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1829). El libro de Clarke contenía “Full Instructions for a Holy Life”, Samuel Clarke, *The Whole Duty of a Christian, Plainly Represented in Three Practical Essays, on Baptism, Confirmation, and Repentance. Containing Full Instructions for a Holy Life: With Earnest Exhortations, Especially to Young Persons, Drawn from the Consideration of the Severity of the Discipline of the Primitive Church*, 2.ª ed. (London: James Knapton, 1704).

obra que resultaría profundamente influyente para las siguientes generaciones de protestantes ingleses: *A Serious Call to a Devout and Holy Life*²³⁴.

Dada la circulación de este tipo de textos, probablemente tuvieron un peso mayor en la construcción de sentidos acerca del sufrimiento ortodoxo que las consolaciones de la melancolía abordadas en el apartado anterior. Es por eso que conviene detenerse en ellos para ver cómo describían la aflicción y qué lugar le daban en la religión cristiana. Esto permitirá comprender mejor las especificidades del vocabulario empleado por las fuentes.

Por otro lado, esta literatura estuvo en la base de una tradición ascética rigurosa, vinculada con sectores *high church* y *non-jurors*, centrada especialmente en la preparación individual para la eucaristía²³⁵. Por cierto, obras como *The Whole Duty of Man* tenían un alcance más amplio, que trascendía las fronteras imprecisas entre distintas tendencias eclesásticas y, por lo tanto, deben haber tenido recepciones e implementaciones prácticas diversas²³⁶. En cualquier caso, vale la pena poner de relieve que muchos anglicanos adoptaron ese ideal de vida santa que prescribía un régimen tortuoso de devoción constante, introspección y ascetismo²³⁷. Tal fue el caso de Susanna Wesley²³⁸ y también sus hijos, John y Charles, quienes fundaron su célebre Oxford Holy Club para poner en práctica las recomendaciones de William Law en *A Serious Call to a Devout and Holy Life*²³⁹. John

234 William Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life. Adapted to the State and Condition of All Orders of Christians* (London: William Innys, 1729).

235 Véase John Walsh, «“Methodism” and the Origins of English-Speaking Evangelicalism», en *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-1990*, ed. Mark A. Noll, D. W. (David William) Bebbington, y George A. Rawlyk (New York: Oxford University Press, 1994), 25-26. Walsh, a su vez, se basaba en Spurr, *The Restoration Church of England*, cap. 6. Sin embargo, como señaló Starkie, Spurr asociaba el ascetismo con el proceso más amplio de moralización en el que se incluían teólogos latitudinarios como John Tillotson. Starkie agregó también que estas ideas tampoco eran compartidas por todos los *high churchmen*. Véase Starkie, «William Law and Cambridge Jacobitism, 1713-16», 450-51 y n. 11.

236 Walsh y Taylor señalan que las listas de lecturas de los anglicanos del siglo XVIII “muestran una catolicidad que habría sorprendido a sus sucesores victorianos”, Walsh y Taylor, «Introduction: the Church and Anglicanism in the “Long” Eighteenth Century», 52.

237 Un caso particularmente lamentable es el de Ambrose Bonwicke (1691-1714), un joven *non-juror* estudiante del St. John’s College de Cambridge. Según fue documentado por su padre homónimo, a partir de la lectura de guías espirituales como la *Imitatio Christi*, *The Whole Duty of Man* y el *Manual of Prayers* del obispo *non-juror* Thomas Ken, Bonwicke se impuso a sí mismo un régimen de devoción severo que incluía mayores abstinencias de las que su cuerpo pudo soportar y murió a los 23 años, probablemente de tuberculosis. Ambrose Bonwicke (Sr), *A Pattern for Young Students in the University, Set Forth in the Life of Mr. Ambrose Bonwicke, Sometime Scholar of St. John’s College in Cambridge* (London: J. and J. Bonwicke, Stephen Austen and F. Cogan, 1729), sobre las lecturas de Bonwicke, véanse las pp. 6-7 y 20-24, sobre los ayunos y la abstinencia, pp. 32-33 y sobre su régimen devocional, 53-61. Véanse también C. J. Robinson y Christoph V. Ehrenstein, «Bonwicke, Ambrose (1691-1714), Nonjuror», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), doi:10.1093/ref.odnb/2861; Starkie, «William Law and Cambridge Jacobitism, 1713-16», 450-51.

238 Wallace señala la influencia de *The Whole Duty of Man* en la conocida carta de Susanna acerca de la educación de sus hijos, Wesley, *The Complete Writings*, 368. Por otro lado, en una carta de 1725 a John, Susanna discutía algunos aspectos del manual de Jeremy Taylor, *Ibid.*, 110.

239 En la entrada de su diario donde narraba su experiencia de conversión, el 24 de mayo de 1738, John Wesley hacía una breve historia de su vida espiritual hasta ese momento. Allí señalaba que hacia 1730, “meeting now with Mr. Law’s ‘Christian Perfection’ and ‘Serious Call’ (although I was much offended at many parts of both, yet) they convinced me more than ever of the exceeding height, and breadth, and depth of the law of God. The light flowed in so mightily upon my soul, that every thing appeared in a new view. I cried to God for help, and resolved not to

Sharp también había tomado la decisión de vivir una vida más devota en 1688 y eso incluía, entre otras cosas, la participación semanal de la Cena del Señor²⁴⁰. Este ascetismo protestante no derivaba de la doctrina calvinista ni hacía un énfasis especial en la experiencia de conversión, sino que giraba en gran medida en la preparación privada para la participación en el ritual público de la eucaristía.

4.4.1. *Jeremy Taylor y la religión que ningún hombre puede prohibir*

El sufrimiento tenía un lugar especial en *The Rule and Exercises of Holy Living* de Jeremy Taylor (1613-1667), escrito para suplir la ausencia de guía pastoral en tiempos de guerra civil y desarticulación de la Iglesia establecida²⁴¹. En la dedicatoria al conde Richard Vaughan, el autor se lamentaba de que, por entonces, la imagen de la divinidad como “Señor de las Huestes” hubiera reemplazado a la de un Dios de paz y a la del “Padre de Nuestro Señor Jesús (un príncipe afligido, el rey de los sufrimientos)”²⁴². Frente a ello, sólo se podía tener paciencia ante “lo que debemos esperar de la comunidad de los sufrimientos de Cristo”²⁴³. En una época en que parecía particularmente difícil discernir quiénes pertenecían a la iglesia invisible, Taylor ofrecía “doce signos de gracia y predestinación”²⁴⁴ para reconocer al verdadero cristiano. Entre ellos incluía que esté bautizado y crea en los artículos de la fe cristiana; que se esfuerce por vivir una vida santa; que

prolong the time of obeying him as I had never done before. And by my continued ‘endeavour to keep his whole law’, inward and outward, ‘to the utmost of my power’ I was persuaded that I should be accepted of him, and that I was even then in a state of salvation”, Wesley, *The Journal of the Rev. John Wesley*, 1907, 1:97-98; véase también Starkie, «William Law and Cambridge Jacobitism, 1713–16», 452.

240 El 24 de junio de 1688, mientras estaba en Norwich, Sharp tomó la determinación de dedicarse más devotamente a sus ejercicios religiosos. Luego consideraría esa fecha como su cumpleaños espiritual y la observaría anualmente como un día para la oración y la auto-examinación. Esa dedicación también implicaba una organización metódica de la semana: los domingos y los jueves eran días de acción de gracias, los miércoles y viernes, de humillación. Los sábados por la tarde se preparaba para la Cena del Señor, que recibía todos los domingos y, cuando le era imposible, compensaba mediante una oblación eucarística en sus oraciones privadas. Sharp, *Life of John Sharp*, 1825, 2:64-85; Till, «Sharp, John (1645?–1714), archbishop of York».

241 Jeremy Taylor era un clérigo nacido en Cambridge, donde asistió a la universidad en el Gonville and Caius College. En los años previos a la revolución, había comenzado una carrera ascendente en la Iglesia de Inglaterra gracias a la buena impresión que le había causado a William Laud. Cuando comenzó la guerra civil, Taylor siguió a Carlos I a Nottingham y luego acompañó a la corte a Oxford. Durante algunos meses en 1645 fue prisionero de las fuerzas parlamentarias. Un tiempo más tarde, se convirtió en capellán de Richard Vaughan, conde de Carbery y general retirado del ejército realista, en su casa de Carmarthenshire, Gales. Allí escribió sus obras devocionales más célebres: *The Great Exemplar* (1649), *Holy Living* (1650) y *Holy Dying* (1651). También comenzó a idear su *opera magna*: *Ductor Dubitantium, or, The Rule of Conscience in All Her Generall Measures*. Éste era un manual de casos de conciencia que pretendía ser una respuesta protestante a los errores de la casuística católica. A pesar del valor que este libro tenía para su autor, su extensión y complejidad hicieron que fuera mucho menos difundido que sus textos devocionales. Véanse John Spurr, «Taylor, Jeremy (Bap. 1613, d. 1667), Church of Ireland Bishop of Down and Connor and Religious Writer», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2006), doi:10.1093/ref:odnb/27041; Spurr, *The Restoration Church of England*, 305. Schmidt hace una referencia breve al *Ductor dubitantium* en Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 99 n. 54.

242 “Lord of Hosts”, “Father of our Lord Jesus (an afflicted Prince, the King of sufferings)”, Jeremy Taylor, *The Rule and Exercises of Holy Living. In Which are Described the Means and Instruments of Obtaining Every Vertue, and the Remedies Against Every Vice, and Considerations Serving to the Resisting All Temptations. Together with Prayers Containing the Whole Duty of a Christian, and the Parts of Devotion Fitted to All Occasions, and Furnish’d for All Necessities* (London: Francis Ash, 1650), «The Epistle Dedicatory», s/n.

243 “[...] what we must expect from the fellowship of Christs sufferings [...]”, Ibid.

244 “[...] twelve signes of grace & predestination [...]”, Ibid.

“aproveche todas las oportunidades para recordar la muerte de Cristo mediante un sacramento frecuente (cuando se pueda obtener) o que mediante actos internos de entendimiento, voluntad y memoria (que es la comunión espiritual) supla la falta del rito externo”²⁴⁵; que sea obediente al gobierno; “que cumpla su deber porque ama a Dios. Y especialmente si después de todo esto está afligido, y paciente, o preparado para sufrir tribulaciones por la causa de Dios”²⁴⁶.

Esta era “la religión que ningún hombre puede prohibir; la cual podemos preservar en medio de la persecución”²⁴⁷. Era una piedad introspectiva ascética y sacramental, centrada en el deber cristiano y el sufrimiento paciente en espera de la redención. Es posible imaginar que, para generaciones posteriores de anglicanos que creyeron que la Iglesia estaba en peligro o que había traicionado sus propias conciencias, la religiosidad sufriente y defensiva de Taylor fuera una especie de refugio.

Luego de la dedicatoria, el sufrimiento volvía a aparecer hacia el final del libro, en un lugar puntual pero teológicamente significativo: el capítulo sobre el arrepentimiento, que para Taylor “es una conjugación y asociación de muchos deberes, y contiene en sí todas las partes de la vida santa”²⁴⁸. Según el autor, “hay sólo un arrepentimiento en toda la vida del hombre [...] en el sentido apropiado y estricto del pacto evangélico”²⁴⁹. Ese acontecimiento implicaba la renuncia al pecado y el inicio de la nueva vida, y estaba asociado con el bautismo. Después podía haber debilidad, tentación y otros pecados que conllevaran un arrepentimiento en otro sentido, pero no había una segunda regeneración²⁵⁰. Ese proceso implicaba necesariamente un sufrimiento. “Aquél que se arrepiente verdaderamente está enormemente triste por sus pecados pasados: no con un suspiro o una lágrima superficiales, sino con una tristeza intensa y afligida”²⁵¹. La expresión física de ese

245 “He that takes all the opportunities to remember Christs death by a frequent Sacrament (as it can be had) or else by inward acts of understanding, will, and memory (which is the spiritual communion) supplies the want of the external rite”, Ibid.

246 “He that does his duty because he loves God. And especially if after all this he be afflicted, & patient, or prepared to suffer affliction for the cause of God”, Ibid.

247 “[...] that Religion which no Man can forbid; which we can keep in the midst of persecution [...]”, Ibid.

248 “[...] repentance is a conjugation and society of many duties; and it containes in it all the parts of a holy life [...]”, Ibid., 333.

249 “[...] there is but one repentance in Mans whole life, if repentance be taken in the proper, and strict Evangelicall Covenant-sense [...]”, Ibid.

250 “ That is, wee are but once to change our whole state of life, from the power of the Devil and his intire possession, from the state of sin and death, from the body of corruption, to the life of grace, to the possession of Jesus, to the kingdom of the Gospel; and this is done in the baptism of water, or in the baptism of the Spirit [...] After this change, if we ever fall into the contrary state [...] God hath made no more covenant of restitution to us, there is no place left for any more repentance, or intire change of condition, or new birth: a Man can be regenerated but once [...] But if we be overtaken by infirmity, or enter into the marches or borders of this estate, and commit a grievous sin, or ten, or twenty, so we be not in the intire possession of the Devil, we are for the present in a damnable condition if we dye; but if we live we are in a recoverable condition; for so we may repent often [...]”, Ibid., 333-34.

251 “He that repents truely is greatly sorrowful for his past sins; not with a superficial sigh or tear, but a pungent afflictive sorrow [...]”, Ibid., 335.

sufrimiento podía variar de acuerdo con el cuerpo, el sexo, la edad o las circunstancias. Por lo tanto, “el arrepentimiento no ha de ser medido por las lágrimas, sino por el dolor y el dolor no debe ser valorado por la perturbación sensible, sino por el odio profundo del pecado, su efectivo abandono y una resolución y resistencia real a sus tentaciones consecuentes”²⁵².

Hasta aquí, Taylor describía una “tristeza según Dios” (*godly sorrow*) paulina²⁵³ comparable con la que estimulaban algunos casuistas calvinistas como William Perkins o Robert Bolton, y que críticos recientes como Stachniewski vieron como el origen de una mentalidad persecutoria²⁵⁴. Sin embargo, el clérigo realista otorgaba relevancia a la participación humana en la propiciación de ese estado. El arrepentimiento era un deber que suponía un juicio y un castigo, ante lo cual era posible elegir entre “someterse a las tristezas que Dios nos envía” o “juzgarnos a nosotros mismos y castigar nuestros cuerpos y espíritus mediante instrumentos de piedad que sean perturbadores para el cuerpo, tales como son los ayunos, las vigiliias, las plegarias extensas, las posturas incómodas durante nuestras oraciones, las limosnas costosas y todos los actos externos de humillación”²⁵⁵. Finalmente, el arrepentimiento debía conducir “al estado de la vida santa, que es contrario al estado de tinieblas en los que caminamos en los tiempos pasados”²⁵⁶. Era un proceso durante el cual “cada hombre debe ocuparse de su salvación con temor y temblor”²⁵⁷ y nunca cejar en el esfuerzo, pues “un verdadero penitente debe rogar por perdón todos los días de su vida y nunca pensar que su obra está completa hasta que muera”²⁵⁸.

Por otro lado, el deber cotidiano del arrepentimiento estaba relacionado con la doctrina de la eucaristía. En el último capítulo, Taylor explicaba el modo correcto de participar de la comunión. Al respecto, afirmaba que “ningún hombre debe atreverse a acercarse al Sagrado Sacramento de la Cena del Señor [...] a menos que haya entrado en el estado de arrepentimiento, o sea, de tristeza y

252 “The expression of this sorrow differs according to the temper of the body, the sex, the age, and circumstance of action, and the motive of sorrow, and by many accidental tendernesses, or Masculine hardnesses; and the repentance is not to be estimated by the tears, but by the grief; and the grief is to be valued not by the sensitive trouble, but by the cordial hatred of the sin, and ready actual dereliction of it, and a resolution and reall resisting its consequent temptations”, *Ibid.*

253 “La tristeza que es según Dios produce arrepentimiento para la salvación, de lo cual no hay que arrepentirse” (2 Co 7: 10). Sobre este pasaje, véase el Capítulo 1.

254 Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 58-59.

255 “True repentance is a punishing duty, and acts it sorrow, and judges and condemns the sin by voluntary submitting to such sadnesses as God sends on us, or (to prevent the judgement of God) by judging our selves, and punishing our bodies and our spirits by such instruments of piety as are troublesome to the body: such as are, fasting, watching, long prayers, troublesome postures in our prayers, expensive alms, and all outward acts of humiliation”, Taylor, *The Rule and Exercises of Holy Living*, 336-37.

256 “True repentance must reduce to act all its holy purposes, and enter into and run through, the *State of holy living*, which is contrary to that state of darknesse in which in times past we walked”, *Ibid.*, 339.

257 “Every Man is to work our his salvation with fear and trembling”, *Ibid.*, 340. Esta es una referencia a Filipenses 2: 12.

258 “A true penitent must all the dayes of his life pray for pardon, and never think the work completed till he dyes”, *Ibid.*, 341.

enmienda”²⁵⁹. Por lo tanto, cada comulgante debía prepararse mediante un examen para probar la condición y el estado de su alma²⁶⁰: “quien venga a este banquete debe tener su vestido de bodas, es decir, debe *ponerse a Jesucristo* y debe haberse *sacado al hombre viejo con sus afecciones y deseos*”²⁶¹. De modo que la participación frecuente del sacramento que Taylor designaba como signo de gracia y predestinación requería un recurrente examen de conciencia y, potencialmente, someterse al sufrimiento y la tristeza para castigar el pecado.

4.4.2. The Whole Duty of Man y el deber del arrepentimiento

El deber (*duty*) era el concepto estructurador de *The Whole Duty of Man* y, como se vio en el apartado anterior, de buena parte de la teología de la Iglesia restaurada²⁶². “Nuestro cumplimiento de él”, se decía en el primer capítulo, “nos conducirá a la felicidad eterna y su descuido a la miseria infinita”²⁶³. El libro estaba compuesto por diecisiete partes pensadas para ser leídas de a una cada domingo y, de ese modo, leer el libro completo tres veces al año. A ellas se sumaba una epístola breve de Henry Hammond y un prefacio acerca de la necesidad del cuidado del alma, donde se ofrecía una síntesis de la teología del pacto. El volumen estaba dividido en tres partes: la primera trataba sobre el deber a Dios, la segunda sobre el deber hacia uno mismo, y la última sobre el deber

259 “No Man must dare to approach the Holy Sacrament of the Lords Supper if he be in a state of any one sin, that is, unlesse he have entred into the state of repentance, that is, of sorrow and amendment [...]”, *Ibid.*, 349.

260 “Every communicant must first have examined himself, that is, tried the condition and the state of his soul [...]”, *Ibid.*, 349-50.

261 “[...] he that comes to this feast must have on the Wedding garment, that is, he must have *put on Jesus Christ*, and he must have *put off the old man with his afections and lusts* [...]”, *Ibid.*, 350.

262 El título de *The Whole Duty of Man* estaba tomado del texto inglés de Eclesiastés 12:13: “Let us hear the conclusion of the whole matter: Fear God, and keep his commandments: for this is the whole duty of man”, tal como figuraba en la Biblia King James. Una curiosidad sobre este pasaje es que la palabra *duty* (“deber”) parece ser una incorporación de la traducción inglesa que apareció por primera vez en la Biblia de Ginebra de 1560 (“feare God and keepe his commandements: for this is the whole duetie of man”). El término estaba ausente del original hebreo (“וְיָסֵר מִצְוֹתָיו שְׂמֹרָה בְּיָהוָה כֹּל־הַצְּדָקָה”), que Reina-Valera reproduce de modo más preciso como “Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque esto es el todo del hombre” (es preciso notar que, a partir de la revisión de 1960 de esta traducción, el epílogo del capítulo [vv. 9-14] lleva el título de “Resumen del deber del hombre”). La palabra tampoco estaba en la Vulgata (“Deum time, et mandata eius observa: hoc est enim omnis homo”) ni en otras versiones inglesas previas como la Great Bible de 1539 (“Feare God, and kepe hys commaundementes: For that toucheth all men”). Por cierto, el concepto de deber tenía un lugar relevante en el *Book of Common Prayer* desde la primera versión de Thomas Cranmer de 1549. El catecismo, por ejemplo, requería que los niños conocieran sus deberes hacia Dios y hacia el prójimo, y el servicio de la eucaristía incluía una oración que preservan hasta el día de hoy las liturgias anglicana y metodista: “It is very mete, righte, and our bounden dutie that wee shoulde at all tymes, and in all places, geve thanks to thee, O Lorde, holy father, almightie everlastyng God”. En la traducción de Ginebra, el deber aparecía como la contraparte humana de los mandamientos de Dios: el establecimiento de la ley creaba la obligación de su cumplimiento por parte de los mortales. En otras versiones esto quedaba implícito. Esto sería especialmente relevante para la soteriología de la Iglesia de Inglaterra después de la Restauración, pues bajo el concepto de *duty* se cifraba la participación humana en el pacto de gracia. Agradezco a Rodrigo Laham Cohen su ayuda para corroborar el texto hebreo a partir del Códice de Leningrado. Con respecto al *Book of Common Prayer*, véase la edición comparativa de Cummings, *The Book of Common Prayer*. Sobre la especificidad de la soteriología de la Iglesia restaurada, véase Spurr, *The Restoration Church of England*, 298-302.

263 “[...] our performance whereof [*the Will of God*] will bring us to everlasting happiness, and the neglect to endless misery”, Anonymous [Richard Allestree], *The Whole Duty of Man: Necessary for All Families. With Private Devotions for Severall Occasions* (London: Timothy Garthwait, 1658), 2.

hacia el prójimo²⁶⁴. Finalmente, la obra cerraba con una colección de plegarias para distintas ocasiones.

El tono general de *The Whole Duty of Man* era diferente al del *Holy Living* de Taylor, en tanto que no ponía en primer plano el contexto de la guerra civil ni de la persecución religiosa. Sin embargo, el sufrimiento tenía un lugar similar en ambas obras. Así, por ejemplo, en la segunda jornada de *The Whole Duty* se describía el deber de la paciencia como “una entrega voluntaria y tranquila a cualquier aflicción que le plazca a Dios echar sobre nosotros”²⁶⁵. Aunque, en este caso, el significado de la palabra aflicción no se limitaba a problemas mentales o de conciencia, sino que tenía la connotación más amplia de tribulaciones o calamidades.

Con respecto a la tristeza que derivaba del arrepentimiento, había una diferencia de matiz entre ambos manuales. Si para Taylor aquél era un acontecimiento único en la vida del cristiano pero que, a la vez, había que repetir a menudo, en *The Whole Duty* era descrito directamente como un deber que “debemos renovar tan frecuentemente como nuestros pecados, es decir, diariamente”²⁶⁶. Esta diferencia también se expresaba en el modo de presentar la información pues en el libro atribuido a Allestree, la explicación del arrepentimiento figuraba en el capítulo dedicado a la Cena del Señor. La preparación para participar de la eucaristía era, en efecto, la ocasión para reflexionar acerca del *completo deber del hombre*²⁶⁷. Requería conocer en qué consistía el pacto de Dios con su pueblo y en qué medida uno lo había violado. Para esto último era necesaria la auto-examinación, cuyo fin era la contemplación de los propios pecados, lo cual “con seguridad aparecerá incluso para el corazón más carnal como un motivo razonable de tristeza” y conduciría a la humildad²⁶⁸. La reflexión acerca de la propia bajeza e ingratitud debía “derretir vuestros corazones en una tristeza profunda y contrición”²⁶⁹. Ese sufrimiento debía ser lo suficientemente intenso como para disuadir nuevas transgresiones. Por eso, el autor recomendaba: “Intenta entonces traer a tu alma a este temperamento fundente, a este dolor genuino”²⁷⁰. Sin embargo, en seguida advertía que esa pena no debía proceder únicamente del miedo a la condena, pues “no es esa

264 Como se desprende de la nota 262, esta organización derivaba parcialmente del catecismo oficial.

265 “[...] a willing and quiet yielding to whatever afflictions it pleases God to lay upon us”, Anonymous [Richard Allestree], *The Whole Duty of Man*, 37.

266 “[...] we must renew it as often as we repeat our sins, that is, daily [...]”, Ibid., 127.

267 En el apéndice devocional de *The Whole Duty of Man* se ofrecía una guía para la examinación previa al sacramento que consistía, nada más y nada menos, que en una lista de todos los deberes hacia Dios, hacia uno mismo y hacia el prójimo descriptos a lo largo del libro. Ibid., Private Devotions, 39-47.

268 “[...] the end of this Examination is to bring you to such a sight of your sins as may truly *humble* you [...] that will surely even to the most carnal heart, appear a reasonable ground for sorrow”, Ibid., 75.

269 “[...] this consideration especially must melt your hearts into a deep sorrow and contrition [...]”, Ibid.

270 “Endeavour therefore to bring your Soul to this melting temper, to this deep unseigned sorrow [...]”, Ibid., 76.

tristeza la que nos conseguirá el perdón”, sino aquella que estaba “unida también al *amor* a Dios” y causaba dolor por haberlo ofendido²⁷¹.

La inclusión de esta explicación en el capítulo dedicado a la eucaristía reforzaba la centralidad del sacramento en la piedad anglicana. En el quinto domingo, cuando Allestree se refería al arrepentimiento aclaraba que “las instrucciones para realizar las distintas partes de este deber ya fueron dadas en la preparación para la Cena del Señor”²⁷². Sólo agregaba que esa no era la única ocasión para arrepentirse, sino que era recomendable hacerlo cotidianamente, o dedicar un día a la semana para tal fin, y especialmente en los “tiempos de *calamidad* y *aflicción*” o antes de morir²⁷³.

Finalmente, *The Whole Duty of Man* abordaba brevemente otras dos cuestiones que no estaban tematizadas en *Holy Living*. Por un lado, la desesperación, a la que se refería en el primer capítulo. Allí hacía una distinción. Había un tipo que era justo: “la desesperación de la misericordia mientras continuamos en nuestros pecados”²⁷⁴. Sin embargo, había otra que era una transgresión del deber a Dios pues implicaba un abandono del esfuerzo: “cuando un hombre que ve que no es actualmente como aquel a quien corresponden las promesas, concluye que nunca podrá convertirse en uno y, por lo tanto, descuida todo deber y continúa con sus pecados”²⁷⁵.

El otro tópico era aquel que repetirían Susanna Wesley, John Sharp y Robert Blakeway: que los deberes cristianos eran posibles y placenteros. Cumplir con ellos “tampoco es una tarea tan triste y melancólica como los hombres pueden imaginar”²⁷⁶. El servicio de Dios “no quita a los hombres ninguna alegría verdadera, sino que los ayuda mucho: *el yugo de Cristo es un yugo suave*, incluso placentero, *su carga es liviana*, incluso, *benévola*”²⁷⁷.

4.4.3. William Law y el ascetismo high-church

En el siglo XVIII, *Holy Living* y *The Whole Duty of Man* convivían con otros manuales devocionales. Entre ellos fueron especialmente influyentes los de William Law (1686-1761). Este clérigo jacobita había nacido en el pueblo de King’s Cliffe en Northamptonshire, se había educado en el Emmanuel College de la Universidad de Cambridge y, luego de la sucesión Hanover, integró

271 “[...] it is not that *sorrow* which will avail us for pardon; and the reason is clear, for that *sorrow* proceeds only from the *love* of our selves, we are sorry because we are like to smart. But the *sorrow* of a true penitent must be joyed also with the *love* of God, and that will make us grieve for having offended him, though there were no punishment to fall upon our selves”, Ibid.

272 “The *directions* for performing the *several* parts of this dutie have been already given in the *preparation* to the *Lord’s Supper*”, Ibid., 127.

273 “[...] the times of *calamity* and *affliction* [...]”, Ibid., 128.

274 “The *Despairing* of *mercy*, so long as we continue in our sins [...]”, Ibid., 11.

275 “[...] when a man that sees he is not at the present such a one, as the *promises* belong to, concludes, he can never become such, and therefore neglects all duty, and goes on in his sins”, Ibid., 12.

276 “[...] neither is it such a sad melancholy task, as men are apt to think it”, Ibid., 382.

277 “His service does not bereave men of any true joy, but helps them to a great deal: *Christ’s yoke is an easie*, nay, a *pleasant yoke*, his *burden a light*, yea, a *gracious burden*”, Ibid., 382-83.

la segunda generación de *non-jurors*²⁷⁸. Law fue un autor prolífico. En 1717, adquirió notoriedad por sus escritos en contra del obispo Hoadly en la Controversia de Bangor. Al igual que Jeremy Collier, aunque con menor efectividad, criticó la profanidad del teatro inglés en un opúsculo de 1726. Ese mismo año publicó *A Practical Treatise Upon Christian Perfection* y, en 1729, *A Serious Call to a Devout and Holy Life*, que fue considerado “el libro que más influenció el pensamiento religioso inglés en el siglo XVIII”²⁷⁹. Sus escritos devocionales cruzaron las fronteras entre *non-jurors* y conformistas, y adquirieron un valor tal para los anglicanos que, en 1980, Law fue incorporado al calendario de santos de la Iglesia de Inglaterra²⁸⁰.

Al momento de publicar *A Serious Call*, Law estaba instalado en Putney, en la casa de Edward Gibbon, el abuelo del historiador. Allí, además de escribir y trabajar como tutor del hijo de su benefactor, el *non-juror* se convirtió en una especie de guía espiritual para varios devotos que se acercaban, en buena medida, por la fama que le habían dado sus tratados de teología práctica. Entre ellos estaban los hermanos Wesley y el Dr. George Cheyne. Fue este último quien presentó a Law la obra de Jacob Böhme, la cual produjo un cambio profundo en sus ideas y su vida²⁸¹. Sus publicaciones posteriores, que mostraban la influencia creciente del místico bohemio, fueron repudiadas por algunos de los admiradores de sus obras anteriores como John Wesley. En 1740, Law regresó a King’s Cliffe, donde adoptó una vida de celibato, oración, estudio y escritura y estableció una serie de instituciones caritativas junto con Hester Gibbon y Elizabeth Hutcheson.

A los efectos de este capítulo, será oportuno detenerse brevemente en las dos obras devocionales citadas de Law, previas a su fase mística. Ambos eran escritos de teología práctica que llamaban a sus lectores a poner sus vidas al servicio de Dios. La perfección cristiana, decía el primero de ellos, consistía simplemente en “el correcto ejercicio de nuestros deberes necesarios”²⁸². No se trataba de un estado o condición particular, ni de una religiosidad monástica, sino de “nuestra conducta santa y religiosa en todos los estados de la vida”²⁸³. El segundo libro, por su parte, era una invitación a la devoción, a la cual no definía como un tipo de oración pública o privada, sino como

278 Existen varios escritos sobre la vida de William Law. Los más relevantes son John Henry Overton, *William Law, Nonjuror and Mystic* (London: Longmans, Green and Co., 1881); Starkie, «William Law and Cambridge Jacobitism, 1713–16»; Isabel Rivers, «Law, William (1686–1761), devotional writer and nonjuror», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/16154>.

279 Starkie, «William Law and Cambridge Jacobitism, 1713–16», 452.

280 Ibid. La Iglesia de Inglaterra le adjudicó el 9 de abril, aniversario de su muerte. De acuerdo con Goldie, el cruce de fronteras entre *non-jurors* y conformistas fue algo frecuente, véase «The Nonjurors, Episcopacy, and the Origins of the Convocation Controversy», 15.

281 Sobre la vida de Law en Putney y su relación con los Wesleys y Cheyne, véase Overton, *William Law*, cap. 6.

282 “[...] the right Performance of our necessary Duties”, William Law, *A Practical Treatise Upon Christian Perfection* (London: William and John Innys, 1726), 2.

283 “[...] a Perfection that does not consist in any singular State or Condition of Life, or in any particular Set of Duties, but in the holy and religious Conduct of our selves in every State of Life”, Ibid.

“una vida dada o dedicada a Dios”²⁸⁴. Finalmente, si bien ambos libros estaban dirigidos a todos los cristianos, Law los escribió pensando especialmente en las clases altas, de allí que dedicara una atención particular a la caridad y la administración del tiempo ocioso²⁸⁵.

Por lo demás, las dos obras tenían algunas diferencias. Según John Henry Overton, *Christian Perfection* era un libro “un poco melancólico” y ofrecía una mirada más sombría de la vida que cualquiera de las obras posteriores de Law²⁸⁶. El teólogo planteaba allí que el objetivo de la religión cristiana era salvar a las personas de su condición miserable, para lo cual era necesario un cambio de naturaleza: una vida nueva dedicada a Dios. Era un régimen austero de renunciamiento al mundo y las pasiones terrenales, de abnegación y mortificación del pecado, de oraciones y devociones constantes, y de imitación de Cristo.

Con ese fin, las primeras páginas ofrecían una imagen vívida del mundo como “un mero desierto, un estado de tinieblas, un valle de miseria, donde el vicio y la locura, los sueños y las sombras, de diversas maneras complacen, agitan y atormentan las vidas cortas y miserables de los hombres”²⁸⁷. Como corolario, “la corrupción de nuestra naturaleza hace necesarios la mortificación, la abnegación y la muerte de nuestros cuerpos”²⁸⁸. Este era el tópico de los capítulos VI a VIII. Allí, Law enfatizaba que el cristianismo era una doctrina de la cruz y que, por lo tanto, todas las personas “deben convertirse en sufrientes por el pecado”²⁸⁹. Por cierto, el sacrificio de Cristo había sido completo, perfecto y suficiente y, por lo tanto, había hecho innecesarios otros sacrificios legales, no debía ser repetido y había reconciliado a Dios con la humanidad bajo el nuevo pacto. Sin embargo, esa oblación no había quitado la necesidad de sufrimiento por el pecado que, en sí mismo, era un deber bueno y razonable²⁹⁰.

Por ese motivo, al igual que tantos autores antes que él, Law dedicaba varias páginas de su *Christian Perfection* al arrepentimiento, “el principal, más constante y perpetuo deber de un

284 “Devotion is neither *private* nor *publick* Prayer [...]. Devotion signifies a life given, or *devoted* to God”, Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life*, 1.

285 Varios años después, Law escribió: “Those two Books were publish’d chiefly to show to rich Men their exceeding Happiness”, William Law, «An Earnest and Serious Answer to Dr. Trapp’s Discourse of the Folly, Sin, and Danger, of Being Righteous-Overmuch», en *The Works of the Reverend William Law*, vol. VI (London: J. Richardson, 1762), 91; véase Overton, *William Law*, 100.

286 Overton, *William Law*, 42 y 47.

287 “[...] a mere Wilderness, a State of Darkness, a Vale of Misery, where Vice and Madness, Dreams and Shadows, variously please, agitate, and torment the short, miserable Lives of Men”, Law, *A Practical Treatise Upon Christian Perfection*, 16.

288 “The Corruption of our Nature makes Mortification, Self-denial, and the Death of our Bodies necessary”, *Ibid.*, 20.

289 “Christianity is a *Doctrine of the Cross* [...]. This being the Foundation of the Christian Religion, it shews us, that all Persons who will act conformably to the Nature and Reason of Christianity, must make themselves Sufferers for Sin”, *Ibid.*, 165.

290 “[...] it is to be considered, if Self-suffering for Sin be a good and reasonable Duty in it self, and proper for a Sinner, that the Fulness [sic] of Christ’s Sacrifice has no more taken away the Necessity of it, than it has taken away the Necessity of Humility, or any other Virtue”, *Ibid.*, 167-68.

cristiano”²⁹¹. Según la definición del autor, “el arrepentimiento es una tristeza profunda por el pecado, la tristeza es un dolor o castigo, que estamos obligados a elevar hasta el punto más alto que podamos para ser objetos más dignos del perdón de Dios”²⁹². De hecho, agregaba, “la abnegación y la mortificación”, que eran el objeto principal del capítulo, “son sólo otra palabra para decir *arrepentimiento real*”²⁹³. Por lo tanto, la perfección cristiana requería esa aflicción y, por lo tanto, era completamente opuesta a las satisfacciones mundanas: “Pues una vida de tristeza por el pecado y duelo por la culpa de él, y una vida de placer e indulgencia son estados inconsistentes y se destruyen necesariamente entre sí tanto como el movimiento pone fin al reposo”²⁹⁴.

Aunque el objetivo último era similar, el tono de *A Serious Call* era diferente. Parte de su éxito probablemente se debiera al perfeccionamiento de recursos retóricos que Law ya había empleado antes, como el uso de analogías cotidianas para explicar las distintas recomendaciones y la incorporación de personajes arquetípicos de los vicios y las virtudes. Si en *Christian Perfection* ya aparecían algunos, como Philo, Patronus, Eusebius o Lucia, en *A Serious Call* eran más y estaban desarrollados con un mayor nivel de detalle. Tal era el caso especialmente de las hermanas Flavia y Miranda: la primera, ejemplo de la corrupción derivada del mal uso de la riqueza, y la segunda, paradigma de la perfección cristiana.

Al igual que en *Christian Perfection*, el régimen devocional que proponía Law en *A Serious Call* era severo. Consistía en gobernar todas las acciones de la vida cotidiana de acuerdo con las reglas y fines prescriptos por la Biblia²⁹⁵ y, sobre todo, en tener la intención de complacer a Dios en cada acción. En un argumento similar al de Samuel Clarke, el autor sostenía que era la ausencia de esa intención la que explicaba la inmoralidad y la impiedad de sus contemporáneos a diferencia de los cristianos primitivos²⁹⁶.

291 “[...] Repentance is the chief, the most constant and perpetual Duty of a Christian [...]”, *Ibid.*, 180.

292 “REPENTANCE is a hearty Sorrow for Sin, Sorrow is a Pain or Punishment, which we are obliged to raise to as high a Degree as we can, that we may be fitter Objects of God's Pardon”, *Ibid.*, 180-81.

293 “So that Self-denial and Mortification is only another Word, for *real Repentance*”, *Ibid.*, 181.

294 “For a Life of Sorrow for Sin, and mourning for the Guilt of it, and a Life of Pleasure and Indulgence, are inconsistent States, and as necessarily destroy one another, as Motion puts an End to Rest”, *Ibid.*, 182.

295 “The short of the matter is this, either Reason and Religion prescribe *rules* and *ends* to all the ordinary actions of our life, or they do not; If they do, then it is as necessary to govern all our actions by those rules, as it is necessary to worship God”, Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life*, 7. Un poco más adelante, Law mostraba su veta polémica cuando decía que el Evangelio no dice nada acerca del culto público y, en cambio, la Biblia está repleta de referencias acerca de cómo la religión debe gobernar las acciones ordinarias de la vida. Por lo tanto, decía que le parecía extraño que la gente se preocupara tanto por asistir al servicio y descuidara los deberes comunes de la vida cotidiana, *Ibid.*, 8-9. Refiriéndose a *Christian Perfection*, Overton señaló que los teólogos evangélicos posteriores le criticarían a Law que “disfrutaba más la ley que el evangelio”. En varios pasajes de *A Serious Call* se puede ver un énfasis similar en ese aspecto. Véase Overton, *William Law*, 42, n. 1.

296 “It was this *general intention*, that made the *primitive Christians* such eminent instances of piety, that made the goodly fellowship of the *saints*, and all the glorious army of *martyrs* and *confessors*. And if you will here stop, and ask your self, why you are not as pious as the primitive Christians were, your own heart will tell you, that it is neither through *ignorance* nor *inability*, but purely because you never *thoroughly intended it*”, Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life*, 18.

Aquí también Law hacía referencia a la necesidad del arrepentimiento, la tristeza y la contrición ante el pecado. Este aspecto aparecía en el capítulo dedicado a las oraciones vespertinas que debían estar dedicadas a la examinación. Allí, el autor hacía énfasis en la necesidad de repasar los pecados cometidos durante el día para arrepentirse de ellos en particular y no de la pecaminosidad en general, pues

Ninguna confesión, salvo la que descubre y acusa nuestra propia culpa puede ser un acto de tristeza verdadera o de preocupación real sobre nuestra condición. Y una confesión que no tiene tristeza y remordimiento en el corazón no tiene nada que expie nuestros pecados pasados ni que produzca en nosotros ninguna verdadera reforma y enmienda de vida²⁹⁷.

Después de la examinación, correspondía realizar una oración antes de dormir. Según Law, el tema apropiado para esa ocasión era la muerte. Esas plegarias debían ser especialmente vívidas: “que calculen todos los *peligros, incertidumbres y terrores* de la muerte; que contengan cada cosa que puedan afectar y despertar tu mente con temores justos sobre ella”²⁹⁸. De hecho, para aumentar el sentido de renunciamento al mundo, el autor proponía el siguiente ejercicio:

Representa en tu imaginación que tu *cama* es tu *tumba*, que todas las cosas están listas para tu entierro, que ya no vas a tener nada más que ver con este mundo, y que va a deberse a la gran misericordia de Dios si vuelves a ver la luz del sol otra vez o tener otro día para agregar a tus obras piadosas²⁹⁹.

Con estos ejercicios, Law buscaba un efecto dramático que afectara profundamente al devoto. Un poco más adelante, explicaba que ese momento del día era especialmente apropiado para ese tipo de oraciones y meditaciones, pues “la similitud que el *sueño* y la *oscuridad* tienen con la *muerte* contribuirán mucho a hacer que tus pensamientos sobre ella sean más profundos y emotivos”³⁰⁰.

Sin embargo, más allá de estos pasajes, *A Serious Call* dedicaba un espacio mayor que *Christian Perfection* a los aspectos placenteros y gozosos de la devoción. Así, por ejemplo, incluía un bello capítulo sobre el canto de salmos. Law aconsejaba cantar antes de cada plegaria como una forma de predisponer el cuerpo y el alma para la adoración. Esto no tenía nada que ver con el talento o el oído, pues cuando “el corazón [de alguien] siente una alegría verdadera en Dios, cuando

297 “No other confession, but such as thus discovers and accuses your own particular guilt, can be an act of true sorrow, or real concern at your condition. And a confession that is without sorrow and compunction of heart, has nothing in it either to atone for past sins, or to produce in us any true reformation and amendment of life”, Ibid., 467.

298 “[...] reckoning up all the *dangers, uncertainties, and terrors* of death; let them contain every thing that can affect and awaken your mind into just apprehensions of it”, Ibid., 479.

299 “Represent to your imagination, that your *bed* is your *grave*; that all things are ready for your interment; that you are to have no more to do with this world; and that it will be owing to God’s great mercy, if you ever see the light of the Sun again, or have another day to add to your works of piety”, Ibid., 479-80.

300 “For this time of the night is exceeding proper for such prayers and meditations; and the likeness which *sleep* and *darkness* have to *death*, will contribute very much to make your thoughts about it the more deep and affecting”, Ibid., 480.

siente un deleite completo en lo que está expresado en los salmos, encontrará muy placentero hacer que los movimientos de su voz expresen los movimientos de su corazón”³⁰¹.

Del mismo modo, Law se dedicaba a refutar extensamente el argumento de que la religión cristiana causaba melancolía. El capítulo XI comenzaba de este modo:

Algunos quizás objetarán que estas reglas para una vida santa [orientada] hacia Dios en todo lo que hacemos son una restricción demasiado grande para la vida humana; que producirá un estado demasiado angustiante esa inclusión de la mirada a Dios en todas nuestras acciones. Y que, al privarnos de tantos placeres aparentemente inocentes, volveremos nuestras vidas aburridas, intranquilas y melancólicas³⁰².

La respuesta de Law era similar a las de otros autores que lo habían precedido, a saber, que la religión cristiana no restringía el placer ni la felicidad, sino que reemplazaba los deleites y goces vanos y terrenales por otros más sustanciosos y trascendentes. La dicha verdadera no consistía en tener la libertad para ceder a las pasiones y los apetitos, sino en la capacidad de controlarlas. Por lo tanto, “la felicidad real sólo se alcanzará con *mayores grados* de piedad, *mayores abstinencias* de nuestras pasiones y las *más estrictas reglas* de la religión”³⁰³.

Este tema daba ocasión al *non-juror* para explayarse sobre su concepción de la relación entre la humanidad y la naturaleza. Para Law, la infelicidad era producto de una corrupción en ese vínculo a partir de la caída. En su visión, el ser humano llegaba con unas pocas necesidades — comida, bebida y vestido— a un mundo grande, rico y plenamente capaz de satisfacerlas. Sin embargo, “nuestras pasiones, en rebelión contra Dios, contra la *naturaleza* y la *razón*, crean un mundo nuevo de males y llenan la vida humana con carencias imaginarias e inquietudes vanas”³⁰⁴. A eso se sumaba la ignorancia humana que hacía a las personas emplear las cosas que los rodeaban “de modo tan absurdo como el hombre que se puso *polvo* en sus *ojos* para aliviar su *sed*, o el que se puso *cadena*s para quitarse el dolor”. Para alguien en esas condiciones, “la religión viene aquí por lo tanto en su ayuda y le da *reglas estrictas* para usar cada cosa que está a su alrededor, para que al

301 “[...] when his heart feels a true joy in God, when it has a full relish of what is expressed in the Psalms, he will find it very pleasant, to make the motion of his voice express the motions of his heart”, Ibid., 267. Esta noción recuerda aquello que decía Agustín de Hipona en su comentario del salmo 72: “Qui enim cantat laudem, non solum laudat, sed etiam hilariter laudat: qui cantat laudem, non solum cantat, sed et amat eum quem cantat”, *Enarratio in Psalmum 72, 1*, en Augustinus, *Opera omnia*, ed. Armand Benjamin Caillau y Marie Nicolas Silvestre Guillon, vol. 116 (Paris: Parent-Desbarres, 1835), 433-34.

302 “Some will perhaps object, that all these rules of holy living unto God in all that we do, are too great a restraint upon human life; that it will be made too anxious a state, by thus introducing a regard to God in all our actions. And that by depriving our selves of so many seemingly innocent pleasures, we shall render our lives dull, uneasy, and melancholy”, Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life*, 163.

303 “[...] real happiness is only to be had from the greatest degrees of piety, the greatest denials of our passions, and the strictest rules of religion [...]”, Ibid., 165.

304 “[...] our passions, in rebellion against God, against *nature* and *reason*, create a new world of evils, and fill human life with imaginary wants, and vain disquiets”, Ibid., 167.

emplearlas así de manera adecuada a su naturaleza y a la naturaleza de las cosas, tenga siempre el placer de recibir el correcto beneficio de ellas³⁰⁵.

La parábola de los talentos (Mateo 25: 14-30) le servía al autor como ejemplo de la desgracia de quienes decidían buscar la felicidad de acuerdo con su propia voluntad en vez de dedicar su vida a Dios. Ellos, como el mal siervo, “debían vivir en *murmillos e insatisfacción*, en *miedos y recelos*”³⁰⁶. Law profundizaba este argumento en el capítulo siguiente, al considerar “la *vanidad*, la *sensualidad* y los divertimentos *ridículos y pobres* que están forzados a adoptar quienes viven de acuerdo con sus propios humores”³⁰⁷. Para ello recurría a tres personajes: Flatus, Feliciano y Succus como ejemplo de cada uno de esos tres vicios. Esto derivaba en un argumento acerca de la vanidad de los placeres mundanos que reforzaba la dimensión ascética de la vida devota que propugnaba el autor³⁰⁸.

William Law proponía un ascetismo que, en algunos aspectos, era incluso más riguroso que el puritanismo, pero su teología era plenamente *high church*³⁰⁹. En ese programa espiritual, el sufrimiento y la tristeza cumplían una función indispensable para que las personas renunciaran a los placeres y deseos del mundo terrenal y pudieran consagrar sus vidas enteras a la gloria de Dios. Esos sentimientos no sólo eran deseables, sino que debían ser fomentados, elevados hasta el punto más alto, mediante la contemplación, la meditación y el ejercicio espiritual. En un mundo corrupto, sólo a través de esa tristeza era posible alcanzar la felicidad verdadera: cualquier otro medio era una vana apariencia. Sin embargo, al igual que sus contemporáneos, Law parecía ser consciente del peligro que entrañaba enfatizar demasiado el dolor. Por eso, en *Christian Perfection*, hacía una salvedad sobre la necesidad de abstenerse del exceso de esa pasión:

305 “Man is placed in a world full of variety of things; his ignorance makes him use many of them as absurdly, as the man that put *dust* in his *eyes* to relieve his *thirst*, or put on *chains* to remove pain.

Religion therefore here comes in to his relief, and gives him, *strict rules* of using every thing that is about him; that by so using them suitably to his own nature, and the nature of the things, he may have always the pleasure of receiving a right benefit from them”, *Ibid.*, 176.

306 “They must like the man in the *parable*, live in *murmurings*, and *discontents*, in *fears* and *apprehensions*”, *Ibid.*, 184. Tal era la interpretación que Law hacía del relato del siervo en Mateo 25: 24-25.

307 El título del capítulo era: “The happiness of a life wholly devoted unto God, farther prov'd, from the *vanity*, the *sensuality*, and the *ridiculous, poor* enjoyments which they are forc'd to take up with, who live according to their own humors. This represented in various characters”, *Ibid.*, 187.

308 Law recurría a la metáfora de un hombre que durante toda su vida buscaba satisfacer su fe llevando a sus labios una misma copa vacía. Esa imagen podía parecer ridícula, pero la variedad y la belleza de otros recipientes igualmente vacíos no era mejor: “The *dull* and *heavy* soul, may be content with *one empty appearance* of happiness, and be continually trying to hold *one* and the *same empty cup* to his mouth all his life. But then, let the *wit*, the *great scholar*, the *fine genius*, the *great statesman*, the *polite gentleman*, lay all their heads together, and they can only shew you, *more*, and *various, empty appearances* of happiness; give them all the world into their hands, let them cut and carve as they please, they can only make a greater variety of *empty cups*”, *Ibid.*, 204.

309 Al referirse a las críticas de Law al teatro, Overton afirmaba que, por más que fuera un *high churchman*, era más puritano en algunos aspectos de lo que los metodistas o los evangélicos alguna vez fueron. Pero también apuntaba que el ascetismo de Law era más estricto que el de los puritanos, que proponía el celibato clerical y que, además, condenaba todas las guerras y todos los juramentos. Overton, *William Law*, 39-40, n. 1.

La *pasión* puede trastornar nuestros cuerpos, agotar nuestros espíritus y dejar dolores en nuestras *cabezas*; pero deja heridas mayores en nuestro mejor órgano, pues nos empuja a un estado de locura y *disipa* el espíritu santo de paz y dulzura, y nos *prepara* para las sugerencias del espíritu de la oscuridad. El *dolor* puede lastimar nuestros *ojos*, pero mucho más lastima nuestras *almas*, al hundirlas en un estado de tristeza y oscuridad que expulsa y extingue el espíritu de Dios, pues la luz puede unirse con la oscuridad tan bien como el espíritu de Dios puede habitar la triste necesidad y horror del dolor estúpido³¹⁰.

Los manuales para la vida santa expresaban un ideal de comportamiento cristiano: eran la manifestación de una aspiración y no el testimonio de una práctica. Estos documentos no pueden dar cuenta de la cantidad o la cualidad del sufrimiento de sus lectores. Sin embargo, como se señaló más arriba, existen registros de numerosas personas que se esforzaron por vivir de acuerdo a esos estándares. Más allá de la centralidad que el sufrimiento haya tenido en sus experiencias, el tipo de obras estudiadas en este apartado fueron herramientas para darle sentido. Allí, palabras como “tristeza”, “dolor”, “aflicción” o “abnegación” (*sorrow, grief, affliction, self-denial*) conformaban un vocabulario específico para referirse a un sufrimiento legítimo que, vinculado con el deber del arrepentimiento, tenía una función primordial en la soteriología anglicana. Esa terminología excluía a la melancolía porque ésta estaba asociada mayormente con un trastorno fisiológico, porque ya no se le atribuía un valor espiritual específico y porque, en definitiva, representaba lo opuesto a la felicidad trascendente a la que conducía el sufrimiento ortodoxo.

4.5. Conclusión

La carta de Susanna Wesley que abrió este capítulo mostraba un conflicto por la definición de los límites entre la melancolía y la aflicción de conciencia. Según sus propias palabras, los signos que para ella determinaban que el señor MacCune era una persona cuerda y piadosa —la convicción del pecado, el arrepentimiento y el ruego por perdón a Dios— eran los mismos que para el doctor Monro confirmaban que estaba enfermo. Esto no quería decir que para Susanna la melancolía fuera una consecuencia necesaria ni deseable de la experiencia cristiana. Todo lo contrario. Sin embargo, su religiosidad atribuía un valor especial a ciertas formas de sufrimiento psicológico que algunos contemporáneos como Monro veían como patológicas.

310 “*Passion* may disorder our Bodies, waste our Spirits, and leave Pains in our *Heads*; but it leaves greater Marks of Injury in our better Part, as it throws us into a State of Madness, and *banishes* the Holy Spirit of Peace and Gentleness, and *prepares* us for the Suggestions of the Spirit of Darkness. *Grief* may hurt our *Eyes*, but it much more hurts our *Souls*, as it sinks them into a State of Gloom and Darkness, which *expels* and *quenches* the Spirit of God; for Light may as well unite with Darkness, as the Spirit of God dwell with the gloomy Dulness and Horrour of stupid Grief”, Law, *A Practical Treatise Upon Christian Perfection*, 303.

La trayectoria de fe de Susanna Wesley la ubicaba en una zona de confluencia de varias tradiciones de ascetismo protestante: el puritanismo, el anglicanismo *high church* y, más tarde, el metodismo. Por eso, su caso ha sido un punto de partida valioso para revisar el postulado de Max Weber de que el protestantismo ascético fue la causa de una profunda angustia y el catalizador del desencantamiento del mundo.

La teoría de Weber sobre la relación entre protestantismo y modernidad ejerció una profunda influencia en las interpretaciones de la historia británica. En los últimos años, como continuación pero también como reacción a esa teoría, hubo autores que vieron al calvinismo inglés como una cultura religiosa intolerante y autoritaria que producía melancolía u otras formas de sufrimiento patológico y que constituyó un oscuro germen de la modernidad. Otros estudios han demostrado que es inconducente atribuir al protestantismo el monopolio de la angustia y postularlo como una vía de acceso única o privilegiada a la modernidad. Sin embargo, eso no niega el valor de estudiar la relación específica que distintas confesiones establecieron con el sufrimiento, el cual fue uno de los objetivos de este capítulo. Para ello, es imprescindible tomar en consideración el contexto de producción y la especificidad del vocabulario de los documentos. A ese efecto, un punto de partida fértil para la investigación fue rastrear cómo respondían las fuentes a la afirmación de que la religión causaba melancolía.

La sociología weberiana fue también el telón de fondo de investigaciones acerca de la decadencia de la magia en Inglaterra a partir del siglo XVII y, en particular, sobre la secularización de las ideas y los tratamientos de la melancolía. Michael MacDonald asoció este proceso con la Iglesia de Inglaterra y con la crítica al entusiasmo. Por su parte, Jeremy Schmidt matizó esta interpretación al hablar de una “espiritualización” de la melancolía. Esta categoría le permitió dar cuenta de una transformación de los marcos interpretativos de los acontecimientos naturales y humanos y, al mismo tiempo, observar la persistencia de tratamientos espirituales de la melancolía, la modificación del papel del diablo en la enfermedad y el interés por el estudio científico de la acción de los espíritus.

Las fuentes estudiadas en este capítulo no hablaban de la secularización, el desencantamiento del mundo ni la decadencia de la magia porque, al igual que el concepto de modernidad, son creaciones posteriores. Sin embargo, esos documentos exhibían una preocupación por la difusión de un conjunto heterogéneo de ideas con diverso grado de elaboración que, a los ojos de muchos británicos piadosos, sólo podían conducir al ateísmo y la impiedad. Deísmo, socinianismo, materialismo, atomismo, hobbesianismo, spinozismo, etcétera aparecían para sus adversarios como múltiples cabezas de la hidra de la irreligión. Algunos anglicanos, como Samuel Clarke y William

Law, contrastaban su época con la del cristianismo primitivo y creían vivir en tiempos de una ubicua inmoralidad. Ninguno de estos peligros supuestos es equiparable con la secularización³¹¹. No obstante, sirven como indicios de las percepciones contemporáneas de ese proceso de cambio de los marcos interpretativos que Schmidt prefirió denominar “espiritualización” y que afectó los modos de entender y tratar la melancolía.

Entre fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, la afirmación de que la religión causaba melancolía era un enunciado polémico que adquiría sentido en un contexto histórico particular. Durante ese período, Gran Bretaña atravesó profundas transformaciones y conflictos políticos, religiosos y constitucionales. En ese marco, la Iglesia de Inglaterra procuró consolidar su identidad como una *via media*, un punto de equilibrio y moderación entre una multiplicidad de fuerzas que veía como amenazantes y desmesuradas: el catolicismo, el calvinismo, el entusiasmo, el ateísmo, el anticlericalismo, etcétera. Ese contexto de controversias fue también la ocasión de crisis de conciencia para varios contemporáneos, las cuales en muchos casos deben haber estado acompañadas por estados de angustia o incluso melancolía³¹².

Como se vio en capítulos anteriores, la asociación de la melancolía con ciertas experiencias de inspiración espiritual era un componente primordial de la crítica al entusiasmo. Por eso, para la mayoría de los anglicanos estudiados en este capítulo era fundamental exonerar a la religión “verdadera” —es decir, la suya— del cargo de generar melancolía. Al mismo tiempo, cuando adoptaban esa posición defensiva lo hacían como respuesta al enemigo difuso de la irreligión. Desde el punto de vista de los anglicanos, estos adversarios caracterizaban a la religión como melancólica en nombre de una libertad que no era otra cosa que la vanidad de entregarse a los deleites terrenales. Entre los polos de la melancolía entusiasta y el libertinismo irreligioso es posible ver el intento de definición de un sufrimiento ortodoxo.

Por cierto, otras confesiones religiosas también podían verse en la necesidad de definir los límites apropiados de la aflicción, como muestra el análisis de Schmidt del caso de Richard Baxter. Sin embargo, la construcción de una ortodoxia que excluyera los errores del entusiasmo y el ateísmo tenía una relevancia particular para la Iglesia establecida³¹³.

Este capítulo indagó en el proceso de construcción recíproca de ese sufrimiento y la melancolía en la teología anglicana. Para eso se abordaron dos tipos de fuentes: textos casuísticos

311 Clark, *English Society, 1660-1832*, 10.

312 Por cierto, este período coincide también con el de la “crisis de la conciencia europea” de la que habló Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*.

313 Véase la explicación de Pocock acerca de cómo la ortodoxia de la Iglesia de Inglaterra estaba construida sobre la tensión de ser, al mismo tiempo, la Iglesia establecida por ley y la encarnación de la Iglesia de Cristo, Pocock, «Within the Margins: The Definitions of Orthodoxy», 37 y ss.

para la consolación de la melancolía religiosa y manuales para la vida santa. Con respecto a la bibliografía casuística, para profundizar las indagaciones iniciadas por Schmidt, se analizó un *corpus* de publicaciones de tres clérigos de la Iglesia de Inglaterra muy distintos entre sí. Esta elección procuró dar cuenta —aunque no de manera exhaustiva— de la diversidad ideológica, política y teológica del anglicanismo del período y de hasta qué punto eso se reflejaba en visiones distintas acerca de la melancolía.

De este modo, se observó que si bien había amplias similitudes en las explicaciones y los tratamientos para la enfermedad, no existía un criterio uniforme respecto de las causas. John Sharp, al igual que los autores estudiados por MacDonald y Schmidt, enfatizaba especialmente el origen fisiológico del padecimiento, al cual sumaba después un error teológico que debía ser corregido por el pastor. Robert Blakeway y Samuel Clarke, en cambio, no eran tan taxativos al respecto. Por otro lado, todos compartían la opinión de que los melancólicos religiosos eran buenos cristianos y que la tarea pastoral consistía en convencerlos para que no cedieran a sus sentimientos taciturnos. De nada servía intentar escrutar la voluntad divina en busca de signos de elección. La clave para la cura del alma era perseverar en la perfección del deber cristiano. No obstante, la diferencia radicaba en la forma de entender este último concepto. Para Clarke, los deberes eran principalmente morales, mientras que para los otros dos autores incluían también y con una relevancia especial un conjunto de prácticas rituales: oraciones diarias, acción de gracias, intercesión, escucha de sermones, lectura de la Biblia y, sobre todo, la eucaristía, con la preparación que ella requería.

Otro elemento recurrente en estos escritos era el establecimiento de precisiones conceptuales. Los tres teólogos buscaban distinguir a la melancolía, en tanto enfermedad, de otros estados naturales y legítimos en la vida cristiana como la aflicción, el sufrimiento, la tristeza o la ansiedad (*affliction, suffering, sorrow, anxiety*). En cambio, ninguno hacía diferencia entre esa patología y aquellas otras que los médicos contemporáneos comenzaban a catalogar como trastornos nerviosos: la hipocondría, el *spleen*, los vapores o las afecciones histéricas. Para Sharp, por ejemplo, la melancolía hipocondríaca era el componente fisiológico de la religiosa. Por otro lado, este autor, preocupado por el alejamiento de los disidentes de los altares oficiales, era muy preciso al definir a los problemas de conciencia (*trouble of conscience*) como una tristeza producida específicamente por el recuerdo de un deber incumplido o un pecado cometido. Además, todos procuraban redefinir de distintos modos el concepto de abandono (*desertion*) para disipar los temores melancólicos acerca de la condenación eterna. Sharp lo convertía en una situación extremadamente excepcional, reservada como castigo para los pecadores más impenitentes. Blakeway, por su parte, empleaba el término en un sentido más laxo para referirse a una señal divina de disgusto para conducir a los

fieles al arrepentimiento y la purificación de su fe. Clarke, en cambio, no empleaba el término pero reproducía argumentos similares cuando hablaba sobre la pérdida del fervor en la práctica religiosa y sobre el temor a la blasfemia contra el Espíritu Santo. De este modo, una parte primordial del tratamiento pastoral de la melancolía religiosa consistía en una redefinición del vocabulario que otorgara a los afligidos mejores herramientas para reconocer sus sentimientos y no desesperar.

En ese discernimiento conceptual estaba implícito el apartamiento de la melancolía del conjunto de las experiencias necesarias de la vida cristiana. Sin embargo, para Sharp y Blakeway, al igual que para otros contemporáneos como Susanna Wesley o Richard Blackmore, era preciso explicitar que su religión no causaba esa enfermedad y que el cumplimiento de los mandamientos divinos no era algo doloroso porque conducía, en última instancia, a una felicidad más plena y profunda. Sus textos casuísticos pueden leerse como esfuerzos por delimitar un sufrimiento ortodoxo que constituyera una *via media* entre la melancolía de los entusiastas y la indiferencia libertina de los ateos.

Para conocer mejor las características de ese tipo de sufrimiento legítimo contra el que se medían los excesos melancólicos, fue útil recurrir a la literatura devocional. Se eligieron cuatro manuales para la vida santa que tuvieron una difusión muy amplia en el período. Más allá de la diversidad de estilos, tonos y énfasis de obras escritas en contextos diferentes, en todas ellas se advierte la relevancia de la tristeza y el dolor para el deber cristiano del arrepentimiento. Los autores insistían en la necesidad de propiciar una aflicción profunda y genuina ante el pecado que tuviera el doble efecto de evitar la reincidencia y humillar al culpable para hacerlo más digno ante los ojos de Dios. Como estos manuales no estaban orientados a consolar la melancolía sino a estimular una vida piadosa, su promoción del sufrimiento podía ser muy vívida y rigurosa. Por eso, Robert Blakeway recomendaba que los melancólicos se abstuvieran de este tipo de lecturas.

El sufrimiento descrito en los devocionarios era diferente al que se refería Weber. No tenía que ver precisamente con la *certitudo salutis*, al menos no en el sentido calvinista, como la especulación acerca de un decreto incognoscible. Se trataba, en cambio, del cumplimiento de un pacto conocido por todos. El deber cristiano no era otra cosa que la contraparte humana de los mandamientos divinos. Bajo el nuevo pacto, tal como explicaba el prefacio de *The Whole Duty of Man*, Dios Padre había enviado a su Hijo como sacerdote para officiar el sacrificio máximo para redimir a la humanidad. Como consecuencia, “nuestro deber en este aspecto es primero, verdadera y profundamente arrepentirnos de y renunciar a nuestros pecados, sin lo cual nunca nos serán

perdonados, aunque Cristo haya muerto”³¹⁴. Esto se traducía en una práctica recurrente de auto-examinación que estaba vinculada especialmente con la preparación para la comunión.

Por otro lado, el programa espiritual de estos manuales —sobre todo los de William Law— suponía la adopción individual de un sistema de conducta ascético orientado a la gloria de Dios similar al identificado por Weber. Sin embargo, la centralidad de los sacramentos y, en particular, de la devoción eucarística estaba lejos de aquel tipo ideal que contribuía al desencantamiento del mundo. Por lo tanto, en esta piedad *high church* tan difundida en el siglo XVIII es posible encontrar un ascetismo protestante que incentivaba un ejercicio particular y cotidiano de la angustia y que, no obstante, no sólo no promovía un rechazo “secularizador” de la práctica sacramental, sino que se planteaba como un antídoto contra la expansión de la irreligión.

A principios del siglo XVIII, muchos contemporáneos consideraban que la melancolía era un mal inglés. También por entonces, según Linda Colley, comenzaba a construirse una identidad británica apoyada sobre la unidad del protestantismo³¹⁵. Ninguno de estos dos aspectos ni las potenciales relaciones entre ambos aparecía en las fuentes analizadas en este capítulo. Un motivo posible para esa ausencia podría ser el interés de los autores anglicanos aquí estudiados por separar a su religión de la melancolía.

En 1786, el hijo de Susanna, John Wesley, que era un admirador de George Cheyne, publicó un artículo en su *Arminian Magazine* titulado “Thoughts on Nervous Disorders”³¹⁶. Luego de distinguir a los trastornos nerviosos de la aflicción por el pecado³¹⁷ se preguntaba “¿Por qué estas dolencias son tan comunes ahora, mientras que apenas se oía de ellas hace dos o tres siglos?” Por esta sencilla razón: hace dos o tres siglos no se bebía nada de té en Gran Bretaña ni en Irlanda”³¹⁸.

314 “Our duty in this particular is first, truly, and heartily to Repent us of and forsake our sins, without which they will never be forgiven us, though Christ have died”, Anonymous [Richard Allestree], *The Whole Duty of Man*, «Preface» s/n.

315 Colley, *Britons*, cap. 1.

316 John Wesley, «Thoughts on Nervous Disorders; Particularly that which is usually termed Lowness of Spirits», en *The Works of Rev. John Wesley*, vol. XV (Londres: Conference-Office, 1812), 380-86. Originalmente publicado en *The Arminian Magazine*, Vol. IX, Enero de 1786. El texto aparece firmado el 20 de mayo de 1784. Según Heitzenrater, ya en la Conferencia de 1778, Wesley se había preguntado por qué muchos de sus predicadores eran afectados por trastornos nerviosos, y había respondido que se debía a la indolencia y la intemperancia, citando a William Cadogan al igual que haría luego en 1786. Richard P. Heitzenrater, *Wesley and the People Called Methodists* (Nashville: Abingdon Press, 1995), 272. Por lo tanto, es probable que haya habido varias versiones del mismo texto.

317 Al igual que otros teólogos estudiados en este capítulo, Wesley predicó sobre las formas naturales y pecaminosas de la aflicción en dos sermones: “The Wilderness State” y “Heaviness Through Manifold Temptations”. Compuestos originalmente con varios años de distancia —uno en 1751 y el otro en 1754— fueron luego incorporados en orden consecutivo en las ediciones de sermones y, de hecho, el segundo alude al primero. Véase John Wesley, *Wesley's Standard Sermons*, vol. II (Nashville: Publishing House M. E. Church, 1920), sermones XL y XLI.

318 “Why are these complaints so general now, which were scarcely heard of two or three centuries ago?” For this plain reason, Two or three centuries ago, no tea was drank in either Britain or Ireland”, Wesley, «Thoughts on Nervous Disorders», 382.

Luego, siguiendo al médico William Cadogan, especificaba que la causa principal de aquellos trastornos era la indolencia y la intemperancia³¹⁹. Por eso, eran particularmente frecuentes entre la nobleza y la *gentry*:

“¿Por qué somos más nerviosos que nuestros ancestros?” Porque estamos más tiempo en la cama: ellos, tanto ricos como pobres, se acostaban alrededor de las ocho, cuando escuchaban el toque de queda, y se levantaban a las cuatro; pues la campana sonaba a esa hora (igual que a las ocho) en todas las parroquias de Inglaterra. Nosotros nos levantamos (si no estamos obligados a trabajar para vivir) a las diez, once o doce. ¿Resulta sorprendente, entonces, que, no habiendo otra causa, nos quejemos de decaimiento de espíritus?³²⁰

Desde este punto de vista, la epidemia del mal inglés estaba relacionada con las pautas modernas de comportamiento y consumo, especialmente de las élites. Pero también, a la luz de la tradición ascética en la que se había criado Wesley, con la orientación de la vida a la satisfacción de placeres vanos y terrenales. En otras palabras, para Wesley, la melancolía inglesa no estaba causada por la religión protestante sino por la inclinación moderna al mundo material y profano.

A la luz de todo lo anterior, se reafirma el carácter polémico de la melancolía. Para los profanos, era causada por los rigores ascéticos de la religión y su tendencia al entusiasmo. Para los religiosos, era el efecto de la vida secular y libertina de los modernos. La melancolía estaba en los ojos de quien la mirara.

319 William Cadogan era un médico conocido especialmente por sus ideas sobre la lactancia y el cuidado de los bebés. La referencia de Wesley a la indolencia y la intemperancia como causas de las afecciones nerviosas probablemente procediera de su libro sobre la gota: *A Dissertation on the Gout and on All Chronic Diseases* (1771). Sobre el médico véase: John Rendle-Short, «William Cadogan, Eighteenth-Century Physician», *Medical History* 4, n.º 4 (1960): 288-309; Porter y Rousseau, *Gout*, cap. 7; Norman Moore, «Cadogan, William (1711–1797), physician», ed. Anne Digby, *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/4311>.

320 ““Why are we more Nervous than our Forefathers?” Because we lie longer in bed: they, rich and poor, slept about eight, when they heard the Curfew-bell, and rose at four; the bell ringing at that hour, (as well as at eight) in every parish in England. We rise (if not obliged to work for a living) at ten, eleven, or twelve. Is it any wonder then, were there no other cause, that we complain of *Lowness of Spirits*?”, Wesley, «Thoughts on Nervous Disorders», 384.

Capítulo 5: Risa y melancolía: entre el absurdo y la cura

*El carnaval del mundo engaña tanto,
Que las vidas son breves mascaradas;
Aquí aprendemos á reír con llanto,
Y también á llorar con carcajadas.*

Juan de Dios Peza, “Reír llorando”¹

5.1. Introducción

La Gran Bretaña que consideraba al *spleen* como un mal nacional también tenía un buen sentido del humor. Las advertencias de William Temple, George Cheyne o John Wesley sobre el mal inglés eran contemporáneas de las sátiras de Jonathan Swift o *Tristram Shandy* de Laurence Sterne. Juan de Dios Peza proyectó esa dualidad sobre la figura del actor inglés más famoso del siglo XVIII: David Garrick (1717-1779). El poeta mexicano decía que, mientras los “altos lores” “iban á ver al rey de los actores / y cambiaban su *spleen* en carcajadas”, aquél no podía recurrir a la misma receta para curar su propio dolor: “¡Ay! ¡Cuántas veces al reír se llora!”². La risa y la diversión parecían ser un atributo distintivo de Albión tanto como la melancolía. En la *Anatomy of Melancholy*, Robert Burton citaba los testimonios de los italianos Paolo Giovio y Raffaello Massei quienes destacaban a la nación inglesa por su jovialidad y alegría³. Hasta la actualidad, el “humor inglés” o “británico” aparece como una categoría particular dentro de los géneros cómicos, una suerte de denominación de origen más reconocida que las de otras naciones⁴. Este capítulo aborda la relación paradójica entre risa y melancolía para mostrar cómo ambos elementos contribuyeron a las percepciones acerca de lo moderno en Gran Bretaña.

1 Juan de Dios Peza, *Poesías completas*, ed. Manuel Gustavo Antonio Revilla (París: Garnier Hermanos, 1892), 24-25.

2 *Ibid.*, 22 y 24.

3 Los testimonios originales probablemente no fueran halagüeños, pero Burton decía tomarlos en el mejor sentido, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 122-123 [II. 2. VI. 4].

4 La categoría es problemática por varios motivos. Además de la superposición conflictiva de “lo inglés” y “lo británico”, algunos autores explican esa excepcionalidad del humor nacional a partir de la relevancia extraordinaria que tiene la risa en el canon literario inglés en comparación con los de otros países europeos. Véase Manfred Pfister, *A History of English Laughter. Laughter from Beowulf to Beckett and Beyond* (Amsterdam - New York: Rodopi, 2002), vii-viii. Esa definición se presta a cierta circularidad, pues sería preciso ver qué se construye primero, si la identidad o el canon. Por otro lado, tratándose de una potencia imperial, una buena parte de su tradición literaria y su humor, reivindicados o no, forman parte del acervo cultural de otras naciones. En cualquier caso, al igual que con el “mal inglés”, lo que aquí interesa no es la existencia efectiva de un rasgo de excepcionalidad sino la creencia en ella y lo que eso dice acerca de cómo los sujetos se percibían a sí mismos en un momento histórico determinado.

5.1.1. *Homo ridens, homo flens*

La melancolía y la risa nunca estuvieron muy lejos. William Stukeley recordaba que, para los antiguos, el bazo —aquél que si se enfermaba causaba la melancolía— era “la sede de la risa, de la alegría y el placer”⁵. Esta idea, en efecto, había sido sostenida por numerosos autores desde la antigüedad. Plinio el Viejo refería la opinión de que extirpar ese órgano podía quitarle a una persona su capacidad de reírse y que, a la inversa, quienes tenían un bazo demasiado grande no podían controlar la risa⁶. Esta asociación fue repetida, entre otros, por Isidoro de Sevilla⁷, Rabano Mauro, Serlo de Wilton y Roger de Hoveden⁸. En el siglo XVI, el anatomista Giacomo Berengario da Carpi decía que el bazo ayudaba a expurgar la sangre y provocaba risa⁹. La misma idea aparecía en otra obra moderna que se hacía pasar por antigua: *The Problems of Aristotle*, un texto escrito en el siglo XV en latín y que a partir de 1710 se adjuntaría al manual sobre sexualidad y partería más difundido de Gran Bretaña: *Aristotle’s Masterpiece*¹⁰.

Ninguna de esas dos obras era de Aristóteles. Lo que el filósofo de Estagira sí había dicho en sus investigaciones fisiológicas era que el hombre es el único animal que ríe¹¹. Esa afirmación conectó tempranamente a la risa con la indagación acerca de lo humano. El *homo ridens* se sumaría, así, a otras fórmulas que en distintos momentos pretendieron capturar lo distintivo de la especie: la

5 “[...] the seat of laughter, of mirth, and pleasure”, Stukeley, *Of the Spleen*, 2.

6 “sunt qui putent adimi simul risum homini intemperantiamque eius constare lienis magnitudine”, Pliny, *Natural History*, vol. 3, lib. XI, 205.

7 “Splen dictum a supplemento ex contraria parte iecoris, en vacua existeret: quem quidam etiam risus causa factum existimant. Nam splene ridemus, felle irascimur, corde sapimus, iecore amamus”, Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum*, lib. XI, 127.

8 Peter J. A. Jones, *Laughter and Power in the Twelfth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 51.

9 “[...] iuuat totum corpus expurgando massam sanguinariam a fece: & ideo Risum prouocat [...]”, Giacomo Berengario da Carpi, *Isagoge Breves. Per lucide ac uberime, in Anatomiam humani corporis* (1523; reimp., Venecia, 1535), 13b.

10 “Q. Why doth the Spleen cause men to laugh, as *Isidorus* doth say, we laugh with the Spleen, we be angry with the Gall, we are wise with the Heart, we love with the Liver, we feel with the Brain, and speak with the Lungs; that is the cause of laughing, anger, love, wisdom, speech, and feeling doth proceed from the Spleen, the Gall, the Liver, the Lungs, and the Brain? A. The reason is, because the Spleen draweth much melancholy to it, being its proper seat; the which melancholy is caused of sadness, and is here consumed, and so the cause failing, the effect faileth. And that melancholy is the cause of sadness, appears in *Arist. Proæm. de anima*; and therefore that being consumed in the Spleen, the contrary unto sadness follows, that is, joy and gladness”, Pseudo Aristotle, *The Problems of Aristotle: With Other Philosophers and Physicians. Wherin Are Contained Divers Questions with Their Answers, Touching the Estate of Mans Body* (London: Richard Chiswell, M. Wotton and G. Conyers, 1689), sec. Of the Spleen. Se trata de los *Problemata Aristotelis*, una obra escrita en latín hacia el siglo XV, que no se debe confundir con la colección pseudoaristotélica antigua del mismo nombre. Este texto latino fue traducido al inglés por primera vez en 1595 y, desde entonces, tuvo más de una decena de ediciones. En 1710 fue incluido en la tercera edición de *Aristotle’s Masterpiece* y se continuó editando hasta principios del siglo XX. Al respecto, véase Blair, «Authorship in the Popular “Problemata Aristotelis”».

11 Aristotle, *Parts of Animals*, 637a. La afirmación está relacionada con la de que el hombre es el único animal capaz de tener cosquillas. Al respecto, véase también Aristotle, *The Works of Aristotle*, vol. VII. *Problemata*, lib. XXXV, 6-8. Aristóteles no sólo habló de la risa desde el punto de vista fisiológico, sino que también lo hizo con respecto a la ética y la retórica. Para una síntesis sobre sus ideas y las de otros autores de la tradición clásica, véase José Emilio Burucúa, *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica —siglos XV a XVII—* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2001), 128-36.

razón (*homo sapiens*), la capacidad creativa o productiva (*homo faber*), el juego (*homo ludens*) o, incluso, la antítesis de la risa: el llanto (*homo flens*). Estas nomenclaturas, como percibió Johan Huizinga en 1938, expresan valores y expectativas cambiantes acerca de la humanidad y su futuro¹², pero también la convicción de que *lo humano* implica la trascendencia del orden meramente fisiológico. Aristóteles, como es bien conocido, había ofrecido su propia fórmula en el primer libro de la *Política*: el hombre, por naturaleza, es un ser sociable (*ζῷον πολιτικόν* [*zoon politikón*])¹³. En el siglo XVII, Thomas Willis decía que el ser humano es más apto que los animales para concebir la alegría y la tristeza, y que, como es un *zoon politikón*, posee naturalmente dos signos para comunicarlas: la risa y el llanto¹⁴.

Ambos son actos que se ubican en la frontera entre “naturaleza” y “cultura”¹⁵. Según el antropólogo David Le Breton, la risa es “un punto de intersección entre la razón y la biología, ni reflejo ni decisión voluntaria” y constituye una materia prima de la socialización, que refuerza los vínculos entre las personas¹⁶. Esta situación intermedia produce que, aunque la risa sea una constante a través del tiempo, tenga una serie de dimensiones que cambian. Estas incluyen, como señala Manfred Pfister, las normas que circunscriben y le dan forma a ese impulso antropológico en una sociedad en particular, pero también, como anota Keith Cameron, la sustancia o el contenido del humor (*the stuff of humour*) que varía y refleja los intereses y la mentalidad del período en que es producido, así como la situación de los sujetos involucrados¹⁷. De allí que, a menudo, esa *stuff*

12 Johan Huizinga, *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture* (1949; reimp., London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), «Foreword».

13 Aristotle, *Politics*, trad. Harris Rackham (London and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959), lib. I, 1253a.

14 “scilicet homo plusquam bruta animalia ad affectus omnes, ac imprimis gaudi ac tristitiae concipiendos, idoneus comparatur, cumque idem sit ζῷον πολιτικόν, affectus istos sociabiles, per indicia quaedam ei naturaliter insita, scilicet risum, & fletum, aliis communicare debet”, Willis, *De anima brutorum*, 218. Samuel Pordage traduce adecuadamente ζῷον πολιτικόν como “sociable Creature” pero, al hacerlo, disimula la referencia de Willis a Aristóteles, Willis, *Two Discourses Concerning the Soul of Brutes*, 81. Sobre Thomas Willis, véase el Capítulo 3. La idea del llanto como un rasgo específicamente humano no era aceptada universalmente. Había textos antiguos que hablaban, por ejemplo, del llanto de los caballos. Sin embargo, desde el Renacimiento diversos autores comenzaron a plantear que las bestias aunque produjeran lágrimas carecían del entendimiento para llorar. En el siglo XIX, el médico escocés Charles Bell retomó la idea de Willis de que la risa y el llanto eran signos de un lenguaje natural exclusivo de los humanos. En contra de esta teoría, Charles Darwin afirmó que esas y otras formas de expresión de las emociones eran rasgos compartidos por los seres humanos y otros animales, como los monos y los elefantes. Véase Charles Darwin, *The Expression of Emotions in Man and Animals*, ed. Francis Darwin (1872; reimp., Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 139-42 y 171-85; Dixon, *Weeping Britannia*, 132-33 y 185-94; Burucúa y Kwiatkowski, *Historia natural y mítica de los elefantes*, 31-32.

15 El análisis de estos fenómenos pone de manifiesto que la distinción entre “naturaleza” y “cultura” es una construcción occidental. Al respecto, véanse Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard, 2005); Noam Chomsky, Michel Foucault, y Fons Elders, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate* (Buenos Aires: Katz Editores, 2006).

16 David Le Breton, *Ridere. Antropologia dell’uomo ridens* (Milano: Cortina Raffaello, 2019), 21 y 11 respectivamente.

17 Pfister, *A History of English Laughter*, v; Keith Cameron, *Humour and History* (Oxford: Intellect Books, 1993), 8.

que hacía reír a las mujeres y los hombres del pasado no sea inmediatamente evidente en el presente y sea preciso recurrir a otros indicios para ingresar en la “provincia de significado” de lo cómico¹⁸.

Por otra parte, sobre la risa se puede decir lo mismo que William Blake dijo sobre la lágrima: “es una cosa intelectual”¹⁹. No es sólo una actividad social sino también un medio para el conocimiento. En su estudio célebre sobre la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, Mijaíl Bajtín sostuvo que la risa es una de las formas esenciales de la verdad y que ciertos aspectos fundamentales del mundo sólo son accesibles a través de ella²⁰. José Emilio Burucúa afirmó que, en esa misma época, la risa no se oponía a las formas superiores del conocimiento sino que podía “ser su prolegómeno, su condición de posibilidad, el anticipo corporal de la alegría que ellas provocan”²¹. La hilaridad podía ser el punto de encuentro, la materia prima de la sociabilidad entre corderos y elefantes, entre los simples y los doctos. De este modo, las tres vertientes de la risa que identificó Burucúa —la crítica satírica de las costumbres, el juego compensatorio de los pesares de la existencia humana y el conocimiento sublime del mundo— pueden concebirse como vías jocosas para indagaciones morales, sociales y metafísicas²².

Esta dimensión cognitiva debe ser tenida en cuenta al analizar las representaciones cómicas de la melancolía. El humor juega con las distancias. El espíritu del carnaval, decía Bajtín, permite percibir la naturaleza relativa de todo lo que existe y entrar en un orden de cosas completamente nuevo²³. Es una forma de hacer extraño lo conocido²⁴. Pero la risa también permite acercar lo lejano.

18 Peter Berger, en línea con su teoría constructivista del conocimiento, define a lo cómico como una intrusión fugaz en la realidad cotidiana de una esfera autónoma, con sus propias reglas y límites espacio temporales, para ello se apoya en las ideas de Johan Huizinga sobre el juego y en el concepto de “provincias limitadas de significado” de Alfred Schutz. Peter L. Berger, *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*, 2.ª ed. (1997; reimp., Berlin/Boston: De Gruyter, 2014), cap. 1; Huizinga, *Homo Ludens*; Alfred Schutz, «On Multiple Realities», en *Collected Papers*, vol. 1 (The Hague - Boston - London: Martinus Nijhoff, 1962), 39; Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966; reimp., London - New York: Penguin, 1991), 39.

19 “For a Tear is an Intellectual Thing”, William Blake, «The Grey Monk», en *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, ed. David V. Erdman (New York: Anchor Books, 1988), 489.

20 Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, trad. Helene Iswolsky (1965; reimp., Bloomington: Indiana University Press, 1984), 66. Peter Berger sostiene un argumento similar, a saber, que lo cómico permite revelar aspectos de la realidad —incongruencias— que no son perceptibles desde una actitud de seriedad. Esta idea la toma de la filósofa Marie Collins Swabey pero la complementa con aportes de la psicología cognitiva y con su propio análisis de las distintas expresiones de lo cómico. Véanse Berger, *Redeeming Laughter*, passim; Marie Taylor Collins Swabey, *Comic Laughter: A Philosophical Essay* (New Haven: Yale University Press, 1961).

21 Burucúa, *Corderos y elefantes*, 128.

22 Burucúa identifica tres vertientes de la risa renacentista. Una primera que deriva del *Decamerón* de Boccaccio y se extiende con el *Elogio de la locura* de Erasmo, que desnuda y fustiga las costumbres licenciosas de los cristianos (*castigat ridendo mores*) con el fin de sanar y purificar la piedad evangélica. Otra de origen campesino, alegre y conival, que compensa la seriedad y el peso de la existencia humana con una celebración de los banquetes y los juegos de inversiones carnalescos. Por último, una vertiente humanista que, basada en modelos clásicos, indaga en el sentido profundo (y absurdo) del mundo y en las relaciones entre los hombres y la divinidad. Véase *Ibid.*, 225-27 y 338.

23 Bakhtin, *Rabelais and His World*, 34.

24 En su formidable ensayo sobre el extrañamiento (*ostranienie*), Carlo Ginzburg no se ocupa específicamente del humor, Ginzburg, «Extrañamiento». Sin embargo, en la teoría de la prosa de Viktor Shklovsky, que es el punto de

En la definición del crítico ruso, lo característico del realismo grotesco es la degradación de todo lo alto, espiritual, ideal y abstracto al nivel de lo material y corporal²⁵. Según Terry Eagleton, “la comedia, como la reproductibilidad técnica para Walter Benjamin, disipa el aura intimidatoria de las cosas y, al hacerlo, las acerca”²⁶. El humor sobre la melancolía, por lo tanto, no se debe pensar como una mera vía de escape o un entretenimiento a expensas del sufrimiento ajeno —aunque puede serlo—, sino también como una indagación legítima en los misterios de un mal desconcertante, preocupante y por muchos considerado epidémico.

Bajtín también planteó el problema de la relación entre la risa y la modernidad. Desde su punto de vista, había una continuidad esencial entre la cultura carnavalesca medieval y la renacentista que comenzó a quebrarse hacia el siglo XVII. La risa de Rabelais no era moderna. Era una risa festiva, universal y ambivalente que se caracterizaba por una dinámica de degradación y regeneración, completamente opuesta a la sátira moderna, negativa, individualista y destructiva que busca subordinar al objeto de burla²⁷. Durante los siglos XVII y XVIII, el grotesco no desapareció del todo —basta pensar en Molière o en Swift— pero fue marginado progresivamente en el canon literario y cuando resurgió en la segunda mitad del XVIII —notablemente con *Tristram Shandy*— lo hizo completamente transformado, como la expresión de una perspectiva del mundo subjetiva e individualista²⁸. Burucúa refrendó, en términos generales, la tesis de Bajtín²⁹. Percibió que, hacia el *seicento*, las tres vertientes de la risa renacentista estaban entrelazadas de manera cada vez más indistinguible y vinculó las restricciones en el sentido y las prácticas de lo cómico con el proceso de la civilización descrito por Norbert Elias³⁰. Además, sumó las observaciones de Giacomo Leopardi

partida de Ginzburg, tienen un lugar relevante Cervantes y Sterne, Viktor Shklovsky, *Theory of Prose*, trad. Benjamin Sher (Elmwood Park: Dalkey Archive Press, 1991); Alexandra Berlina, *Viktor Shklovsky: A Reader* (New York: Bloomsbury, 2017), 23-26.

25 Bakhtin, *Rabelais and His World*, 19-20.

26 Terry Eagleton, *Humour* (New Haven and London: Yale University Press, 2019), 34-35.

27 Bakhtin, *Rabelais and His World*, 11-12. Se ha sugerido que esta teoría de Bajtín estaba fundada sobre una concepción orgánica de la sociedad que podría haber sido inspirada por *The Golden Bough* de James Frazer. Véase Simon Dentith, *Bakhtinian Thought. An Introductory Reader* (1995; reimp., London - New York: Routledge, 2005), 75; Mark S. R. Jenner, «The Roasting of the Rump: Scatology and the Body Politic in Restoration England», *Past & Present*, n.º 177 (2002): 109. Desde una perspectiva teórica muy distinta a la del crítico ruso, Joseph Campbell sostuvo que el “serio juicio occidental moderno” es capaz de aceptar la comedia como sátira, como un medio de escape, pero no en el sentido profundo que tenía en el mundo antiguo. Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito* (1949; reimp., México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 31-35.

28 Bakhtin, *Rabelais and His World*, 33-37.

29 Las conclusiones de Burucúa registran cierta ambivalencia: “las apariencias del presente nos indicarían, sin mayor esfuerzo de nuestra parte, que aquella multiplicidad estaría hoy extinguida, como resultado del proceso reductivo de la experiencia de lo cómico que analizó Bajtín”. Sin embargo, el repaso inmediatamente posterior de las obras de Sigmund Freud, Bernard Sarrazin y Peter Berger dan a entender que aquella experiencia no es del todo unívoca tampoco en el presente. Burucúa, *Corderos y elefantes*, 368-70.

30 *Ibid.*, 338 y 360. Elias no estudia específicamente la risa, sino en el proceso de control sobre las emociones en general. Sin embargo, registra cómo aquella surge ante la transgresión de un tabú, Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, 248. Desde un punto de vista muy distinto, anclado en el psicoanálisis y el postestructuralismo, Peter Stallybrass y Allon White sostienen que el proceso de civilización supuso un desplazamiento del lugar del carnaval en la cultura a través de procesos de fragmentación, marginación,

para distinguir la hilaridad renacentista, asentada más en las cosas que en las palabras, de la moderna³¹.

Estas consideraciones acerca de la modernidad de la risa se fundamentan, en buena medida, en criterios analíticos de los autores para definir lo que es moderno y lo que no lo es. Sin embargo, algunas de sus caracterizaciones coinciden con las de escritores y críticos ingleses de fines del siglo XVII y principios del XVIII. Conviene detenerse brevemente en este tema para contextualizar el sentido moderno de la risa en este período y su relación con el mal inglés.

5.1.2. *El moderno humor inglés*

Según Allan Ingram, desde fines del siglo XVII había una incertidumbre profunda en Inglaterra acerca de la naturaleza de la sátira y de las implicancias morales y sociales de la risa³². La concepción bajtiniana de la sátira moderna es afín a la definición de la risa que dio Thomas Hobbes en su *Leviathan* (1651) como una “[vana]gloria repentina”, un signo de pusilanimidad de quien busca elevarse a sí mismo señalando los defectos de otros³³. El *homo ridens* era, para el filósofo de Malmesbury, otra cara del *homo homini lupus* (“hombre lobo del hombre”) y su mueca burlona un arma en la “guerra de todos contra todos”. En contra de esta perspectiva pesimista se erigía, a principios del siglo XVIII, el optimismo *whig* del conde de Shaftesbury y los profetas de la era de la *politeness*, deseosos de dejar atrás las guerras civiles y demostrar que el animal humano no era un lobo sino un *zoon politikón*³⁴. Sin desconocer los abusos antisociales de la sátira, el discípulo de John Locke cifraba sus esperanzas de una sociabilidad virtuosa en el “buen humor” (*good-humour*). Esta noción recuerda a la *eutrapelia* (*ευτραπείλια*) de Aristóteles, una forma moderada y virtuosa del

sublimación y represión. Véase *The Politics of Transgression* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), cap. 5.

31 Burucúa, *Corderos y elefantes*, 141. Leopardi había comparado el humor de los antiguos y el de los modernos: “quello degli antichi consistea principalmente nelle cose, e il moderno nelle parole [...]. Quello degli antichi era veramente sostanzioso, esprimeva sempre e metteva sotto gli occhi per dir così un corpo di ridicolo, e i moderni mettono un’ombra uno spirito un vento un soffio un fumo”, Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri* (1898; reimp., Roma: Newton, 1997), pt. 41.

32 Para la síntesis del debate me baso especialmente en Allan Ingram, *Intricate Laughter in the Sature of Swift and Pope* (Basingstoke: Macmillan, 1986), cap. 1. Véase también Peter Kingsley Elkin, *The Augustan Defence of Satire* (Oxford: Clarendon Press, 1973); Mark Storey, *Poetry and Humour from Cowper to Clough* (London and Basingstoke: Macmillan Press, 1979), cap. 1.

33 “*Sudden glory*, is the passion that maketh those *grimaces* called LAUGHTER; [...] And it is incident most to them, that are conscious of the fewest abilities in themselves; who are forced to keep themselves in their own favour, by observing the imperfections of other men. And therefore much laughter at the defects of others, is a sign of pusillanimity”, Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. J. C. A. Gaskin (1651; reimp., Oxford: Oxford University Press, 1998), 38. Hobbes ya había esgrimido estos argumentos en *The Elements of Law* (1650) pero la cita del *Leviathan* fue la más difundida. Michael Billig sostiene que, en la medida en que estas ideas se insertaban en una explicación más amplia de la psicología humana, es posible hablar de una teoría hobbesiana de la risa, de hecho la mayor de todas las teorías misogelásticas (que odian la risa, según el término acuñado por George Meredith). Véase Michael Billig, *Laughter and Ridicule. Towards a Social Critique of Humour* (London - Thousand Oaks - New Delhi - Singapore: Sage, 2005), 37-38 y 50-56; George Meredith, *An Essay On Comedy and the Uses of the Comic Spirit* (1877; reimp., London: Constable & Company Ltd., 1915), 9.

34 Porter, *Flesh in the Age of Reason*, 130. Sobre Shaftesbury, la cultura de la civilidad y su relación con la melancolía, véase el Capítulo 1.

comportamiento asociado con el placer, que los comentaristas latinos traducían como *urbanitas* y que remitía a un sentido del humor decoroso, ágil y agradable³⁵. Sin embargo, en los escritos de Shaftesbury esta disposición estaba explícitamente relacionada con un ideal de sociabilidad nuevo que evitara el regreso a los excesos de fervor y violencia de las décadas revolucionarias. En su *Letter Concerning Enthusiasm*, decía que “el buen humor no sólo es el mejor seguro contra el entusiasmo, sino el mejor fundamento de la piedad y la religión verdadera”³⁶. Se trataba de una disposición humana que debía pulirse en la interacción libre entre las personas³⁷: “Requiere realmente un estudio serio aprender a templar y regular ese humor que la naturaleza nos ha dado como un remedio más lenitivo contra el vicio, y como un tipo de medicina específica contra la superstición y el delirio melancólico”³⁸.

En cualquier caso, una cosa era el ideal y otra la práctica³⁹. El mismo Shaftesbury denunciaba la hipocresía ridícula de algunos escritores con cara de Jano que de un lado rechazaban con seriedad las burlas y, del otro, las empleaban sin piedad⁴⁰. Richard Steele expresaba una ambigüedad similar en un ensayo donde afirmaba, primero, que “la risa es ciertamente un muy buen contrapeso del *spleen*”⁴¹, pero inmediatamente después citaba a Hobbes para hablar de los abusos contemporáneos de la sátira y de cómo los modernos superan a los antiguos en los versos cómicos, el humor, el

35 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2009), lib. II, 7 (1108a) y IV, 8 (1128 a-b); véase también Burucúa, *Corderos y elefantes*, 130-31. Shaftesbury no plantea la comparación con Aristóteles. Sin embargo, en su ensayo “On the Freedom of Wit and Humour” cita (muy libremente) la parte de la *Retórica* donde Gorgias recomienda refutar la seriedad con la risa y la risa con la seriedad para elogiar el hecho de que temas importantes se traten con la franqueza del humor. Anthony Ashley Cooper 3rd Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, ed. John M. Robertson, vol. 1 (London: Grant Richards, 1900), 52; Aristotle, *The «Art» of Rhetoric*, trad. John Henry Freese (London: William Heinemann, 1926), lib. III, 18, 1419b.

36 “Good-humour is not only the best security against enthusiasm, but the best foundation of piety and true religion”, Shaftesbury, *Characteristics*, 1:17.

37 “All politeness is owing to liberty. We polish one another, and rub off our corners and rough sides by a sort of amicable collision”, *Ibid.*, 1:46.

38 “’Tis in reality a serious study to learn to temper and regulate that humour which nature has given us as a more lenitive remedy against vice, and a kind of specific against superstition and melancholy delusion”, *Ibid.*, 1:85.

39 Para una exploración reciente de la contradicción entre el ideal de civilidad y sensibilidad del siglo XVIII, y la prevalencia de un humor cruel, que se burlaba de la miseria, las deformidades y la violencia hacia las mujeres, véanse Simon Dickie, «Hilarity and Pitilessness in the Mid-Eighteenth Century: English Jestbook Humor», *Eighteenth-Century Studies* 37, n.º 1 (2003): 1-22; Simon Dickie, *Cruelty and Laughter. Forgotten Comic Literature and the Unsentimental Eighteenth Century* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011).

40 “I have known some grave gentlemen undertake to correct an author for defending the use of raillery, who at the same time have upon every turn made use of that weapon [...]. But at present there is nothing so ridiculous as this Janus-face of writers, who with one countenance force a smile, and with another show nothing beside rage and fury. Having entered the lists, and agreed to the fair laws of combat by wit and argument, they have no sooner proved their weapon, than you hear them crying aloud for help, and delivering over to the secular arm”, Shaftesbury, *Characteristics*, 1:46-47.

41 “Laughter is indeed a very good counterpoise to the spleen”, *The Spectator* N.º 249, 15 de diciembre de 1711, Joseph Addison y Richard Steele, *The Spectator*, ed. Alexander Chalmers, vol. 3 (London: J. Johnson et al, 1806), 446.

burlesque y las artes triviales del ridículo: “Encontramos más burla entre los modernos, pero más juicio entre los antiguos”⁴².

La disputa por la forma y la legitimidad de la risa moderna era un componente central de la Batalla de los Libros y otras escaramuzas afines como la controversia de los escenarios y el enfrentamiento de Richard Blackmore con los *wits* de Covent Garden⁴³. Un elemento especialmente polémico eran las características que había adoptado la comedia inglesa desde la reapertura de los teatros en la Restauración⁴⁴. Nestor Ironside, *alter ego* de Steele en el *Guardian*, databa el inicio de la degeneración de la risa en el reinado de Carlos II⁴⁵. Ese humor moderno, escandaloso para muchos, distinguía a los ingleses de los antiguos y de sus vecinos europeos contemporáneos, e incluso tenía que ver con la extensión del *spleen*. Como se vio, para William Temple las condiciones geográficas, climáticas, sociales y políticas de Inglaterra, producían una “variedad” de caracteres en el pueblo que la convertía en la “región del *spleen*” y, al mismo tiempo, explicaba la superioridad de su teatro:

esta vena de nuestro escenario y una mayor variedad de humor en la imagen, [puede entenderse] porque hay una mayor variedad en la vida. Esto puede proceder de la abundancia natural de nuestro suelo, de la irregularidad de nuestro clima, así como de la liviandad de nuestro gobierno y la libertad de profesar opiniones y facciones, que quizás nuestros vecinos tienen pero que se ven forzados a disfrazar⁴⁶.

Richard Blackmore, que tenía una opinión mucho más negativa que Temple de las comedias modernas⁴⁷, coincidía en que, de todas las naciones, “el temperamento de los nativos de Gran Bretaña es el más variado, lo cual procede del *spleen*”, un ingrediente casi exclusivo de la

42 “[...] we exceed them [the Ancients] as much in doggrel, humour, burlesque, and all the trivial arts of ridicule. We meet with more raillery among the moderns, but more good sense among the ancients”, *Ibid.*, 3:449.

43 Al respecto, véanse los capítulos 2 y 3.

44 A mediados del siglo XVIII, Samuel Johnson, aunque reconocía que su época había agregado fuerza y eficacia al arte dramático, se lamentaba de que las tragedias del último siglo estaban contaminadas con bufonías e infamias y recomendaba que, por lo menos, se cuidaran de no provocar risa (*The Rambler*, N.º 125, 28 de mayo de 1751), Samuel Johnson, *The Rambler*, vol. 3 (Edinburgh: Bell & Bradfute, James McClintock and William Blackwood, 1806), 139.

45 “In the jovial Reign of King *Charles* the Second, wherein never did more Wit or more Ribaldry abound, the Fashion of being arch upon all that was Grave, and waggish upon the Ladies, crept into our Seats of Learning upon these Occasions. [...] It is to me amazing, that ever any Man bred up in the Knowledge of Virtue and Humanity, should so far cast off all Shame and Tenderness, as to stand up in the Face of Thousands, and utter such Contumelies as I have read and heard of”, *The Guardian*, N.º 72, 3 de junio de 1713, Steele, Richard, *The Guardian*, 6.ª ed., vol. 1 (London: J. Tonson, 1734), 306.

46 “[...] for this vein of our stage and a greater variety of humour in the picture, because there is a greater variety in life. This may proceed from the native plenty of our soil, the unequalness of our climate, as well as the ease of our government, and the liberty of professing opinions and factions, which perhaps our neighbours may have about them, but are forced to disguise [...]”, Temple, «Of Poetry», 425.

47 En el prefacio de su colección de ensayos, Blackmore aclaraba que su *Essay upon Wit* era una crítica a la comedia por su papel en la corrupción de los modales. Rechazaba el argumento de que esas obras recomendaban la virtud y la decencia, pues no eran un medio adecuado para tal fin. “If general Discourses [...] that only float on the Surface of the Brain and please the Imagination [...] are insignificant, as being incapable to reclaim a dissolute People; can it be thought that our modern Comedies will be more effectual?”, Blackmore, *Essays Upon Several Subjects*, 1716, xlv-xlvi.

constitución de los habitantes de la isla. De ese temperamento “deriva la diversidad de genio y disposición de la cual esta tierra es tan fértil. Nuestros vecinos tienen una mayor pobreza de humor y escasez de originales que nosotros”⁴⁸. En 1761, Tristram Shandy esgrimía un elogio jocosos de la variabilidad climática que ponía a su país por encima de todos en la escritura, la guerra y otras veinte cosas cortes⁴⁹. Hacia fines del siglo, Hugh Blair repetiría argumentos similares con toda seriedad en sus clases de retórica y literatura de la Universidad de Edimburgo para afirmar que, desde la Restauración y debido a la extraordinaria libertad que el gobierno británico garantizaba a sus súbditos, “el humor es, en una gran medida, la provincia peculiar de la nación inglesa”⁵⁰. Incluso en la actualidad, la existencia de un “humor inglés” propio y distintivo tiene un fuerte arraigo en la identidad nacional de la isla que algunos autores vinculan con la relevancia extraordinaria que tiene la risa en su canon literario en comparación con los de otros países europeos⁵¹.

Lo que sigue, por lo tanto, es una incursión en la provincia peculiar y esplenética de los ingleses. Existe una amplia variedad de textos e imágenes cómicos sobre la melancolía. Estudiarlos en su conjunto permite pensarlos no como epifenómenos del pensamiento médico, teológico o filosófico, sino como un modo específico de construcción de conocimiento y representaciones acerca de la melancolía y su relación con lo moderno. Por tal motivo, este capítulo, a diferencia de los anteriores que abordaron problemas generales a partir del análisis detallado de los textos de unos pocos autores, explorará un modo de expresión, el cómico, en un universo de fuentes más amplio y diverso. Además, para evitar el provincialismo que amenaza esta incursión, el *corpus* se extenderá más allá de los límites espacio-temporales del resto de esta tesis, aunque éstos continuarán siendo su centro de gravedad.

El análisis está estructurado a partir de tres categorías: a) la risa de Demócrito, b) la risa de la razón y c) la risa como cura de la melancolía. En seguida se hará evidente que esta clasificación es

48 “[...] the Temper of the Natives of *Britain* is most various, which proceeds from the Spleen, an Ingredient of the Constitution, which is almost peculiar, at least in the Degree of it, to this Island. Hence arises the Diversity of Genius and Disposition, of which this Soil is so very fertile. Our Neighbours have greater Poverty of Humour, and Scarcity of Originals, than we”, Blackmore y Hughes, *The Lay-Monastery*, n.º XXII, p. 134.

49 “[...] as our air blows hot and cold,—wet and dry, ten times a day, we have them in no regular and settled way; [...] then it is, that in writing and in fighting, and twenty other gallant things, we drive all the world before us”, Laurence Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, ed. Ian Campbell Ross (Oxford: Oxford University Press, 2009), 156.

50 “Humour is, in a great measure, the peculiar province of the English nation. The nature of such a free government as ours; and that unrestrained liberty which our manners allow to every man, of living entirely after his own taste, afford full scope to the display of singularity of character, and to the indulgence of humour in all its forms. [...] It was not till the year of the restoration of king Charles II that the licentiousness which was observed, at that period, to infect the court, and the nation in general, seized, in a peculiar manner, upon comedy as its province, and for almost a whole century, retained the possession of it.”, Hugh Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, vol. 2 (Boston: I. Thomas and E.T. Andrews, 1802), 360-61.

51 Véase la nota 4.

imperfecta; la mayoría de los casos combinan aspectos de más de una categoría. Sin embargo, la taxonomía permitirá organizar el abordaje de un conjunto heterogéneo de testimonios. A través de ese estudio se buscará dar cuenta de dos problemas más amplios. En primer lugar, una tensión que habitaba en la cultura de la civilidad entre un impulso moralizante y otro satírico. Al respecto, se explorarán los modos en que la risa de o hacia el melancólico podía subvertir o reforzar un orden político, religioso y moral. En segundo lugar, este capítulo se pregunta por la manera en que las alusiones a lo absurdo o lo ridículo en relación con la melancolía podían emplearse para criticar o, al menos, hacer tolerables los efectos inquietantes de los tiempos modernos.

5.2. La risa de Demócrito

5.2.1. *El médico y el filósofo*

En 1628, la tercera edición de la *Anatomy of Melancholy* incorporó un frontispicio célebre grabado por Christian Le Blon, seguramente bajo la dirección de Robert Burton (Figura 1)⁵². La página estaba dividida en una cuadrícula irregular de cuatro filas y tres columnas que formaban doce recuadros en los cuales se disponían el título de la obra, el pie de imprenta, y diez imágenes alegóricas sobre el contenido del texto. En la siguiente edición (1632), Burton agregó un poema que explicaba el contenido del frontispicio. El recuadro central del panel superior (Figura 2) lleva por título “*Democritus Abderites*” (Demócrito de Abdera) y muestra al filósofo griego sentado sobre una piedra bajo un árbol, con un libro sobre sus piernas, y rodeado de una serie de animales “de los cuales hace anatomía / para la sede de la bilis negra ver”⁵³. Sobre su cabeza, en el cielo, está el símbolo de Saturno (♄). Este recuadro se vincula especialmente con otros dos. El primero de ellos está opuesto a él, en el centro, abajo del título de la obra. Es un retrato de Burton, acompañado de su escudo de armas, que establece su filiación bajo el pseudónimo *Democritus Junior*⁵⁴ (Figura 4). El otro está a la derecha del título: el hipocondríaco (Figura 3). Este personaje también está sentado y

52 Sobre el frontispicio, véanse William R. Mueller, «Robert Burton's Frontispiece», *PMLA* 64, n.º 5 (1949): 1074-88; Burucúa, «La melancolía como temple de ánimo de la modernidad», 130-36; Thomas Rütten, *Demokrit, lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker: eine pseudohippokratische Geschichte* (Leiden: Brill, 1992), 183; Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England*, 154.

53 Dice el poema explicativo: “Old Democritus under a tree, / Sits on a stone with book on knee; / About him hang there many features, / Of cats, dogs, and such-like creatures, / Of which he makes anatomy, / The seat of black choler to see. / Over his head appears the sky, / And Saturn, Lord of melancholy”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 7.

54 En ninguna de las seis ediciones que se publicaron entre 1621 y 1651 aparecía el nombre de Burton. Aunque el texto contiene varias referencias autobiográficas, el retrato y el escudo de armas eran los indicadores más certeros de la persona detrás del pseudónimo. Por cierto, la identificación del escritor como Demócrito Junior fue tal que en el epitafio que él mismo redactó —que fue incorporado al busto que su hermano mandó a construir sobre su tumba en la catedral de Christ Church College, Oxford— usa el pseudónimo y no su propio nombre: “Paucis, Notus, Paucioribus, Ignotus, Hic, Iacet, Democritus, Iunior, Cui, Vitam, Dedit, et, Mortem, Melancholia”.

rodeado de libros, papeles y objetos vinculados con el conocimiento. Su postura corporal es similar a la del filósofo de Abdera: la cabeza inclinada, apoyada sobre su mano derecha. Se trata de algunos de los rasgos de la iconografía de la melancolía que Klibansky, Panofsky y Saxl identificaron en *Melencolia I* de Alberto Dürero⁵⁵, que no eran usados habitualmente para representar al abderita⁵⁶. Pero al mirar más de cerca, hay una diferencia entre los dos recuadros. El hipocondríaco tiene un rictus de tristeza y sus ojos miran hacia abajo a la derecha. Demócrito en cambio, al igual que Burton abajo, mira directo al lector. Además, parece esbozar una ligera sonrisa. ¿De qué se ríe Demócrito?

55 Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 1979, pt. IV, cap. II, esp. 286-289.

56 Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England*, 154; Para representaciones holandesas de Demócrito en el siglo XVII, Lund remite a A. Blankert, «Heraclitus en Democritus: In het bijzonder in de Nederlands kunst van de 17de eeuw», *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek (NKJ) / Netherlands Yearbook for History of Art* 18 (1967): 31-124.

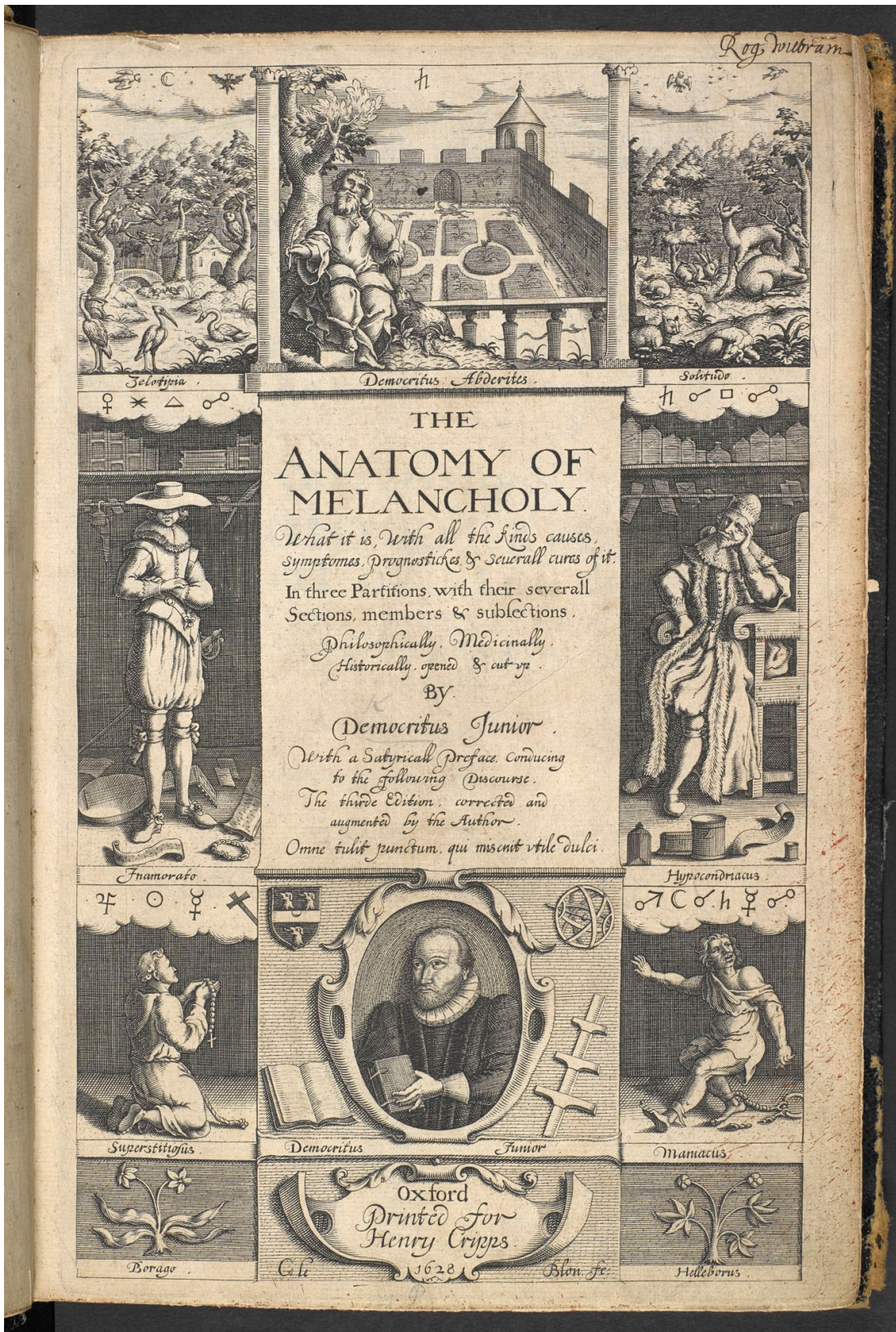


Figura 1: Frontispicio de la tercera edición de la *Anatomy of Melancholy* (1638)



Figura 2: "Democritus Abderites". Detalle del frontispicio de la tercera edición de la *Anatomy of Melancholy* (1638).

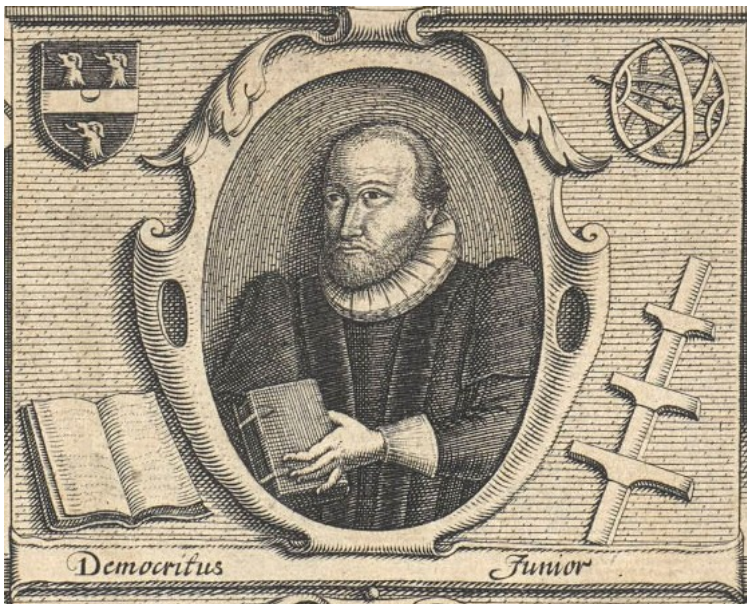


Figura 4: "Democritus Junior". Detalle del frontispicio de la tercera edición de la *Anatomy of Melancholy* (1638).



Figura 3: "Hypochondriacus". Detalle del frontispicio de la tercera edición de la *Anatomy of Melancholy* (1638).

La respuesta a esta pregunta y la explicación de la identificación de Robert Burton con el filósofo de Abdera aparecen en el extenso prefacio satírico de la *Anatomy*: “Democritus Junior to the Reader”⁵⁷.

Heráclito el filósofo, a partir de una meditación seria sobre las vidas de los hombres, se puso a llorar y con lágrimas continuas se lamentó por su miseria, su locura y su estupidez. Demócrito, por otro lado, rompió en carcajadas por lo ridícula que le parecía toda la vida de ellos, y esta pasión irónica lo llevó tan lejos que los ciudadanos de Abdera creyeron que estaba loco y, por lo tanto, enviaron embajadores al médico Hipócrates, para que practicara su arte sobre él. Pero la historia ha sido relatada extensamente por Hipócrates en su Epístola a Damageto⁵⁸.

La “Epístola a Damageto” era el punto culminante de una antigua “novela epistolar” griega que narra el encuentro entre Hipócrates y Demócrito en Abdera, conocida por Burton a través de la traducción latina de Fabio Calvo de 1525. Se trata de once cartas escritas hacia el siglo I e. c. que hoy se agrupan junto con otros textos pseudoepigráficos atribuidos históricamente al médico de Cos pero compuestos en fechas muy posteriores a los que componen el *corpus hippocraticum*⁵⁹. El relato de la reunión entre el médico y el filósofo se convirtió en una coordenada simbólica ineludible para considerar la relación de la risa y la melancolía. Conviene, por lo tanto, sintetizar el argumento brevemente.

La historia se inicia con una carta —la décima del *corpus* pseudoepigráfico— donde los habitantes de Abdera piden a Hipócrates que acuda a visitar a Demócrito, quien parece haber enfermado a causa de su gran sabiduría y, temen, ha perdido la razón. Le cuentan que el sabio está constantemente desvelado, se la pasa investigando y escribiendo, se ríe de todas las cosas, grandes o

57 La mayoría de los estudios sobre la *Anatomy* abordan el prefacio y la figura de Demócrito. Entre ellos, es especialmente relevante para el análisis de la risa la tesis de Philip Holland, quien propone leer toda la obra como una sátira menipea. Holland, «Robert Burton’s “Anatomy of Melancholy”»; véanse también Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, 8-16; Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England*, 152-58; Shirilan, *Robert Burton and the Transformative Powers of Melancholy*, cap. 1. Starobinski se ocupa del caso de la *Anatomy* un tanto al pasar en un bello artículo de un alcance más amplio y con mayor vuelo filosófico, Jean Starobinski, «La risa de Demócrito», en *La tinta de la melancolía* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 131-45. Ralph Lerner incluye a Burton en su estudio sobre la figura del *wise fool*, aunque no agrega mucho a lo ya dicho por otros autores, Ralph Lerner, *Playing the Fool. Subversive Laughter in Troubled Times* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009), cap. 3.

58 “Heraclitus the philosopher, out of a serious meditation of men’s lives, fell a-weeping, and with continual tears bewailed their misery, madness, and folly. Democritus, on the other side, burst out a-laughing, their whole life seemed to him so ridiculous, and he was so far carried with this ironical passion, that the citizens of Abdera took him to be mad, and sent therefore ambassadors to Hippocrates the physician, that he would exercise his skill upon him. But the story is set down at large by Hippocrates, in his Epistle to Damagetus”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 47.

59 Estos escritos fueron incluidos en el noveno volumen de la edición de Émile Littré, Hippocrate, *Oeuvres complètes*, trad. Émile Littré, vol. 9 (Paris: J.-B. Bailliére, 1861). Wesley Smith sostuvo que la producción de estos textos estuvo vinculada con los esfuerzos de distintas escuelas (o sectas) médicas helenísticas por reconstruir la historia de la profesión en Grecia. Los pseudoepigráficos fueron la principal fuente para la construcción de la figura mítica de Hipócrates. Véase Wesley D. Smith, *The Hippocratic Tradition*, 2.^a ed. (1979; reimp., Paris: Bibliothèque Universitaire de Médecine, 2002), 215-22. Para lo que sigue se emplea la edición crítica en inglés del mismo Smith: Hippocrates, *Pseudepigraphic Writings*; véase también Jacques Jouanna, *Hippocrates*, trad. M. B. DeBevoise (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999), 20.

pequeñas, y piensa que la vida no vale nada. En las siguientes cartas, Hipócrates responde a los abderitas y comienza a preparar su viaje. Le escribe a su amigo Dionisio para que cuide de su casa y su esposa (carta 13), le pide a Damageto que le preste una nave (carta 14) y a Crateuas, el herbolario, que le consiga las plantas curativas necesarias, especialmente el eléboro (carta 16). El médico adelanta que, a partir de lo que le dicen, no cree que Demócrito esté loco sino melancólico y describe este estado en términos que recuerdan al *Problema XXX.I* pseudoaristotélico (cartas 12 y 14)⁶⁰. Sin embargo, estas son las únicas cartas donde menciona la melancolía, en las siguientes la pregunta es por la locura (*μανία* [*manía*]) de Demócrito.

Al llegar a Abdera, Hipócrates se dirige directamente a ver a su paciente (carta 17). Lo encuentra en su casa, en la ladera de una colina, sentado bajo un árbol, pálido, demacrado y barbudo. Está rodeado de papiros y cadáveres de animales. Demócrito está escribiendo un tratado sobre la locura. Le cuenta al médico que disecciona a los animales en busca de la naturaleza y la ubicación de la bilis (*χολή* [*kholé*]), pues su superabundancia causa generalmente demencia. Hipócrates lo felicita y dice que desearía tener más tiempo libre para dedicarse a ese tipo de investigaciones. Frente a esto, Demócrito se echa a reír a carcajadas. El médico, perplejo, le pregunta la causa de su risa y si es que acaso no distingue entre el bien y el mal. El filósofo le responde, pero antes advierte que su risa es el mejor cargamento que Hipócrates podrá llevarse de vuelta a Cos como una terapia para él y su patria.

Demócrito se ríe del mundo, de toda la humanidad (*ἄνθρωπον* [*anthropon*]). Acaso por eso su efigie en el frontispicio de la *Anatomy* mira al lector. Mediante numerosos ejemplos, describe la incapacidad de las personas para evitar desperdiciar sus vidas en actividades sin valor, emplear sus sentidos, reconocer sus propios límites o ajustar sus deseos a la realidad. No es, pues, que el filósofo haya perdido la razón y por eso ríe, sino que todo el mundo está loco y la risa parece la única respuesta razonable. Sin embargo, el discurso de Demócrito se vuelve cada vez más pesimista y lo involucra a él mismo, que se reconoce como parte del mal: el cosmos está lleno de misantropía y el hombre mismo es una enfermedad desde su nacimiento. La epístola finaliza de manera un tanto abrupta con la conversión de Hipócrates, quien promete llevar el regalo de la sabiduría y la risa sanadora de vuelta a Cos. Las últimas cuatro cartas son, probablemente, textos más tardíos y corresponden a un mensaje de Demócrito que sintetiza nuevamente lo acontecido (carta 18) y adjunta su tratado sobre la locura (carta 19), junto con la respuesta de Hipócrates (carta 20), quien envía a su vez un escrito sobre el tratamiento con eléboro (carta 21)⁶¹.

60 Sobre este punto, Smith remite a Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique* (Paris: Les Belles Lettres, 1989), 452-77.

61 Sobre la composición de estas cuatro cartas, véase Smith, «Introduction», 30-32. Smith anota que el “tratado” sobre la locura de Demócrito está compuesto a partir de extractos de otros dos textos del *corpus hippocraticum* (*Sobre la*

La circulación de la “novela” hipocrática fue muy amplia y existen estudios exhaustivos de su recepción⁶². Las carcajadas de Demócrito se convirtieron en una referencia recurrente sobre el vínculo entre la risa y la locura⁶³. La melancolía, por su parte, tenía un lugar marginal en el relato original. Quien la convirtió en el elemento central de la historia fue Robert Burton. En la *Anatomy*, no sólo describió a Demócrito como “un viejito cansado, muy melancólico por naturaleza” y “muy dado a la soledad”⁶⁴, sino que además, cuando relató la visita de Hipócrates a Abdera, Burton le hizo decir al filósofo que estaba “ocupado abriendo varias bestias, para encontrar la causa de la locura y la melancolía”⁶⁵. Es decir, agregó esa enfermedad, que no estaba en el texto griego ni en la versión latina que él había leído⁶⁶. A continuación, me interesa detenerme en cuatro aspectos del *topos* de la risa de Demócrito relevantes para la historia de la melancolía: su relación con la figura de Heráclito, su función terapéutica, su papel en la crítica moral y su vínculo con la temporalidad.

La datación de las epístolas pseudohipocráticas hacia el siglo I e. c. las hace aproximadamente contemporáneas de las primeras referencias a otro componente de la figura mítica de Demócrito: la contraposición entre su risa y el llanto de Heráclito de Éfeso. Como señala Salem, estas comparaciones habitualmente favorecían la hilaridad⁶⁷. Así, por ejemplo, Séneca decía que frente a

enfermedad sagrada y Epidemias V) y que quien lo hizo parecía no haber comprendido del todo bien los originales, Hippocrates, *Pseudepigraphic Writings*, 95, n. 1.

- 62 Sobre la “novela epistolar” (*Briefroman*) y su recepción, véanse Rütten, *Demokrit, lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker*; Jean Salem, *La légende de Démocrite* (Paris: Kimé, 1996); Claudia Zatta, «Democritus and Folly: The Two Wise Fools», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 63, n.º 3 (2001): 533-49; Jean Salem, *Les Atomistes de l'Antiquité: Démocrite, Épicure, Lucrèce* (Paris: Flammarion, 2013), cap. 1.8. Vale la pena destacar que, según el relevamiento de Rütten, hasta la traducción completa de las cartas por Wesley Smith en 1990, existieron sólo dos versiones en inglés, únicamente de la epístola a Damageto, publicadas en 1656 y 1736, Rütten, *Demokrit, lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker*, 226.
- 63 En un libro muy erudito, Michael Screech sostuvo que la profunda asociación de la risa con la locura que se observa en las obras de Erasmo y Rabelais se debía, en gran medida, a un cambio de una letra en la edición del *Filebo* de Platón. Mientras que en la traducción latina de Marsilio Ficino y en la edición griega más tardía de Jano Cornario de 1561, la sección 38c decía que el motor de la risa es la ignorancia (*αγνοια*, *agnoia* o *ignorantia* para Ficino), la versión griega que leyeron Erasmo y Rabelais, la de Aldo Manuzio de 1513, decía que la causa era la locura (*ανοια*, *anoia*). Véase Michael Screech, *Laughter at the Foot of the Cross* (1997; reimp., Chicago: The University of Chicago Press, 2015), cap. 17. Es un descubrimiento extraordinario, pero sorprende que el autor no tome en consideración la historia de Demócrito (a quien menciona al pasar hablando de Luciano de Samosata) con respecto a la asociación de la risa con la locura.
- 64 “[...] a little wearish old man, very melancholy by nature [...] and much given to solitariness [...]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 16. Esa descripción le permite a Burton compararse con Demócrito: “[...] I have lived a silent, sedentary, solitary, private life, *mihi et musis* [for my self and my studies] in the university [...]”, *Ibid.*, 17.
- 65 ““busy in cutting up several beasts, to find out the cause of madness and melancholy””, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 48.
- 66 Varios autores registraron esta discrepancia y ofrecieron hipótesis distintas sobre el motivo. Véanse Holland, «Robert Burton’s “Anatomy of Melancholy”», 187; Rütten, *Demokrit, lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker*, 182-83; Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, 13-14; Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England*, 153-54.
- 67 Salem, *Les Atomistes de l'Antiquité*, 117. En las producciones iconográficas de la pareja esa preferencia por la risa estaba a menudo ausente, como puede verse en la Figura 5. También pueden consultarse las representaciones de ambos personajes de seguidores de Caravaggio como Hendrick ter Brugghen o Johannes Moreelse. Agradezco a José Emilio Burucúa por sus referencias al respecto. Sobre la figura mítica de Demócrito en el siglo XVII, véase también Christoph Lüthy, «The Fourfold Democritus on the Stage of Early Modern Science», *Isis* 91, n.º 3 (2000):

los vicios del vulgo era preferible reír imitando a Demócrito que derramar lágrimas como el efesio⁶⁸. Un siglo más tarde, Luciano de Samosata presentaba la risa del abderita como una respuesta adecuada a las lágrimas que, como Heráclito, había vertido el cínico Teágenes ante la inmólación del vanaglorioso Peregrino Proteo⁶⁹. La elección del pseudónimo de Burton deja pocas dudas acerca de cuál era su elección, aunque en alguna parte decía que él observaba el mundo “con una pasión mixta”⁷⁰. En cualquier caso, el parangón presentaba las reacciones posibles ante la contemplación de los vicios y la locura del mundo y, en su ambivalencia, registraba los estados de ánimo a los que podía inclinarse el melancólico. Así, en 1579, el médico Laurent Joubert mencionaba a Demócrito y Heráclito en su célebre tratado de la risa en un capítulo titulado “que algunos melancólicos ríen y otros lloran”⁷¹.

Esto conduce a un segundo elemento relevante de la novela hipocrática: la noción de la risa como cura. Respecto de este punto habrá más para decir en la última parte de este capítulo, pero es preciso mencionar algunos aspectos específicos sobre la circulación del mito de Demócrito. En el relato griego, el tópicó aparece fundamentalmente como expresión de la contraposición de los métodos del filósofo y los del médico: la hilaridad se condice con la *vita contemplativa* de uno y el eléboro con la *vita activa* del otro. Este aspecto confería autoridad a la obra de Burton frente a las objeciones eventuales a que “siendo un teólogo, se haya inmiscuido en la medicina”⁷². Sin embargo, en la modernidad temprana la historia de Demócrito también estimuló la investigación médica sobre las virtudes terapéuticas de la risa. El tratado de Joubert estaba marcado por la figura del abderita, hasta el punto de que incluía una traducción de la epístola de Damageto directo del griego, hecha por Jean Guichard, cuñado del autor y médico del futuro Enrique IV⁷³. Según Bajtín, la novela

443-79.

68 “[...] ut omnia vulgi vitia non invisita nobis, sed ridicula videatur, et Democritum potius imitemur quam Heraclitum: hic enim, quotiens in publicum processerat, flebat, ille ridebat [...]”, Seneca, *De tranquillitate animi. Über die Ausgeglichenheit der Seele*, trad. Heinz Gunermann (Stuttgart: Philip Reclam, 1984), lib. XV, 2. También, en *De Ira*, “Heraclitus quotiens prodierat et tantum circa se male viventium, immo male pereuntium viderat, flebat [...] Democritum contra aiunt numquam sine risu in publico fuisse [...]”, Seneca, «De Ira», en *Moral Essays*, trad. John W. Basore, vol. 1 (London and New York: William Heinemann Ltd. and G. P. Putnam’s Sons, 1928), lib. II, X, 5.

69 Lucian, «The Passing of Peregrinus», en *Lucian*, trad. A. M. Harmon, vol. 5 (London and Cambridge, MA: William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, 1962), sec. 7.

70 Burton dice que, como Diógenes y Demócrito, alguna vez ha salido a caminar y ver el mundo, “not as they did, to scoff or laugh at all, but with a mixed passion”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 19. En otra parte, en cambio, dice “I am of Democritus’ opinion for my part, I hold them worthy to be laughed at [...]”, *Ibid.*, 72.

71 “Que des melancholiques les uns ríent, les autres pleurent”, Laurent Joubert, *Traité du ris contenant son essence, ses causes et merveilles effais, curieusemant recherchés, raisonnés & observés* (Paris: Nicolas Chesneau, 1579), 273; véanse las traducciones modernas Laurent Joubert, *Treatise On Laughter*, ed. Rocher, Gregory de (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1980); Laurent Joubert, *Tratado de la Risa*, trad. Julio Mateo Ballorca (Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2002).

72 “[...] that I, being a divine, have meddled with physic [...]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 34; Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, 10-11.

73 El texto fue publicado con el título “La cause morale du Ris de l’excellant & tres-nommé Democrite, expliquee & temognee par le divin Hippocras, an ses Epitres” en Joubert, *Traité du ris*.

hipocrática habría circulado desde un tiempo antes en la Facultad de Medicina de la Universidad de Montpellier, donde ambos eran profesores. Allí la conoció también François Rabelais, quien debe haber reparado en la imagen grotesca del filósofo rodeado de animales destripados y en las virtudes terapéuticas de la risa⁷⁴. Esto último era una expresión de esa capacidad regeneradora que Bajtín destacó de la hilaridad renacentista. Con Burton, la carcajada sanadora de Demócrito se convertiría en una cura para la melancolía, capaz de ahuyentar la enfermedad igual que el tambor de Zisca lo hacía con los enemigos⁷⁵.

Por último, más allá de las connotaciones médicas, el mensaje del epistolario era eminentemente moral. La risa de Demócrito era una risa filosófica, efecto de la contemplación sublime del mundo⁷⁶ y, en particular, de sus vicios, que combinaba ideas cínicas, epicureas y estoicas⁷⁷. Era un *topos* fructífero para la crítica de las costumbres a través de la inversión: el loco-sabio que denuncia la irracionalidad de los cuerdos. Otro lector de la novela hipocrática, Juan Huarte de San Juan, sintetizaba bien la mirada del abderita cuando decía que “el hombre dende que nace hasta que se muere, no es otra cosa más que una perpetua enfermedad” y “queste mundo no era mas que una casa de locos, cuya vida era una comedia graciosa, representada para hazer reyr a los hombres”⁷⁸. No es la intención rastrear aquí los innumerables avatares del tópico de la locura del mundo en la cultura europea⁷⁹. El ejemplo más notable es, sin dudas, el *Moriae encomium* o *Elogio de la locura* de Desiderio Erasmo. Como es bien conocido, el autor consagró la obra a Tomás Moro mediante un juego de palabras con su apellido y *Moria* (“Locura”), que era quien cantaba su propio elogio. En la dedicatoria, el roterodamense comparaba a Moro con Demócrito pues su ingenio lo hacía disentir en todo con el vulgo⁸⁰. Desde ese punto de partida, todo el *Encomium* puede leerse como una nueva carcajada del abderita.

74 Bakhtin, *Rabelais and His World*, 67-68 y 360-61; véase también Gregory de Rocher, *Rabelais's Laughters and Joubert's Traité Du Ris* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1979).

75 En un pasaje de la *Anatomy*, Burton compara su libro con el tambor que Jan Žižka, un capitán husita del siglo XV, había ordenado confeccionar con su piel luego de su muerte para que su sonido espantara a los enemigos como él mismo lo había hecho en vida. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 38; quien mejor estudió este tema es Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England*, 1-23 y, sobre la risa como cura, 157-58.

76 En tal sentido, es uno de los modelos clásicos para esa vertiente humanista de la risa de la que habló Burucúa, Burucúa, *Corderos y elefantes*, 226-27.

77 Smith, «Introduction», 22; Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, 11-13.

78 Juan Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios para las Ciencias* (Medina del Campo: Christoval Lasso y Francisco García, 1603), 12b y 13b.

79 Burucúa registra una gran cantidad de ejemplos, especialmente en el ámbito italiano, *Corderos y elefantes*, passim. El tópico puede encontrarse también a ambos lados de la delimitación que hace Michel Foucault entre dos tipos de experiencia de la locura, una trágica y otra crítica. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, 48-51.

80 “[...] & omnino in communi mortalium uita Democritum quendam agere. Quanquam tu quidem, ut pro singulari quadam ingenii tui perspicacitate longe lateque a uulgo dissentire soles [...]”, Desiderius Erasmus, *Opera omnia emendatoria et auctiora*, vol. IV (Lugduni-Batauorum (Leiden): Petri Vander, 1703), 401-2. Me sirvo aquí también de la cuidadosa traducción: Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, trad. Martín Ciordia (Buenos Aires: Colihue, 2013).

Este tópico ocupa la mayor parte de “Democritus Junior to the Reader”⁸¹. Burton no mencionaba a Huarte —aunque sería raro que lo desconociera⁸²— pero se refería al mundo de modo similar a él, como “*domicilium insanorum* [una casa de locos]”⁸³. En cambio, sí citaba recurrentemente el *Elogio de la locura y Utopía* en su mirada desde una hipotética montaña a los “tumultos y azares de este mundo tambaleante”⁸⁴. Nuevamente, la melancolía aparecía como una expresión de la locura: “pronto percibirás que todo el mundo está loco, que está melancólico, delira”; “encontrarás que los reinos y las provincias están melancólicos, las ciudades y las familias, todas las criaturas, vegetales, sensibles y racionales, de todos los tipos, sectas, edades, condiciones están desafinadas”⁸⁵. Por supuesto, las fuentes para la contemplación de las costumbres absurdas excedían con creces las epístolas pseudohipocráticas. Burton, al igual que Erasmo, combinaba las referencias clásicas con el tópico de la “vanidad del mundo” expresado en el Eclesiastés y con la admisión de la locura de Pablo en la segunda epístola a los Corintios (2 Co 11: 21)⁸⁶. Más adelante, equiparaba el pecado con la sinrazón apelando al salmista: “insensatos a causa del camino de su rebelión” (Sal. 107: 17)⁸⁷. Demócrito Junior no dudaba en agregar o quitar palabras al texto bíblico para acentuar el tono melancólico, como cuando le hacía decir a Salomón que odiaba la vida porque todo es “tristeza, dolor, vanidad y aflicción de espíritu”⁸⁸.

En la *Anatomy* queda más claro que en la novela hipocrática que del diagnóstico risible de la humanidad no se salva nadie: ni el autor ni el lector. Un loco se ríe de otro loco, sí, pero eso ya no es parte de un espectáculo distante que se contempla desde la cima de una montaña⁸⁹. Burton

81 En la quinta edición de la *Anatomy* (1651), el prefacio ocupa 78 páginas, de las cuales 43 (entre la 17 y la 60) despliegan el tópico de la locura del mundo.

82 Richard Carew había publicado una traducción al inglés del *Examen de Ingenios* en 1594. Además, por entonces circulaban en Inglaterra también ediciones en español, francés e italiano. Según Sumillera, varios contemporáneos de Burton como William Camden o Ben Jonson aludían a Huarte sin citarlo. Rocío G. Sumillera, «Introduction», en *The Examination of Men's Wits*, de Juan Huarte de San Juan, ed. Rocío G. Sumillera, trad. Richard Carew (London: The Modern Humanities Research Association, 2014), 53-67.

83 “nay, what’s the world itself? [...] *domicilium insanorum* [a mad-house] [...]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 64.

84 Burton toma la idea de la epístola de Cipriano de Cartago donde recomendaba a Donato: “supposing himself to be transported to the top of some high mountain, and thence to behold the tumults and chances of this wavering world, he cannot choose but either laugh at, or pity it”, *Ibid.*, 39.

85 “[...] thou shalt soon perceive that all the world is mad, that it is melancholy, dotes; [...] you shall find that kingdoms and provinces are melancholy, cities and families, all creatures, vegetal, sensible, and rational, and all sorts, sects, ages, conditions, are out of tune [...]”, *Ibid.*

86 *Ibid.*, 40-41. Erasmo incorporaba citas igual de libres de estos textos hacia el final del *Elogio* como una reivindicación de una variante excelsa de la locura, Erasmus, *Opera omnia*, IV:490-91; Burucúa, *Corderos y elefantes*, 73.

87 Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 74.

88 “He hated life itself [...] all, as he concludes, is ‘sorrow, grief, vanity, vexation of spirit’”, *Ibid.*, 40. La referencia es a Ec. 2:17, que en la versión King James sólo dice “Therefore I hated life [...]: for all is vanity and vexation of spirit”.

89 “So thou laughest at me, and I at thee, both at a third [...]”, *Ibid.*, 71. El tema de los locos que se ríen el uno del otro (*insanus insanum ridet*) aparecía en el *Elogio*, Erasmus, *Opera omnia*, IV:440. Screech rastrea este tópico hasta una carta de Jerónimo a Asella, véase Screech, *Laughter at the Foot of the Cross*, cap. 18.

advierte con Horacio: “*mutato nomine, de te fabula narratur* [sólo cambia el nombre, la fábula habla de ti]”⁹⁰. Esta apelación directa es consistente con la intención sanadora del texto, con la cura de una enfermedad física y espiritual⁹¹. Los especialistas no se ponen de acuerdo en cuál escuela de filosofía moral prefería Burton y, por supuesto, eso no podrá ser resuelto aquí⁹². Sin embargo, parece claro que la risa de Demócrito Junior no era un artificio retórico, un mero recurso de distanciamiento filosófico, sino también una carcajada saludable y regeneradora capaz de purgar la melancolía del cuerpo y el alma. No era un juego de palabras, sino una mirada hilarante de las cosas. Para Bajtín sería una risa grotesca y no moderna: festiva, ambivalente y, sobre todo, universal, pues nadie quedaba excluido de ella. No se trataba, pues, de la sátira moderna que, en clave hobbesiana, señala los defectos de los otros, pero tampoco era la risa *polite* de Shaftesbury, pues la prosa de Burton desbordaba todo comedimiento (de estilo, de erudición, de temas) y penetraba en las vanidades del mundo más allá de cualquier decoro.

Esto conduce, finalmente, a la relación de la risa de Demócrito con lo moderno. En las epístolas pseudohipocráticas, la contemplación de la locura del mundo se planteaba como un hecho universal. Sin embargo, en otros textos, el *topos* iba acompañado por una reflexión acerca de la temporalidad y el cambio. Este uso, al igual que la comparación retórica entre antiguos y modernos, tenía antecedentes clásicos. Horacio, en una carta donde se interrogaba por los méritos de lo nuevo, decía que “si estuviera en la tierra, Demócrito se reiría” al ver cómo las comedias se habían convertido en un espectáculo vano para los ojos⁹³. Si allí se advertía la mutación histórica, en la modernidad temprana se agregó la percepción de un cambio en la escala de los fenómenos. Así, en el *Elogio de la locura* aparecía en dos ocasiones la idea de que un único Demócrito no era suficiente para reírse de estulticia actual⁹⁴. Burton retomaba estas citas. No se trataba de un cambio en la naturaleza humana, pues los vicios, las enfermedades y los síntomas de la sinrazón permanecen

90 “[...] *mutato nomine, de te fabula narratur* [change but the name, the tale applies to you]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 70. La referencia es a *Ep. I, 1: 69*, Horace, *Satires, Epistles and Ars Poetica*, 8-10.

91 “[...] this being a common infirmity of body and soul, and such a one that hath much need of a spiritual as a corporal cure [...]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 37.

92 Así, por ejemplo, mientras que para Holland la *Anatomy* debe leerse a la luz de las apropiaciones renacentistas del cinismo de Menipo de Gadara, para Gowland y Lund está más cerca de la tradición neoestóica de la consolación de la melancolía, y para Shirilan, en cambio, Burton comparte con Agustín de Hipona una actitud escéptica hacia la posibilidad de reconciliar al estoicismo con la filosofía moral cristiana. Véanse Holland, «Robert Burton’s “Anatomy of Melancholy”», 142-53; Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, 13-15; Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England*, 190-91; Angus Gowland, «Consolations for Melancholy in Renaissance Humanism», *Society and Politics (Societate si Politica)* 6, n.º 1 (febrero de 2012): 10-38.

93 “[...] si foret in terris, rideret Democritus [...]”, *Ep. II, 1: 194*, Horace, *Satires, Epistles and Ars Poetica*, 412. Sobre el uso retórico de este tipo de comparación en autores clásicos y renacentistas, véase Black, «Ancients and Moderns in the Renaissance: Rhetoric and History in Accolti’s Dialogue on the Preeminence of Men of his Own Time».

94 “[...] Stultissima sunt haec, et ad quae ridenda non unus sufficiat Democritus [...]” y “[...] tot enim undique Stultitiae formis abundat, tot in dies novas comminiscitur, ut nec mille Democriti ad tantos risus suffecerint: quamquam illis ipsis Democritis rursus alio Democrito foret opus”, Erasmus, *Opera omnia*, IV:427 y 455.

iguales a pesar de que el mundo cambia todos los días⁹⁵. No obstante, decía que “nunca [hubo] tantos motivos de risa como ahora, nunca tantos tontos y locos”⁹⁶. Estas afirmaciones daban pie a una extensa exposición de las formas específicas de la irracionalidad del presente: la locura religiosa de católicos y puritanos, las guerras omnipresentes y su glorificación, las injusticias cometidas por los poderosos y la inusitada extensión de los vicios y pecados. “En una palabra, ¡el mundo está dado vuelta! ¡*O viveret Democritus!* [¡Si Demócrito viviera de nuevo!]⁹⁷”.

El anatomista no se refería en ningún momento a estos tipos de locura como “modernos”. Sin embargo, había en su texto una reflexión explícita acerca del cambio histórico y de un tiempo nuevo que se caracterizaba por los conflictos religiosos, la guerra, la injusticia y la inmoralidad en general. Estas reflexiones, como ha mostrado Angus Gowland, tenían una serie de referentes empíricos muy concretos vinculados con la Guerra de los Treinta Años y los conflictos religiosos de las décadas de 1620 y 1630 en Inglaterra⁹⁸. Para Demócrito Junior, la melancolía era una “enfermedad epidémica” pero, aunque le dedicaba algunas páginas a las vanidades propias de Inglaterra y Escocia, no consideraba que aquella fuera exclusiva o distintiva de su tierra⁹⁹. Considerar a la melancolía como un mal inglés vinculado con la excepcional modernidad británica implicaba un desplazamiento de sentido. Éste tendría lugar recién después de las transformaciones profundas y violentas que siguieron a la muerte de Burton en 1640.

Este desplazamiento puede advertirse al mirar el uso del tópico del mundo como un manicomio. Unos años antes de la publicación de la *Anatomy*, Thomas Adams había editado un sermón titulado *Mystical Bedlam, or The World of Mad-Men* donde empleaba una variedad de citas bíblicas para mostrar que “hay muy pocas casas de locos y, sin embargo, hay tantos fuera de sus cabales”¹⁰⁰. Sin entrar en un análisis detallado de sus argumentos, el alcance del tópico era el mismo que en Burton y en la paráfrasis de Demócrito hecha por Huarte. A partir de la guerra civil se advierte un cambio de énfasis. En 1642, John Taylor, un propagandista realista, publicó un poema

95 “’Tis not to be denied, the world alters every day [...], as Petrarch observes, we change language, habits, laws, customs, manners, but not vices, not diseases, not the symptoms of folly and madness, they are still the same”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 53. La referencia es a la carta de Petrarca a Giovanni d’Andrea, Francesco Petrarca, *Epistolae de rebus familiaribus et variae*, ed. Giuseppe Fracassetti, vol. 1 (Florentia: Typis Felicis le Monnier, 1859), lib. V, 8, p. 280.

96 “Never so much cause of laughter as now, never so many fools and madmen”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 52.

97 “[...] in a word, the world turned upside downward! *O viveret Democritus!* [would Democritus live again!]", Ibid., 68.

98 Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, cap. 3.

99 “[...] an epidemical disease [...]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 121. En las pp. 87-97 se ocupa del estado melancólico del reino, en buena medida empleando citas de *Utopía* de Moro. El objeto de estas páginas no son tanto los ingleses y los escoceses sino el cuerpo político.

100 “[...] there are so few *Bedlam*-houses, and yet so many out of their wits”, Thomas Adams, *Mystical Bedlam: Or The Vworld of Mad-Men* (London: Clement Knight, 1615), 47.

titulado *Mad Fashions, Od Fashions* donde aparecía la idea de que Inglaterra se había vuelto loca por el puritanismo:

La religión, las costumbres, la vida y las formas de los hombres,
Son muy diferentes de la gente que había entonces,
Por cierto, el rostro y la lengua de Inglaterra son extrañas
Que todo está metamorfoseado, cortado y cambiado,
Pues como en los polos, el mundo está retorcido
Así es esta tierra el Bedlam del mundo¹⁰¹.

Una década más tarde, William Erbery empleó una expresión similar. En 1653, el *seeker* que había sido capellán del New Model Army escribía desilusionado con la forma que había adoptado la república inglesa: “*Si la locura está en el corazón de cada hombre*, Eccles, 9. 3, entonces esta es la *Isla de Gran Bedlam*, y (como un gran hombre de mar dijo cuando escuchó que el Parlamento se disolvió): *vamos, enloquezcamos todos juntos*”¹⁰². En 1704, Ned Ward retomó el tema en un poema satírico llamado *All Men Mad: Or, England a Great Bedlam*. Allí, el polemista tory atacaba la necedad del reino en ocasión de una reciente victoria militar, y ridiculizaba a los whigs, la nobleza y especialmente a la connivencia entre la *low church* y los disidentes¹⁰³. Aunque el texto no hablaba de la melancolía, como se vio en capítulos anteriores, otros autores contemporáneos ya habían comenzado a plantear que Inglaterra era la región del *spleen*.

Para concluir este apartado, es preciso hacer una última mención a la circulación de la figura del abderita en Gran Bretaña. El autor de la *Anatomy* fue el principal y más conocido de los Demócritos ingleses, pero no fue el único. Ya a principios del siglo XVII, Samuel Rowlands había escrito un opúsculo cómico titulado *Democritus, or Doctor Merry-man* donde presentaba un médico que “no hace sino alegrar con algunos cerebros triviales y señala a muchos sus vanidades viles”¹⁰⁴.

101 “Religion, manners, life and shapes of men, / Are much unlike the people that were then, / Nay Englands face and language is estrang'd, / That all is Metamorphis'd, chop'd and chang'd, / For like as on the Poles, the Vvorld is whorl'd / So is this Land the Bedlam of the Vvorld”, John Taylor, *Mad Fashions, Od Fashions, All Out Fashions, or, The Emblems of these Distracted Times* (London: Thomas Banks, 1642), s/n.

102 “*If madness be in the heart of every man*, Eccles, 9.3. then this is the *Island of great Bedlam*, and (as a great man of the Sea said, when he heard of the Parliament dissolved) *Come, let's all be mad together*”, William Erbery, *The Mad Mans Plea: or, A Sober Defence of Captaine Chillintons Church. Shewing the Destruction and Derision Ready to Fall on All the Baptized Churches, not Baptized with Fire, Whose Forms of Religion ShallBbe Made Ridiculous Among Men, When the Power of Righteousness and Glorious Appearance of God in his People Shall Come to the Nation* (London, 1653), 8. Se trataba de un panfleto en contra de la congregación bautista de Edmund Chillenden. Al respecto, véase Hill, *The World Turned Upside Down*, 192-97 y 277-86.

103 Ned Ward, *All Men Mad: Or, England a Great Bedlam* (London, 1704). Sobre Ward, véanse Howard William Troyer, *Ned Ward of Grubstreet. A Study of Sub-Literary London in the Eighteenth Century* (1946; reimp., London: Frank Cass, 1968); G. A. Aitkin, «Ward, Edward (1667–1731)», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), <https://doi.org/10.1093/odnb/9780192683120.013.28682>. El panfleto fue escrito seguramente en ocasión de la celebrada victoria del duque de Marlborough, John Churchill, el 2 de agosto en la batalla de Blenheim, durante la Guerra de Sucesión Española. Véase John Tincey, *Blenheim 1704. The Duke of Marlborough's Masterpiece* (Oxford: Osprey, 2004).

104 “He makes but merry with some shallow braynes, / And sinyles [sic] at many in their knauish vaines”, Samuel Rowlands, *Democritus, or Doctor Merry-man. His Medicines, against Melancholy humours* (London: John Deane, 1607), f. 2. En los años siguientes, Rowlands publicó varios libros del Dr. Merry-man. En el poema inicial de este

Durante los años de la *Commonwealth*, John Crouch, un escritor realista, publicó una serie de *newsbooks*. Había empezado su carrera en 1647 con la edición de una versión falsa del conocido *Mercurius Melancholicus*. Luego, entre abril de 1652 y febrero de 1654 editó el *Mercurius Democritus* que, en junio de 1652, fue complementado con tres números del *Mercurius Heraclitus*: el primero ofrecía noticias, relatos y baladas graciosos, y el segundo, historias melancólicas de asesinatos, robos e incestos¹⁰⁵. Por esos años también, Richard Gaywood representó a Demócrito y Heráclito en un aguafuerte junto con el texto: “Yo me río de este mundo loco / Yo, en cambio, lloro. Los mortales dementes deben hacer una elección tal” (Figura 5)¹⁰⁶. En 1659, otra pluma realista anónima publicó un panfleto titulado *Democritus turned Statesman: or, Twenty Queries between Jest and Earnest, proposed to all true-hearted Englishmen*¹⁰⁷. Finalmente, en 1713, la condesa de Winchelsea Anne Finch —defensora ferviente de la monarquía restaurada— publicó “Democritus and His Neighbours”, un poema que imitaba la fábula XXVI de Jean de La Fontaine. Este relevamiento no es suficientemente exhaustivo para determinar si había, por entonces, alguna relación específica entre la figura de Demócrito y la reivindicación monárquica. Sin embargo, los versos de Finch, como los de La Fontaine, enfatizan un aspecto particular de la novela hipocrática: el triunfo del saber del filósofo solitario sobre la ignorancia del pueblo¹⁰⁸, un “juez recusable”¹⁰⁹ o “una multitud de locos”¹¹⁰.

libro, presentaba al médico como parte de una tríada, junto con Dr. Dyet y Dr. Quiet. Estos nombres venían del poema medieval *Regimen sanitatis Salernitanum*, que tuvo varias ediciones en inglés en el siglo XVI. Burton hacía referencia a los tres doctores en Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 119 [II. 2. VI. 4].

105 Jason McElligot, «John Crouch: A Royalist Journalist in Cromwellian England», *Media History* 10, n.º 3 (1 de diciembre de 2004): 141 y 145.

106 “I laugh at this madd world, But I do weepe/ That brainsick mortals such a coyle shuld keepe”. Según la descripción del Museo Británico, Gaywood copió empleó para esta composición dos figuras provenientes de dos cuadros de Rembrandt (una de un hombre riendo con un gorjal y otra de Judas). Éstas habían sido copiadas en aguafuerte por un discípulo del holandés, Jan van Vliet, de donde las habría tomado Gaywood. «Democritus Heraclitus», *British Museum*, accedido 3 de abril de 2020, https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1510266&partId=1.

107 Anonymous, «Democritus Turned Statesman: Or, Twenty Queries between Jest and Earnest, Proposed to All True-Hearted Englishmen», en *The Harleian Miscellany*, ed. Thomas Osborne, vol. 6 (1659; reimpr., London: Thomas Osborne, 1745), 173-76.

108 “In Vulgar Minds what Errors do arise! / How diff’ring are the Notions, they possess, / From theirs, whom better Sense do’s bless, / Who justly are enroll’d amongst the Learn’d and Wise”, Finch, *Miscellany Poems*, 285.

109 “[...] le peuple est juge recusable”, Jean La Fontaine, *Fables* (Paris: Librairie de L. Hachette et Cie., 1868), 554.

110 “[...] judg’d by a Croud of Fools”, Finch, *Miscellany Poems*, 288. Véase también Starobinski, «La risa de Demócrito», 133.



Figura 5: Richard Gaywood, “Democritus Heraclitus” (1650-1660), aguafuerte, 240 x 323 mm. Museo Británico, Londres. Registro: F,6.158.

5.2.2. “A fool among knaves”

*Este muchacho es tan sabio como para hacerse el tonto
y hacerlo bien exige cierto ingenio;
debe observar el ánimo de quienes burla,
la calidad de las personas y el tiempo,
no, como el halcón, fijarse en cada pluma
que cruza su ojo. Es una práctica
tan laboriosa como el arte de un sabio:
pues la locura que él muestra sabiamente es precisa;
pero los sabios, enloqueciendo, mancillan mucho su ingenio.*

William Shakespeare, *Twelfth Night*, III, 1, 49-57¹¹¹.

Más allá de las referencias explícitas a Demócrito, su figura se convirtió en el arquetipo de un modo particular de la sátira: *playing the fool*, que puede traducirse imperfectamente como “hacerse el tonto”¹¹², representar el papel del necio o el loco, el bufón que se pone una máscara para

111 “This fellow is wise enough to play the fool / And to do that well craves a kind of wit; He must observe their mood on whom he jests, / The quality of persons, and the time; / Not, like the haggard, check at every feather / That comes before his eye. This is a practice, / As full of labour as a wise man’s art: / For folly that he wisely shows is fit; / But wise men, folly-fall’n, quite taint their wit”, Shakespeare, William, *Twelfth Night* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 109-10.

112 “Fool” puede traducirse como “tonto”, pero también como “loco” y “bufón”. Está relacionado con “folly”, “locura” pero en el sentido de “estulticia”, “necedad”, “tontería”, distinta de “madness” que tiene una connotación más

denunciar el absurdo y la sinrazón del mundo y afirmar sin ninguna consideración las verdades más desagradables¹¹³. La *Moria* de Erasmo asumió ese rol y Moro quizás se sintiera un nuevo Demócrito ante el desafío enloquecedor de tener que aplicar la filosofía para guiar a un monarca como Enrique VIII¹¹⁴. Sin embargo, en *Utopía* no había referencias a la melancolía porque esta condición no tenía aún la presencia en la cultura inglesa que, como se vio a lo largo de esta tesis, adquiriría desde fines del siglo XVI.

Del inmenso catálogo de *wise fools*, me referiré sólo a unos pocos ejemplos de melancólicos del canon literario inglés comparables con Demócrito. En las comedias isabelinas, la figura del *malcontent* desempeñó, en ocasiones, el papel de un bufón melancólico en posición para denunciar la necedad del mundo¹¹⁵. Un ejemplo claro era Jaques el melancólico en *As You Like It* de William Shakespeare¹¹⁶. Este personaje tenía connotaciones escatológicas desde su nombre, pues era otra forma de escribir *jakes* o *jax*, que era argot para “letrina”. Su presentación en la obra describía una escena similar a la de Demócrito en su jardín¹¹⁷. Uno de los caballeros de la corte exiliada en el idílico bosque de Arden explicaba la aflicción del “melancólico Jaques”¹¹⁸ ante la usurpación de la naturaleza que significaba su presencia allí.

Hoy mi Señor de Amiens y yo
Lo espiamos mientras estaba acostado
Bajo un roble, cuya antigua raíz sobresale
Sobre el arroyo que ruge a través de este bosque;
A ese lugar un pobre y solitario ciervo,
Que por la puntería del cazador había sido herido,
Llegó a languidecer; [...]”¹¹⁹.

patológica.

113 Starobinski, «La risa de Demócrito», 134.

114 Se recordará que en el diálogo entre Moro y Rafael Hythloday, en el primer libro de *Utopía*, Tomás argumenta a favor de que el filósofo represente un papel acorde al teatro en el que actúa y el otro le contesta que, por ese medio, lo único que puede ocurrir es que al intentar remediar la locura de los demás se vuelva loco uno mismo: “Hac, inquit, arte nihil fieret aliud, quam ne dum aliorum furori mederi studeo, ipse cum illis insaniam”, Thomas More, *The Utopia* (Oxford: Clarendon Press, 1845), 100.

115 Véase el Capítulo 1.

116 Sobre la melancolía en *As You Like It*, véanse especialmente Babb, *The Elizabethan Malady*, passim; Sullivan, *Beyond Melancholy*, 112-20. Para un estudio más extenso sobre la melancolía en las comedias de Shakespeare, véase J. F. Bernard, *Shakespearean Melancholy: Philosophy, Form and the Transformation of Comedy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).

117 Sobre el nombre de Jaques, Sullivan, *Beyond Melancholy*, 112. La autora menciona otras analogías posibles de la anécdota con la que se presenta a Jaques, pero no incluye a Demócrito, *Ibid.*, 116.

118 “melancholy Jaques”, William Shakespeare, *As You Like It*, ed. Louis B. Wright y Virginia A. Lamar (New York: Washington Square Press, 1964), Acto II, Escena I, 28.

119 “Today my Lord of Amiens and myself / Did steal behind him as he lay along / Under an oak, whose antique root peeps out / Upon the brook that brawls along this wood; / To the which place a poor sequestered stag, / That from the hunter’s aim had ta’en a hurt, / Did come to languish [...]”, *Ibid.*, Acto II, Escena I, 31-37.

La imagen del ciervo, que derramaba sus lágrimas en el arroyo, establecía un paralelo con Jaques quien en seguida empezó a moralizar “con mil símiles”¹²⁰. Más adelante, en la escena VII, el personaje aparecía eufórico por haber visto a un loco que lo había hecho reír durante una hora¹²¹. “¡Oh, si yo fuera un loco!”¹²², decía Jaques. Pues al hablar como uno, “la locura del sabio es anatomizada”¹²³. Por eso, le pedía al duque:

Dadme mi disfraz. Dejadme
Decir lo que pienso y de punta a punta
Limpiaré el cuerpo repugnante del mundo infectado
Si ellos reciben pacientemente mi medicina¹²⁴.

La medicina crítica de Jaques aparecía finalmente en uno de sus parlamentos más memorables, donde afirmaba que “todo el mundo es un escenario / y todos los hombres y mujeres sólo actores”¹²⁵.

En el siglo XVIII, el tópico del *wise fool* aparecía en las obras de dos de los mayores satiristas británicos y responsables de la persistencia (o refundación) del grotesco: Jonathan Swift y Laurence Sterne. En su “Digresión acerca del origen, uso y mejoramiento de la locura en una república”, en *A Tale of a Tub* (1701), el deán de Dublín reivindicaba “el estado tranquilo y sereno de ser un loco entre canallas”¹²⁶. Swift puede ser considerado un nuevo Demócrito¹²⁷. Sus obras, especialmente las más tardías, exhiben una amargura y una misantropía que Louis L. Bredvold denominó “la tristeza de los escritores satíricos Tories”¹²⁸. No era una desesperación religiosa ni un *spleen* impostado, sino una mirada pesimista hacia el género humano¹²⁹. La depravación que percibía Swift no era atemporal, sino que era una degradación progresiva e ineluctable que sobrevenía con el devenir histórico: la corrupción de los modernos¹³⁰. Esta concepción de la especie y su época no lo conducía a una contemplación pasiva, sino que lo impelía a escribir. Como le dijo en una carta a John

120 “Duke S. But what said Jaques? / Did he not moralize this spectacle? / I. Lord. O, yes, into a thousand similes”, *Ibid.*, Acto II, Escena I, 46-48.

121 “My lungs began to crow like chanticleer / That fools should be so deep contemplative; / And I did laugh sans intermission / An hour by his dial. O noble fool!” *Ibid.*, Acto II, Escena VII, 31-34.

122 “Oh that I were a fool!” *Ibid.*, Acto II, Escena VII, 43.

123 “The wise man’s folly is anatomized”, *Ibid.*, Acto II, Escena VII, 58.

124 “Invest me in my motley. Give me leave / To speake my mind, and I will through and through / Cleanse the foul body of the infected world, / If they will patiently receive my medicine”, *Ibid.*, Acto II, Escena VII, 60-63.

125 “All the world’s a stage / And all the men and women merely players”, *Ibid.*, Acto II, Escena VII, 149-150.

126 “[...] the serene peaceful state of being a fool among knaves”, Swift, «A Tale of a Tub», 2008, 145.

127 Para un análisis más detallado sobre la locura y la melancolía en Swift, véanse Michael V. DePorte, *Nightmares and Hobbyhorses. Swift, Sterne, and Augustan Ideas of Madness* (San Marino: The Huntington Library, 1974), cap. 2; Gattinoni, «Melancólicos sobre los hombros de gigantes», cap. 4.

128 Louis I. Bredvold, «The Gloom of the Tory Satirists», en *Pope And His Contemporaries. Essay Presented to George Sherburn*, ed. James L. Clifford y Louis A. Landa (Oxford: Clarendon Press, 1949), 1-19.

129 Algunos estudios psicoanalíticos quisieron explicar esta mirada de Swift de manera poco convincente haciendo hincapié sobre todo en la infancia de Swift, su relación con las mujeres, la enfermedad de Ménière que sufrió toda su vida y el diagnóstico de insania que recibió poco antes de morir. Para una revisión crítica de estos trabajos, véase Hermann J. Real y Heinz J. Vienken, «Psychoanalytic Criticism and Swift: The History of a Failure», *Eighteenth-Century Ireland* 1 (1986): 127-41.

Arbuthnot: “nunca podría ver a la gente volverse loca sin decirle y advertirle suficientemente”¹³¹. Esa visión de la humanidad estaba en la base de un tipo de sátira que no buscaba reclutar al lector en una “conspiración de los sensatos contra los malos”, sino inculparlo junto con el mismo autor “en un diagnóstico de infamia universal”¹³². Ya lo había advertido Burton: *de te fabula narratur*.

Swift representaba a menudo el papel de loco poniéndose las máscaras de sus distintos personajes y, a través de ellos, develaba la sinrazón de los demás. Tal es el caso de algunas de sus figuras más célebres, como el ingenuo (*gullible*) Lemuel Gulliver o el escritor de *A Modest Proposal*. Sin embargo, en algunas ocasiones, la máscara se rompía, la distancia con el objeto parodiado se disolvía y el personaje perdía verdaderamente la razón. *The Legion Club* (1736), uno de sus últimos poemas, narra una visita al Parlamento de Dublín como si fuera una mezcla del Hades de *La Eneida* y el Bedlam de Londres. El poeta ingresaba acompañado por “Clío, quien había sido tan lista / de ponerse el disfraz de un loco”¹³³, pero en seguida, ante la presencia espantosa de los trescientos legisladores que allí moraban,

Clío, sofocada con el olor,
En *spleen* y vapores cayó
Por los humos estigios que volaron,
De esa nefasta e infecciosa pandilla¹³⁴.

El disfraz bufonesco no lograba salvar a la musa de la historia del *spleen* que le provocaron los humos infectos de la corrupción política. Swift podría haber descrito a los diputados irlandeses como esplenéticos —algo que, como se verá en la sección siguiente, hizo con muchos otros adversarios—, pero no hubiera sido tan eficaz para transmitir la degradación absoluta como hacer perder la razón a la divinidad que conocía todas las glorias pasadas.

Otro ejemplo mejor conocido es el regreso de Gulliver a su hogar. El héroe no llevaba otra máscara que su epónima ingenuidad, la cual le permitía ridiculizar la vanidad de su tierra natal a través de su mirada asombrada de las costumbres extraordinarias de los reinos que visitaba. Por momentos, esas experiencias le producían una alienación extrema, como luego de su estancia entre

130 Rogelio Claudio Paredes, *Pasaporte a la utopía. Literatura, individuo y modernidad en Europa (1680-1780)* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2004), 61.

131 “[...] I could never let people run mad without telling and warning them sufficiently”, Swift a John Arbuthnot, 22 de julio de 1714, Jonathan Swift, *The Correspondence Of Jonathan Swift, D. D.*, ed. Francis Elrington Ball, vol. II (London: G. Bell and Sons, 1911), 190-91. La frase hace referencia al papel de Arbuthnot en la Corte en un período de fuertes intrigas, no obstante, es una buena descripción de la intención de muchos de los escritos de Swift. Bredvold, «The Gloom of the Tory Satirists», 6.

132 Claude Julien Rawson, *Swift's Angers* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 9.

133 “Clio, who had been so wise / To put on a fool's disguise”, Jonathan Swift, «A Character, Panegyric, and Description of the Legion Club», en *Major Works*, ed. Angus Ross y David Woolley (Oxford: Oxford University Press, 2008), 558.

134 “Clio, stifled with the smell / Into spleen and vapours fell, / By the Stygian steams that flew, / From the dire infectious crew”, *Ibid.*, 559.

los gigantes de Brobdingnag, cuando los ingleses que lo rescataron lo creyeron demente porque había perdido la noción del tamaño y la fuerza humanos¹³⁵. No obstante, era al final del último viaje que esa enajenación se volvía irreversible y se manifestaba con rasgos melancólicos. Cuando se enteró de que sería desterrado del país de los Houyhnhnms, Gulliver dijo: “me atacó la mayor aflicción y desesperanza frente al discurso de mi amo, y siendo incapaz de soportar las agonías en las que estaba, me desmayé a sus pies”¹³⁶. Lo mismo le sucedió cuando regresó a su hogar y lo besó su esposa, “estando desacostumbrado después de tantos años al contacto de un animal tan odioso”¹³⁷. Nuevamente, allí, la conclusión de cuatro viajes observando la degradación humana en el espejo invertido de los otros, era una crisis melancólica que terminaba aislando al protagonista de sus congéneres.

La otra obra del siglo XVIII en la cual es preciso detenerse es *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* de Laurence Sterne. Esta novela debía mucho a *A Tale of a Tub* —de donde tomaba, por ejemplo, la parodia de las digresiones—, a *Gargantúa y Pantagruel* —a las cuales citaba en varias oportunidades— y a la *Anatomy of Melancholy* que, junto con la *Cyclopædia* de Ephraim Chambers, era una de sus principales fuentes de información erudita. Pero también estaba emparentada con otra figura arquetípica de la locura que revela la sinrazón: Don Quijote. Varios personajes de la novela tienen características explícitamente quijotescas. Tal es el caso especialmente de Walter y Toby Shandy, padre y tío, respectivamente, del narrador, Tristram. Así como el manchego tenía sus historias de caballería, los Shandy tenían sus *hobby-horses*: aficiones o manías que daban sentido a sus vidas y les permitían sobrellevar los pesares de la existencia. Para Walter eran los sistemas filosóficos y sus teorías intrincadas acerca de los nombres y las narices; para Toby, las fortificaciones militares y las técnicas de asedio que ensayaba con el cabo Trim con maquetas en su cancha de bolos.

En su estudio sobre la locura en *Tristram Shandy*, Michael DePorte sostiene que el *shandeísmo*, un término que aparece en la misma novela, era una forma de necedad benigna y saludable¹³⁸. Frente al diagnóstico de la irracionalidad del mundo, “seguramente es mejor que un

135 Swift, *Gulliver's Travels*, 132.

136 “I was struck with the utmost Grief and Despair at my Master's Discourse; and being unable to support the Agonies I was under, I fell into a Swoon at his Feet”, *Ibid.*, 262.

137 “[...] my Wife took me in her Arms, and kissed me; at which, having not been used to the Touch of that odious Animal for so many Years, I fell in a Swoon for almost an Hour”, *Ibid.*, 271.

138 Véase DePorte, *Nightmares and Hobbyhorses*, cap. III y IV. El autor toma la idea de la novela misma: “True *Shandeism*, think what you will against it, opens the heart and lungs, and like all those affections which partake of its nature, it forces the blood and other vital fluids of the body to run freely thro' its channels, and makes the wheel of life run long and chearfully round”, Sterne, *Tristram Shandy*, vol. IV, XXXII. También cita una carta de Sterne de junio de 1761, donde le decía a John Hall-Stevenson: “I have been here but a few [days], to satisfy me I have not managed my miseries like a wise man—and if God, for my consolation under them, had not poured forth the spirit of *Shandeism* into me, which will not suffer me to think two moments upon any grave subject, I would else, just now lay down and die—die—[...]”, Laurence Sterne, *Letters of Laurence Sterne* (Oxford: Clarendon Press, 1935),

hombre esté loco por algo inofensivo como las fortificaciones de juguete o las narices, que estar loco de orgullo, o codicia, o lujuria”¹³⁹. De allí la relevancia de los *hobby-horses* de Walter y Toby. El autor cita a Richard Blackmore quien decía que la melancolía se distinguía de la hipocondría porque implicaba la fijación obstinada del pensamiento en un objeto triste¹⁴⁰. Según DePorte, eso es lo que hacía que, por ejemplo, para el tío Toby, cualquier palabra que pudiera tener alguna connotación militar lo condujera indefectiblemente a su obsesión por las murallas, bastiones, puentes y empalizadas. Sin embargo, lo que diferencia a los *hobby-horses* de la fijación melancólica de la que hablaba Blackmore es que para Walter y Toby sus objetos no eran tristes.

Tristram, en cambio, es un personaje esplenético¹⁴¹. También es una figura grotesca: frente a su padre que es pura mente, él es puro cuerpo¹⁴². Las circunstancias desafortunadas de su concepción (la pregunta inoportuna de su madre, en pleno acto, de si Walter le había dado cuerda al reloj) hicieron que se dispersaran los espíritus animales que debían escoltar a su homúnculo (espermatozoide) y lo predispusieron al *spleen*.

mi caballerito llegó miserablemente agotado al final de su camino;—su fuerza muscular y virilidad reducidas a un hilo;—sus propios espíritus animales indescriptiblemente confundidos, —y en ese estado triste y desordenado de los nervios, cayó presa de sustos repentinos o de una serie de sueños y fantasías melancólicos por nueve largos, largos meses¹⁴³.

A eso se sumó después el incidente fatídico de su nombre, que según la teoría de Walter Shandy imprimía una inclinación irresistible en el carácter y la conducta de las personas. El apuro del párroco y el olvido de la criada resultaron en que el niño fuera bautizado Tristram, “¡sonido melancólico y disílabo!”¹⁴⁴, en vez de Trismegisto como quería su padre. Esos comienzos aciagos llevarían al protagonista, en el volumen VII, a una carrera contra la muerte por Francia, a lo largo de la cual haría varias referencias a su malestar¹⁴⁵. El viaje también le permitiría hacer una observación

139.

139 DePorte, *Nightmares and Hobbyhorses*, 117. El diagnóstico aparece, por ejemplo, cuando Tristram afirma: “What a jovial and merry world would this be, may it please your worships, but for that inextricable labyrinth of debts, cares, woes, want, grief, discontent, melancholy, large jointures, impositions, and lies!”, Sterne, *Tristram Shandy*, vol. VI, XIV.

140 Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 155-56; DePorte, *Nightmares and Hobbyhorses*, 115.

141 Véase Kuhn, *The Demon of Noontide*, 133-34.

142 Eagleton, *Humour*, 23.

143 “[...] my little gentleman had got to his journey’s end miserably spent;—his muscular strength and virility worn down to a thread;—his own animal spirits ruffled beyond description,—and that in this sad disordered state of nerves, he had laid down a prey to sudden starts, or a series of melancholy dreams and fancies, for nine long, long months together”, Sterne, *Tristram Shandy*, vol. I, II.

144 “Melancholy dissyllable of sound!”, *Ibid.*, vol. I, XIX.

145 “I am sick as a horse [...] what a brain!—upside down!—[...] the blood, and the lymph, and the nervous juices, with the fix’d and volatile salts, are all jumbled into one mass [...]”, *Ibid.*, vol. VII, II. En otro pasaje, afirma que le gustaría morir en una posada y no en su casa porque ver a sus amigos en ese momento “will so crucify my soul, that I shall die of a distemper which my physician is not aware of [...]”, *Ibid.*, VII, XII.

sobre el carácter de los franceses que quizás incluyera una referencia velada al mal inglés¹⁴⁶. Al final de un capítulo, Tristram señalaba que “los franceses tienen un modo *alegre* de tratar cualquier cosa que sea Grande”¹⁴⁷ y, al comienzo del siguiente, decía que “al mencionar la palabra *alegre* (como al final del último capítulo) se le viene a uno (*i.e.* un autor) a la mente la palabra *spleen*”¹⁴⁸. Luego de una explicación acerca de la necesidad de mantener las palabras opuestas juntas para favorecer el buen entendimiento entre ellas, como entre los políticos, decidía poner en el medio de la página: “SPLEEN”¹⁴⁹. El pasaje es enigmático, pero el hecho de que luego de definir el carácter de los franceses —la nación por antonomasia con la que se medían los británicos en el siglo XVIII— Sterne incluyera esa palabra en mayúsculas en el centro del texto seguramente estuviera destinado a hacer pensar a sus lectores en el mal inglés¹⁵⁰.

Finalmente, esta centralidad del *spleen* —en la vida de Tristram y en la de toda la nación— justifica plenamente un pasaje donde se afirma la acción terapéutica del *shandeísmo* y se advierte la deuda de Sterne con Demócrito Junior:

Si [mi libro] está escrito contra algo —está escrito, si le place a sus señorías, contra el *spleen*; para que, mediante una más frecuente y más convulsiva elevación y depresión del diafragma, y las sacudidas de los músculos intercostales y abdominales en la risa, expulsen los súbditos de su majestad la bilis y otros líquidos amargos de la vesícula, el hígado y las mollejas, con todas las pasiones perjudiciales que les pertenecen, por el duodeno¹⁵¹.

El esplenético Tristram, como Demócrito —con quien se identificaba al pasar¹⁵²—, ofrecía su carcajada al mundo como una forma de mostrar sus vanidades, pero también de expurgar esa forma de la sinrazón típicamente inglesa que parecía ser el *spleen*.

146 Otra referencia puede encontrarse cuando Tristram se refiere a cómo lidiaba su padre con sus aflicciones: “My father managed his affliction otherwise; and indeed differently from most men either ancient or modern; for he neither wept it away, as the *Hebrews* and the *Romans*—or slept it off, as the *Laplanders*—or hang’d it, as the *English*, or drowned it, as the *Germans* [...]”, Sterne, *Tristram Shandy*, vol. V, III.

147 “The French have a *gay* way of treating every thing that is Great [...]”, *Ibid.*, vol. VII, XVIII. La mayúscula en el adjetivo “Great” podría ser una primera pista.

148 “In mentioning the word *gay* (as in the close of the last chapter) it puts one (*i.e.* an author) in mind of the word *spleen*”, *Ibid.*, vol. VII, XIX.

149 Hay también aquí una ambigüedad en el sentido de *spleen* que también puede querer decir rencor. Luego de poner esta palabra, Tristram dice: “This, upon leaving Chantilly, I declared to be the best principle in the world to travel speedily upon”, *Ibid.* Eso es una referencia a un capítulo anterior donde decía “[I] saw every thing at Chantilly in spite [...] ’tis the best principle in the world to travel speedily upon”, *Ibid.*, VII, XVI.

150 Sobre la relevancia del modelo francés en la autopercepción de los británicos, véase Colley, *Britons*.

151 “If [my book] ’tis wrote against any thing,—’tis wrote, an’ please your worships, against the spleen; in order, by a more frequent and a more convulsive elevation and depression of the diaphragm, and the succussions of the intercostal and abdominal muscles in laughter, to drive the *gall* and other *bitter juices* from the gall bladder, liver, and sweet-bread of his majesty’s subjects, with all the inimicitious passions which belong to them, down into their duodenum”, Sterne, *Tristram Shandy*, vol. IV, XXII.

152 En su paso por Calais, Tristram decía: “was not Democritus, who laughed ten times more than I—town-clerk of *Abdera*? and was not (I forget his name) who had more discretion than us both, town-clerk of *Ephesus*?”, *Ibid.*, vol. VII, IV. Por si el tono general de la obra no lo dejara claro, la elisión del nombre de Heráclito evidencia la postura de Sterne.

5.3. La risa de la razón

Existe otro tipo de risa más afín a la definición de Hobbes, la del cuerdo que se burla del delirante y, al hacerlo, pone una distancia, se excluye del objeto de sátira. Es la risa de la razón. A continuación se abordan dos formas vinculadas estrechamente con la melancolía: la tradición de ridiculización del entusiasmo y el uso cómico del *spleen* para criticar las costumbres de la sociedad británica.

5.3.1. *Etéreos y flatulentos: la ridiculización del entusiasmo*

En la sección VIII de *A Tale of a Tub*, Swift presentaba a la secta de los eólicos, la cual sostenía que “la causa original de todas las cosas es el viento”¹⁵³. Fundada por Jack, esta facción representaba a los disidentes religiosos en general y a “todos los pretendientes a cualquier tipo de inspiración”¹⁵⁴, incluidos los ocultistas y los filósofos naturales que proponían sistemas generales. Eran entusiastas.

En capítulos anteriores se abordaron las dimensiones médica, teológica y etimológica del concepto de entusiasmo pero, al tratarse de una noción eminentemente polémica, su sentido es incomprendible sin atender a su aspecto cómico. Como mostró Clarence Webster, tanto *A Tale of a Tub* como la epístola que lo acompañaba, *A Discourse Concerning the Mechanical Operation of the Spirit*, estaban fuertemente marcadas por la literatura teológica y satírica anti-puritana y anti-entusiasta del siglo XVII¹⁵⁵. Otro tanto se puede decir sobre *Gulliver's Travels*. La mayoría de los escritos de aquella tradición atribuía las manifestaciones extravagantes del fervor religioso a la hipocresía de los líderes o la estupidez de sus seguidores, pero un núcleo específico de textos polémicos inspirados en Burton las explicaban como un efecto natural de la melancolía hipocondríaca¹⁵⁶. Al respecto, Webster se refirió al desarrollo de un “tema eólico” en las sátiras del entusiasmo que consistía en ridiculizar la inspiración mediante la exploración de las connotaciones cómicas —generalmente escatológicas— de la acción del aire (*spiritus*) en los cuerpos de los

153 “[...] the original cause of all things to be *wind*”, Swift, «A Tale of a Tub», 2008, 133.

154 “[...] all pretenders to inspiration whatsoever”, Ibid.

155 Clarence M. Webster, «Swift's Tale of a Tub Compared with Earlier Satires of the Puritans», *PMLA* 47, n.º 1 (1932): 171-78; Clarence M. Webster, «Swift and Some Earlier Satirists of Puritan Enthusiasm», *PMLA* 48, n.º 4 (1933): 1141-53; Clarence M. Webster, «The Satiric Background of the Attack on the Puritans in Swift's A Tale of a Tub», *PMLA* 50, n.º 1 (1935): 210-23; Esta perspectiva fue profundizada por Harth, *Swift and Anglican Rationalism*; Canavan, «Robert Burton, Jonathan Swift, and the Tradition of Anti-Puritan Invective»; John F. Sena, «Melancholic Madness and the Puritans», *Harvard Theological Review* 66, n.º 3 (1973): 293-309; DePorte, *Nightmares and Hobbyhorses*; Véase también J. R. Crider, «Dissenting Sex: Swift's "History of Fanaticism"», *Studies in English Literature, 1500-1900* 18, n.º 3 (1978): 491-508; Tim Thornton, *Prophecy, Politics and the People in Early Modern England* (Woodbridge: The Boydell Press, 2006), 99-102.

156 Véase el Capítulo 1.

entusiastas, como las flatulencias que los movilizaban o el contenido etéreo de sus profecías¹⁵⁷. Un repaso por algunos ejemplos de la tradición de ridiculización del entusiasmo permitirá ver el desarrollo de este tema como una de las formas de la risa de la razón.

Los elementos del tema eólico ya estaban presentes en el *Enthusiasmus Triumphatus* (1656) de Henry More:

El Espíritu, pues, que mueve al *Entusiasta* de manera tan maravillosa, no es nada más que la *Flatulencia* propia de la complejión *Melancólica*, que se eleva desde el humor *Hipocondríaco* a partir de un calor ocasional, como el *Viento* de una *Eolípila* puesta al fuego. Cuyo humo se monta en la cabeza, siendo primero puesto en movimiento y animado y, de alguna manera, refinado por el calor del corazón, llena la mente con varias imaginaciones, y tanto acelera y aumenta la *Invención* que hace al *Entusiasta* admirablemente *desenvuelto* y *elocuente*, estando él como embriagado por un vino nuevo, traído de su propia bodega que se encuentra en la parte más baja de su cuerpo [...]¹⁵⁸.

El hecho de que More estuviera ofreciendo una explicación —a su criterio— científica del fenómeno no mitigaba el efecto cómico grotesco de llamar “flatulencia” al espíritu que inspiraba a los fanáticos ni el de achacarles una ebriedad procedente de la parte baja del cuerpo. En otra parte, el platónico de Cambridge se refería al peligro que entrañaba que un entusiasta convenciera a otros prosélitos con sus delirios. Para ello recurría a un símil sobre la iluminación del Espíritu que era, prácticamente, un paso de comedia física o *splapstick*:

[...] mientras ellos [los entusiastas] con su ridícula retórica disuaden a los hombres de usar sus facultades racionales bajo el pretexto de esperar una luz más alta y gloriosa, se comportan tan locamente, en mi opinión, como si a una compañía de hombres viajando de noche con teas, antorchas y faroles, un furioso orador entre ellos, mediante sus maravillosos esfuerzos de elocuencia, los engañara para malinterpretar su situación actual, comparándola con el dulce y alegre esplendor del día, para causar que, mediante la impaciencia y la indignación, golpeen sus teas y antorchas, y rompan en pedazos sus faroles contra el piso, y elijan caminar en la oscuridad, con el peligro de golpear sus narices contra el próximo árbol que encuentren y caerse en la próxima zanja, en vez de continuar usando esas convenientes luces que habían preparado en su estado de ánimo sobrio para la seguridad de su viaje.¹⁵⁹

157 Webster, «Swift's Tale of a Tub Compared with Earlier Satires of the Puritans», 175. La atención al aire tiene que ver con la etimología de entusiasmo. Al respecto, véase el Glosario crítico.

158 “The Spirit then, that wings the *Enthusiast* in such a wonderful manner, is nothing else but that *Flatulency* which is in the *Melancholy* complexion, and rises out of the *Hypochondriacal* humour upon some occasional heat, as *Winde* out an *Æolipila* applied to the fire. Which fume mounting into the Head, being first actuated and spirited and somewhat refined by the warmth of the Heart, fills the Mind with variety of *Imaginations*, and so quickens and enlarges *Invention*, that it makes the *Enthusiast* to admiration *fluent* and *eloquent*, he being as it were drunk with new wine drawn from that Cellar of his own which lies in the lowest region of his Body [...]”, More, «*Enthusiasmus Triumphatus*», 12. La comparación de la melancolía con el vino es probablemente de origen platónico (Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 1979, 34.), pero aparece también en el *Problema XXX* atribuido a Aristóteles, donde se plantea que ambas sustancias, a diferencia de otras como la miel o la leche, comparten la propiedad de generar efectos sobre la mente y el espíritu. Por otra parte, Sigmund Freud recurriría a la misma analogía en su célebre «Duelo y melancolía».

159 “[...] and while they would by their wilde Rhetorick disswade men from the use of their Rational faculties under pretence of expectation of an higher and more glorious Light, do as madly, in my mind, as if, a company of men travailing by night with links, torches and lanthorns, some furious Orator amongst them should by his wonderful strains of Eloquence so befool them into a misconceit of their present condition, comparing of it with the sweet and

No sería del todo exagerado ver en este pasaje de un estudioso de Platón como era More una alusión al chiste que contaba Sócrates en el *Teeteto* sobre Tales de Mileto, quien cayó a un pozo por ir distraído mirando las estrellas y recibió las burlas de una joven esclava tracia¹⁶⁰. Swift empleó el mismo recurso para parodiar a los entusiastas en, al menos, tres ocasiones. En *The Mechanical Operation of the Spirit*, añadió una connotación sexual a la fábula al hablar de “aquel filósofo quien, mientras sus pensamientos y sus ojos estaban fijos en las *constelaciones*, se vio seducido por sus *partes inferiores* hacia una *zanja*”¹⁶¹. Jack, en *A Tale of a Tub*, caminaba con los ojos cerrados y, si se golpeaba la cabeza contra un poste, lo consideraba una disposición supralapsariana de la Providencia: “ha sido ordenado [...] algunos días antes de la Creación que mi nariz y este mismísimo poste tuvieran un reencuentro [...]”¹⁶². Finalmente, los habitantes de la isla voladora de Laputa deambulaban “tan absortos en grandes especulaciones” que debían caminar acompañados por sirvientes pues estaban “en peligro manifiesto de caer en cada precipicio, y de golpear [sus] cabeza[s] contra cada poste”¹⁶³.

La ridiculización de los entusiastas como locos que había comenzado en tiempos de la *Commonwealth* se profundizó luego de la Restauración. En 1660, un panfleto realista llamado *Bibliotheca Fanatica: Or, The Fanatick Library* presentaba un hilarante listado de libros “presentados al Colegio de Bedlam”¹⁶⁴. Sin embargo, la sátira del puritanismo más relevante de ese

cheerful splendor of the day, as thereby to cause them, through impatience and indignation, to beat out their links and torches, and break a-pieces their lanthorns against the ground, and so chuse rather to foot it in the dark with hazard of knocking their noses against the next Tree they meet, and tumbling into the next ditch, then to continue the use of those convenient lights that they had in their sober temper prepared for the safety of their journey”, More, «Enthusiasmus Triumphatus», 38.

160 Plato, *Theaetetus*, *Sophist* (London - New York: William Heinemann Ltd. and G. P. Putnam's Sons, 1921), sec. 174a y b. La historia, sin aludir a Tales, aparecía en la fábula XL de Esopo, Esopo y Babrio, *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*, trad. P. Bádenas de la Peña y J. López Facal (Madrid: Gredos, 1985), 60-61. Véase Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, trad. Teresa Rocha y Isidoro Reguera (Valencia: Pre-Textos, 2000).

161 “[...] that philosopher who, while his thoughts and eyes were fixed uopn the *constellations*, found himself seduced by his *lower parts* into a *ditch*”, Swift, «The Mechanical Operation of the Spirit», 180. Quizás Swift tomara la anécdota de Esopo antes que de Platón. Claude Rawson compara este fragmento con una carta que Jonathan le envió a su primo Thomas Swift el 3 de mayo de 1692, donde le decía: “to enter upon causes of Philosophy is what I protest I will rather dy in a ditch than go about”, Claude Julien Rawson, *Swift's Angers* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 11.

162 “[...] would shut his eyes as he walked along the streets, and if he happened to bounce his head against a post [...]”, “[...] ‘it was ordained [...] some few days before the creation, that my nose and this very post should have a rencounter [...].’”, Swift, «A Tale of a Tub», 2008, 155.

163 “[...] so taken up with intense Speculations [...]”, “[...] in manifest Danger of falling down every Precipice, and bouncing [their] Head[s] against every Post [...]”, Swift, *Gulliver's Travels*, 146.

164 Anonymous, «Bibliotheca Fanatica: Or, The Fanatick Library. Being a Catalogue of Such Books as Have Been Lately Made, and, by the Authors, Presented to the College of Bedlam», en *The Harleian Miscellany: A Collection of Scarce, Curious, and Entertaining Pamphlets and Tracts, as Well in Manuscript as in Print*, ed. Thomas Park, vol. 7 (1660; reimp., London: Robert Dutton, 1810). Los títulos explotaban los estereotipos habituales sobre los puritanos: hipocresía, cobardía, traición, promiscuidad y avasallamiento de la ley. El único que creo podría asimilarse a la locura es “The Spirit in the Shape of an Owl, howling upon the Top of the Mountains; by Vavator Powell”. Otro caso se burla de la hipocresía y la promiscuidad haciendo referencia a la vanidad del mundo: “Vanitas Vanitatum, omnia vanitas: or, Saint-like Ejaculations against the Vanity of Turbulency and Ambition; by

período seguramente fuera *Hudibras* (1663-1678) de Samuel Butler, una épica paródica que narraba las aventuras de un caballero andante, un Quijote presbiteriano de quien el autor se mofaba sin piedad¹⁶⁵. La locura y la estupidez del héroe estaban presentes en todo el poema, pero el tema eólico aparecía en un breve fragmento de la segunda parte, cuando Hudibras visitaba al rosacruz Sidrophel para que lo ayudara a ganar a su dama. El caballero reprendía al astrólogo por sus especulaciones acerca de la vida en la luna y decía:

Como el viento en el hipocondrio reprimido
No es más que un estallido si abajo es enviado,
Pero si por chance arriba vuela,
Se vuelve nueva luz y profecía;
Así cuando tus especulaciones tienden
Más arriba de su justo y útil fin,
Aunque prometan extraños y grandes
Descubrimientos de cosas lejanas,
No son más que sueños vanos y fantasías [...] ¹⁶⁶.

Allí aparecía el tema eólico y el uso cómico de la imagen de los vapores que ascienden al cerebro desde el hipocondrio que había usado More. Swift, que era un lector del *Enthusiasmus Triumphatus* y un admirador de Butler¹⁶⁷, empleó el mismo recurso para describir la locura en la sección IX de *A Tale of a Tub*:

[...] así como la faz de la naturaleza nunca produce lluvia salvo cuando está nublada y trastornada, también el entendimiento humano, situado en el cerebro, debe estar afligido y cubierto por vapores que ascienden de las facultades inferiores para regar la invención y hacerla fructífera¹⁶⁸.

Esta descripción le servía, a continuación, para dar cuenta de algunos casos donde la locura había sido la causa de acciones grandiosas. Así, las ambiciones imperiales de los reyes franceses

the same Vane author” (se refiere a Sir Henry Vane, autor del título listado antes y miembro del Consejo de Estado durante la Commonwealth).

165 A diferencia del Quijote, Hudibras es un personaje que no busca generar la simpatía del lector. DePorte, que sigue a Stuart Tave, explica que esto tiene que ver con la recepción de la novela de Cervantes en Inglaterra. Durante el siglo XVII, se veía al caballero de La Mancha como una figura ridícula y graciosa por sus delirios. Recién a partir de la obra de teatro de Henry Fielding, *Don Quixote in England* (1733), se comienza a ver al héroe como un personaje que en su alienación es capaz de criticar con agudeza la locura del mundo. DePorte, *Nightmares and Hobbyhorses*, 110-11; Stuart M. Tave, *The Amiable Humorist. A Study in the Comic Theory and Criticism of the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries* (Chicago: University of Chicago Press, 1960); véase también Esther Bautista Naranjo, *La recepción y la reescritura del mito de Don Quijote en Inglaterra (siglos XVII-XIX)* (Madrid: Dykinson, 2015).

166 “As wind i' th' hypocondries pent, / Is but a blast if downward sent, / But if it upward chance to fly, / Becomes new Light and Prophecy; / So when your speculations tend / Above their just and useful end, / Although they promise strange and great / Discoveries of things far set, / They are but idle dreams and fancies [...]”, Samuel Butler, *Hudibras*, ed. Treadway Russell Nash, vol. II (London: John Murray, 1835), pt. II, canto III, l. 773-781.

167 Sobre la influencia de Butler en Swift, véanse Clarence L. Kulisheck, «Swift's Octosyllabics and the Hudibrastic Tradition», *The Journal of English and Germanic Philology* 53, n.º 3 (1954): 361-68; Pat Rogers, «Swift the poet», en *The Cambridge Companion to Jonathan Swift*, ed. Christopher Fox (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 177-201.

168 “[...] as the face of nature never produces rain but when it is overcast and disturbed, so human understanding, seated in the brain, must be troubled and overspread by vapours ascending from the lower faculties to water the invention, and render it fruitful”, Swift, «A Tale of a Tub», 2008, 139.

Enrique IV y Luis XIV fueron logradas por el “*vapor* o *espíritu* que animaba el cerebro del héroe”¹⁶⁹, efecto de la abstinencia sexual involuntaria del primero¹⁷⁰ y de la célebre fistula del otro¹⁷¹. El ascenso de los vapores al cerebro era también designado como causa de la introducción de nuevos sistemas filosóficos por parte de la “academia del Bedlam moderno”¹⁷²: una alusión a la Royal Society que se reunía cerca del manicomio londinense¹⁷³. Por otra parte, en la sección dedicada a los eólicos (VIII), Swift desplegó este tipo de analogías neumáticas para ridiculizar simultáneamente a los sectarios, los filósofos naturales y los ocultistas. Para ellos el viento era el *anima mundi*¹⁷⁴. El tópico le permitía parodiar de modo escatológico la predicación de los disidentes y las lecciones de los científicos: “los sabios eólicos afirman que el don del ERUCTO es el acto más noble de la criatura racional”, de hecho, “sus filósofos en sus escuelas impartían ciertamente todas sus doctrinas y opiniones a sus alumnos por *eructación*, en la que habían adquirido una elocuencia maravillosa y de una variedad increíble”¹⁷⁵.

Todos estos motivos se repetían en *The Mechanical Operation of the Spirit*, un texto más breve que parodiaba el estilo de la “carta a un amigo”, utilizado frecuentemente en las comunicaciones de los miembros de las sociedades científicas, y que se proponía explicar el “entusiasmo mecánico”, una de las categorías postuladas pero no desarrolladas por Meric Casaubon¹⁷⁶. Allí se describía un artificio capaz de producir “una elevación del alma, o sus

169 “[...] the *vapour* or *spirit* which animated the hero’s brain [...]”, Ibid., 140.

170 “[...] the movement of the whole machine had been directed by an absent *female* [...] Having to no purpose used all peaceable endeavours, the collected part of semen, raised and inflamed, became adust, converted to choler, turned head upon the spinal duct, and ascended to the brain. The very same principle that influences a *bull* to break the windows of a whore who has jilted him, naturally stirs up a great prince to raise mighty armies and dream of nothing but sieges, battles, and victories”, Ibid. En la descripción, el magnicida François Ravillac es descrito como “a certain *state-surgeon*” que “at one blow performed the operation, broke the bag, and out flew the *vapour* [...]”, Ibid.

171 La alusión a la fistula no es sólo un recurso escatológico, pues la lectura del poema *Le Sciècle de Louis-le-Grand* de Charles Perrault, que desató la *Querelle* en Francia, tuvo lugar durante una celebración por la exitosa recuperación del rey de su operación.

172 “academy of modern Bedlam”, Swift, «A Tale of a Tub», 2008, 141.

173 El edificio del hospital St. Mary of Bethlehem (Bedlam), construido en 1675-1676, había sido diseñado por el miembro de la Royal Society Robert Hooke y se ubicaba en el distrito de Moorfields, contra el muro de la Ciudad de Londres, a unas tres cuadras del Gresham College donde sesionaba la academia científica.

174 Swift, «A Tale of a Tub», 2008, 134. El término remite a Thomas Vaughan, *Anthroposophia Theomagica, or, A Discourse of the Nature of Man and His State After Death: Grounded on His Creator’s Proto-Chimistry and Verifi’d by a Practicall Examination of Principles in the Great World* (London: H. Blunden, 1650), 10. Esta obra de Vaughan es mencionada explícitamente en la sección V, donde se incluye una nota al pie que reenvía al *Enthusiasmus Triumphatus*, el tratado que escribió Henry More en su contra, Swift, «A Tale of a Tub», 2008, 122.

175 “[...] the wise *Æolists* affirm the gift of BELCHING to be the noblest act of a rational creature [...] the philosophers among them did in their schools deliver to their pupils all their doctrines and opinions by *eructation*, wherein they had acquired a wonderful eloquence, and of incredible variety”, Swift, «A Tale of a Tub», 2008, 134-35.

176 Véase el Capítulo 1.

facultades, por encima de la materia” mediante una operación mecánica “tal como es actualmente practicada por nuestros artesanos británicos”¹⁷⁷:

Para proceder, entonces, con el fenómeno de *mecanismo espiritual*, se debe notar aquí que en la formación y calentamiento del *espíritu*, la asamblea tiene un rol tan considerable como el del predicador. El método de este *arcanum* es el siguiente. Giran violentamente sus ojos hacia adentro, cerrando a medias los párpados; luego, sentados, permanecen en un movimiento constante de sube y baja, haciendo largos zumbidos en determinados períodos y manteniendo el sonido a la misma altura, eligiendo el momento en esos intervalos en que el predicador está decayendo. [...] Estando los ojos dispuestos de acuerdo al arte, primero no puedes ver nada, pero luego de una breve pausa una luz tenue y sutil comienza a aparecer y a bailar enfrente tuyo. Luego, moviendo frecuentemente tu cuerpo hacia arriba y hacia abajo, percibes los vapores ascendiendo muy rápido, hasta que estás perfectamente dosificado y aturdido como uno que bebe demasiado en una mañana.¹⁷⁸

Es preciso destacar dos aspectos de cómo Swift se apropió de la tradición de ridiculización del entusiasmo. En primer lugar, aunque la explicación fisiológica que daba del fenómeno era la misma que More atribuía a la melancolía hipocondríaca, él deliberadamente trataba al *spleen* como un sinónimo de la locura (*madness*) o el furor (*phrenzy*) pues era un modo de degradar aún más a quienes ostentaban los vapores como una enfermedad de moda y *polite*¹⁷⁹. En segundo lugar, la apropiación de Swift fue novedosa porque no restringió su ataque a los puritanos, sino que incluyó a otros grupos religiosos, a los esoteristas, a los filósofos naturales, a los críticos y a los *hacks*¹⁸⁰. En definitiva, el defensor de los antiguos en la Batalla de los Libros acusó a todos los modernos de entusiastas. En *Gulliver's Travels*, la aplicación del tópico se advierte especialmente en la visita del héroe a Balnibarbi, donde Lord Munodi describe la fundación de la Academia de Proyectistas de Lagado (encarnación distópica de la Casa de Salomón imaginada por Francis Bacon y parodia de la Royal Society). En palabras del guía:

[...] hacía unos cuarenta años que algunas personas subieron a Laputa, ya por negocios o para divertirse, y después de cinco meses de permanecer allí volvieron con muy escasas nociones matemáticas, pero hinchados de espíritus volátiles adquiridos en aquella etérea región; [también dijo] que a estas personas, en cuanto volvieron, empezó a no gustarles la manera en que se

177 “[...] a *lifting up of the soul, or its faculties, above matter* [...] purely an effect of artifice and *mechanic operation* [...] as it is at present performed by our *British Workmen*”, Swift, «The Mechanical Operation of the Spirit», 168.

178 “To proceed therefore upon the phenomenon of *Spiritual Mechanism*, it is here to be noted that in the forming and working up the *spirit*, the assembly has a considerable share as well as the preacher. The method of this *arcanum* is as follows. They violently strain their eyeballs inward, half closing the lids; then, as they sit, they are in a perpetual motion of *see-saw* making long hums at proper periods and continuing the sound at equal height, choosing their time in those intermissions while the preacher is at ebb. [...] The eyes being disposed according to art, at first you can see nothing, but after a short pause a small glimmering light begins to appear and dance before you. Then, by frequently moving your body up and down, you perceive the vapours to ascend very fast, till you are perfectly dosed and flustered like one who drinks too much in a morning”, *Ibid.*, 170-71.

179 En *A Tale of a Tub* se refiere a cómo las distintas ramas de la locura, en realidad, surgen de la misma causa, Swift, «A Tale of a Tub», 2008, 145; DePorte, *Nightmares and Hobbyhorses*, 61; Gattinoni, «Melancólicos sobre los hombros de gigantes», 161-62.

180 Webster, «Swift's Tale of a Tub Compared with Earlier Satires of the Puritans», 176; Webster, «Swift and Some Earlier Satirists of Puritan Enthusiasm», 1148-49; Cfr. Claude Julien Rawson, «Introduction», en *Gulliver's Travels*, de Jonathan Swift (Oxford: Oxford University Press, 2005), xxvi.

hacían todas las cosas allí abajo y se metieron en planes para poner todas las artes, ciencias, idiomas y tecnologías sobre una nueva base. A este fin procuraron obtener una licencia real para erigir una Academia de Proyectistas de Lagado; y el humor prevaleció tan fuerte entre la gente, que no hay ningún pueblo de importancia en el reino que no tenga una academia de este tipo.¹⁸¹

La Academia de Lagado era una versión más elaborada de la academia del Bedlam moderno, descrita en *A Tale of a Tub*. En ambas obras, Swift ponía en evidencia que el entusiasmo de los científicos se convertía en un problema político cuando los delirios eran exteriorizados, se convencía a otras personas de llevarlos adelante, y se obtenía la anuencia de la corona¹⁸². Los sistemas y proyectos abstractos funcionan en el vacío. “El único inconveniente es que ninguno de estos proyectos ha alcanzado aún la perfección, y mientras tanto, todo el campo vive miserablemente desperdiciado, las casas en ruinas, y la gente sin comida ni ropa”¹⁸³.

Como se vio más arriba, desde tiempos de la guerra civil, la preocupación creciente por la extensión del fanatismo religioso se había traducido en representaciones de Inglaterra como un manicomio atiborrado de locos y melancólicos. A principios del siglo XVIII, el concepto de entusiasmo tenía connotaciones que excedían la disidencia religiosa y expresaba la ansiedad acerca de los problemas de la modernidad inglesa. De este modo, el aspecto escatológico del tema eólico ofrecía recursos para criticar otras novedades de la sociedad británica, como las nuevas pautas de sociabilidad, consumo y control del cuerpo en las casas de café y otros espacios de moda¹⁸⁴.

Un ejemplo de esto puede encontrarse en una pieza curiosa publicada en Londres en 1722, titulada *The Benefit of Farting Explain'd or the Fundament-all Cause of the Distempers incident to the Fair-Sex, Enquired into*¹⁸⁵. Su frontispicio aseguraba que era un ensayo para las mujeres escrito en español por “Don Fart in ando Puff-in dorst”, un académico cortés, y traducida al inglés por

181 “[...] about Forty Years ago certain Persons went up to *Laputa*, either upon Business or Diversion, and after five Months Continuance came back with very little Smattering in Mathematics, but full of Volatile Spirits acquired in that Airy Region. That these Persons upon their Return began to dislike the Management of every Thing below, and fell into Schemes of putting all Arts, Sciences, Languages, and Mechanics upon a new Foot. To this End they procured a Royal Patent for erecting an Academy of PROJECTORS in *Lagado*; and the Humour prevailed so strongly among the People, that there is not a Town of any Consequence in the Kingdom without such an Academy”, Swift, *Gulliver's Travels*, 164.

182 El problema del proselitismo de los entusiastas era una preocupación central que Swift compartía con los racionalistas anglicanos como Henry More y Joseph Glanvill. Véase Harth, *Swift and Anglican Rationalism*, 116 y ss.

183 “The only Inconvenience is, that none of these Projects are yet brought to Perfection, and in the mean time, the whole Country lies miserably waste, the Houses in Ruins, and the People without Food or Clothes”, Swift, *Gulliver's Travels*, 165.

184 Keith Thomas, «Bodily Control and Social Unease: The Fart in Seventeenth-Century England», en *The Extraordinary and the Everyday in Early Modern England: Essays in Celebration of the Work of Bernard Capp*, ed. Angela McShane y Garthine Walker (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), 22.

185 Don Fart in ando Puff-in dorst, *The Benefit of Farting Explain'd or, the Fundament-all Cause of the Distempers Incident to the Fair Sex Inquir'd Into: Proving à posteriori most of the Disorders in tail'd on 'em are Owing to Flatulences not Seasonably Vented* (London: A. Moore, 1722).

“Obadiah Fizzle”¹⁸⁶. Esta sátira en ocasiones ha sido atribuida a Swift, aunque esta afirmación probablemente sea incorrecta¹⁸⁷. En cualquier caso, el tema eólico se ponía en evidencia desde el comienzo en un texto donde cada palabra tenía un doble sentido en torno a las flatulencias y donde la imagen de los vapores nocivos que ascendían al cerebro era un tópico dominante¹⁸⁸. El objeto de la parodia era la cultura de la civilidad en las casas de café. Según el ensayo, la causa de la epidemia inglesa de *spleen* era la difusión del té y el café.

Ha sido observado en los últimos años, desde que la antigua y sana costumbre de comer tostadas con nuez moscada en la mañana ha sido reemplazada por la práctica perniciosa del *té* y el *café*, que una serie incontable de afecciones, poco conocidas por nuestros ancestros, como el *spleen*, los vapores, la hipocondría, etc., se han hecho tan universales entre nosotros como la viruela [...].¹⁸⁹

Para Puff-in dorst, el mal inglés no era más que el resultado de la costumbre moderna de consumir infusiones calientes y del decoro que prevenía la expulsión de los gases naturales¹⁹⁰. Además, hacía una referencia explícita a la tradición anti-entusiasta cuando afirmaba que este resultado de la mala gestión del aire en el cuerpo “también se ha asignado como la principal causa de cuaquerismo y entusiasmo, según observa Hudibras”¹⁹¹. Por otra parte, en un pasaje que

186 Sobre los discursos médicos cortesés (*polite*) y su apelación a un público femenino, véase: Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 156-62.

187 En vida de Swift, este texto fue incluido en las compilaciones de sus obras editadas por Edmund Curll, como Alexander Pope y Jonathan Swift, *Mr. Pope's Literary Correspondence with Miscellanies written by Jonathan Swift*, vol. III (London: Edmund Curll, 1735), 133-48. Algunas ediciones modernas preservan esta adjudicación, como: Jonathan Swift, *The Benefit of Farting* (Richmond: Oneworld Classics, 2007); traducida al español como Jonathan Swift, *El Beneficio de las Ventosidades* (Madrid: Sexto Piso, 2009). Sin embargo, Curll era célebre por sus ediciones piratas y tuvo diversas disputas con Pope, Swift y el resto de los Scriblerians. De hecho, el deán de Dublín le dedicó dos versos irónicos en su poema “Advice to the Grub Street Verse-Writers” (1726). Véanse Ralph Straus, *The Unspeakable Curll: Being Some Account of Edmund Curll, Bookseller; to Which Is Added a Full List of His Books* (London: Chapman & Hall, 1927); R. J. Gallaway, «Bibliography Evidence of a Piracy by Edmund Curll», *The University of Texas Studies in English* 28 (1949): 154-59; Adrian Johns, *The Nature of the Book. Print and Knowledge in the Making* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998), 456-59; Baines y Rogers, *Edmund Curll, Bookseller*, especialmente p. 130. Swift negó ser el autor de esta obra en una carta dirigida a Knightley Chetwode fechada el 13 de marzo de 1722: “The slovenly pages called the Benefit of — was writ by one Dobbs a surgeon”, Jonathan Swift, *The Correspondence Of Jonathan Swift, D. D.*, ed. Francis Elrington Ball, vol. III (London: G. Bell and Sons, 1912), 125. Por este motivo, Herman Teerink lo ubicó entre las obras de atribución dudosa en su bibliografía de Swift: Herman Teerink, *A Bibliography of the Writings in Prose and Verse of Jonathan Swift, D. D.* (1937; reimp., New York: Springer, 2013), 326.

188 La relevancia de este tópico se advierte en el epígrafe que figura en el frontispicio: “A Fart, tho' wholesome, does not fail, / If barr'd of Passage to the Tail, / To fly back to the Head again, / And, by its Fumes, disturb the Brain: / Thus Gunpowder confin'd, you know, Sir, / Grows stronger, as 'tis ram'd the closer; / But if in open Air it fires, / In harmless Smoke its Force expires”, Puff-in dorst, *The Benefit of Farting* frontispicio.

189 “T Has been observed of late Years since the primitive wholesome Custom of *Toast* and *Nutmeg* in a Morning has been superseded by that pernicious Practice of *Tea* and *Coffee*, that a numberless Train of Distempers, scarce known to our Forefathers, as *Spleen*, *Vapours*, *Hips*, &c., have become as universal among us as the Small Pox [...]”, *Ibid.*, 7.

190 “As in sipping these Liquors Hot, there is commonly as much *Wind* as *Water* sucked in, which thro' Modesty being debar'd a Passage downwardly, when Nature offers, recoils up into the Bowels, Stomach and Head, and there occasions all those dreadful Symptoms usually ascribed to the Vapours; all which one seasonable FART might have prevented”, *Ibid.*, 8.

191 “It has likewise been assigned as the first Cause of Quakerism, and Enthusiasm, as *Hudibras* observes”, *Ibid.* A continuación, cita una versión modificada de los versos de *Hudibras* mencionados más arriba: “As Wind in

recordaba a *A Tale of a Tub*, indicaba que el *spleen* es la causa de la locuacidad de las mujeres y daba a entender que también de los filósofos naturales, pues “las palabras dicen ser hijas del viento / detenidas por un lado, salen por el otro”¹⁹².

El entusiasmo, en toda la extensión polémica del concepto, era una preocupación seria en la Gran Bretaña del siglo XVIII, por eso requería una respuesta satírica implacable. Las resignificaciones sucesivas de la tradición cómica anti-entusiasta permiten ver el despliegue de una risa de la razón que buscaba definir los límites aceptables del comportamiento y señalar los desvíos peligrosos del *spleen* de moda. Sin embargo, esa no era la única forma cómica que apelaba a la melancolía para mostrar la desmesura de los británicos.

5.3.2. *El spleen inglés y la crítica de las costumbres*

El hecho de que el *spleen* fuera considerado un mal inglés, una patología peculiar o extraordinariamente extendida en la isla, hizo que funcionara como un arma satírica eficaz para la crítica de las costumbres nacionales modernas. Dos ejemplos permiten ilustrar el punto.

En *Gulliver's Travels*, Swift empleó a los Yahoos, una raza de humanos embrutecidos y despojados de cualquier rasgo de civilidad, para fustigar la ociosidad y la intemperancia de los modernos. A ellos no les atribuyó los rasgos del entusiasmo, pero sí el *spleen*. Al conversar con su amo Houyhnhnm, Gulliver aprendió que los Yahoos languidecían terriblemente ante la desaparición de sus tesoros¹⁹³ y que cada tanto se veían afectados por la enfermedad epidémica de Inglaterra:

Mi amo también mencionó otra cualidad que sus criados habían descubierto en varios Yahoos, y que para él era totalmente inexplicable. Dijo que a veces a un Yahoo le daba por retirarse a un rincón, echarse al suelo y aullar y gemir, y ahuyentar a todos los que se le acercaban, aunque fuera joven y gordo, y no le faltara comida ni agua; tampoco se imaginaban los criados qué era lo que podía dolerle. Y el único remedio que encontraban era ponerlo a trabajar duro, luego de lo cual irremisiblemente volvía a su ser. A esto permanecí callado por parcialidad a mi especie; aunque allí pude reconocer fácilmente las auténticas semillas del *spleen*, que sólo arraigan en los holgazanes, los que se dan a los excesos y los ricos; quienes, si fueran obligados a seguir el mismo régimen, yo garantizaría que se curarían¹⁹⁴.

Hypochondria pent, / Is but a FART, if downward sent; / But if suppressed, it upward flies, / And vents it self in Prophecies”, Ibid..

192 “Words own Wind to be their Mother / Which stop’t at one End, burst out at t’other”, Puff-in dorst, *The Benefit of Farting*, 9. Este verso, que recuerda a la noción de Roscelino de Compiègne de las palabras como *flatus vocis*, es similar a un silogismo planteado por los eólicos en *A Tale of a Tub*: “Words are but wind; and learning is nothing but words; ergo, learning is nothing but wind”, Swift, «A Tale of a Tub», 2008, 135. Allí también los sistemas filosóficos eran descriptos, además de como un efecto de los vapores, como “edifices in the air”, Ibid., 86. En *The Benefit of Farting*, la referencia a la locuacidad (*talkativeness*) de las mujeres viene inmediatamente después de una revisión de las opiniones de Robert Boyle, René Descartes y otros sobre “Whether a FART be a spiritual or material Substance?”, Puff-in dorst, *The Benefit of Farting*, 8.

193 Swift, *Gulliver's Travels*, 243.

194 “My master likewise mentioned another Quality which his Servants had discovered in several *Yahoos*, and to him was wholly unaccountable. He said, a Fancy would sometimes take a *Yahoo* to retire into a Corner, to lie down and howl and groan, and spurn away all that came near him, although he were young and fat, wanted neither Food or Water; nor did the Servants imagine what would possibly ail him. And the only Remedy they found was to set him

La utilidad moralizadora del *spleen* puede verse también en otro libro editado un lustro antes que, por ser menos conocido, merece un análisis más detenido. En 1721, se publicó en Londres un opúsculo titulado *Observations on the Spleen and Vapours* que relataba casos notables de personas de ambos sexos y de todos los rangos “afligidas miserablemente por esos trastornos melancólicos desde la caída de la *South-Sea* y otras acciones públicas”¹⁹⁵. Estaba firmado por Sir John Midriff, médico y caballero. A simple vista parecía otra de las tantas obras que los doctores escribían para mejorar su reputación ante una clientela potencial que era ávida consumidora de ese tipo de libros¹⁹⁶. Abordaba un tema de actualidad: el estallido de la burbuja financiera de la South Sea Company el año anterior¹⁹⁷. Sin embargo, una mirada más atenta a las *Observations* delata que se trataba de un texto cómico¹⁹⁸. Por empezar, el apellido del autor, “*midriff*”, quería decir estómago o barriga¹⁹⁹. Luego, el prefacio concluía con una frase jocosa acerca de la publicación futura de un segundo volumen de observaciones: “No dudo que, cuando mi labor por fin termine, ellas tendrán el mismo efecto que los remedios más eficaces: matar o curar”²⁰⁰. Finalmente, a medida que se avanza en la lectura de los casos, se advierte que los nombres de los pacientes son alegóricos y que las instrucciones que les da el médico, a menudo, tienen un triple sentido: médico, económico y moral²⁰¹.

to hard Work, after which he would infallibly come to himself. To this I was silent out of Partiality to my own Kind; yet here I could plainly discover the true Seeds of *Spleen*, which only seizeth on the *Lazy*, the *Luxurious*, and the *Rich*; who, if they were forced to undergo the *same Regimen*, I would undertake for the Cure”, *Ibid.*, 245.

195 Midriff, *Observations on the Spleen and Vapours*.

196 Véase el Capítulo 3.

197 La South Sea Company (Compañía del Mar del Sur) y la burbuja financiera en la que derivó (la South Sea Bubble) es probablemente uno de los temas más estudiados de la historia económica de la Inglaterra augusta. Véanse Richard Dale, *The First Crash: Lessons from the South Sea Bubble* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004); Helen Paul, *The South Sea Bubble: An Economic History of Its Origins and Consequences*. (London: Routledge, 2011). También es relevante el libro clásico de Brewer, *The Sinews of Power. War, Money and the English State, 1688-1783*, cap. 5.

198 El carácter satírico del libro no es obvio y varios autores lo han considerado como otro texto médico sobre el *spleen*. John Mullan y Clark Lawlor lo citan sin hacer ninguna aclaración en John Mullan, «Hypochondria and Hysteria: Sensibility and the Physicians», *The Eighteenth Century* 25, n.º 2 (1984): 141-74; Lawlor, *From Melancholia to Prozac*, 96. George Sebastian Rousseau reconoce que Midriff probablemente fuera un pseudónimo pero se refiere al libro en términos similares a los de otros “nerve doctors” contemporáneos, *Nervous Acts*, 28, 267, 332 n. 32. Lo mismo sucede con Micale, *Hysterical Men*, 292, n. 37; C. U. M. Smith y Harry Whitaker, eds., *Brain, Mind and Consciousness in the History of Neuroscience* (Dordrecht: Springer, 2014), 297. David E. Shuttleton, en cambio, sostiene que es una sátira en «The Fashioning of Fashionable Diseases in the Eighteenth Century», *Literature and Medicine* 35, n.º 2 (21 de diciembre de 2017): 270-71.

199 Otro detalle menos certero es que Midriff se presentaba como “Knt. M. D.” (médico y caballero). Esto no era muy habitual. Otro ejemplo contemporáneo era sir Richard Blackmore, que incluía la misma firma en sus escritos, pero cuyo título era motivo de burla de los *wits*. John Dryden, por ejemplo, se refería a él como “City Bard, or Knight Physician”. Véanse John Dryden, *Dramatic Essays* (London and New York: J.M. Dent & Sons, Ltd. and E.P. Dutton & Co., 1921), 290; Krapp, «Class Analysis of a Literary Controversy», 86.

200 “[...] I doubt not, when my Labours are once finish’d, they will have the same Effect with the most efficacious Remedies, either to kill or cure”, Midriff, *Observations on the Spleen and Vapours*, Preface.

201 Por ejemplo, el último de los casos, el más extenso de todos, es el de Robert Pitfal. Él era un caballero del campo, poco habituado a las costumbres de la ciudad, que, tentado por la posibilidad de aumentar su riqueza rápidamente, cayó en la trampa de la South Sea, de donde seguramente deriva su nombre (“pitfall” es “trampa”, especialmente una en la que alguien cae, pues viene de “pit” que es pozo y “fall” que es “caer”). El consejo del médico es volver al campo y recuperar sus pérdidas a través de “[...] a continued Course of frugal Management in his Affairs at

El libro era, pues, una sátira moralista que empleaba el formato y el lenguaje de un texto de medicina a partir de un problema de economía política. El relato describía dieciséis casos con distinto nivel de detalle, estaba organizado en forma de diario y comenzaba el día de la fiesta de San Miguel (Michaelmas), el 29 de septiembre de 1720, en plena caída de las acciones de la compañía²⁰². Los casos eran bastante diversos. Para darle credibilidad, la presentación de cada uno incluía generalmente nombre y apellido, edad, rango u ocupación y situación familiar, además de una relación de lo ocurrido en cada una de las visitas del Dr. Midriff. Todos los pacientes habían sido afectados por el *spleen* como resultado directo o indirecto de su participación, o la de algún familiar, en el negocio de la South Sea.

Si bien del texto se desprendían algunas críticas a los responsables políticos y financieros de la crisis, el blanco principal de la sátira eran la codicia y la desmesura que habían conducido al desastre. Así, es posible leer sobre personas como Thomas Hazard, un ludópata (su nombre remite al peligro y al azar) que había perdido su propiedad entre el juego y las acciones, y que, como un nuevo Demócrito, terminó riéndose de sus pesares luego de haber deducido “mediante la filosofía” que obtenía tanto placer un pobre al ganar dos monedas de oro como un rico con mil libras²⁰³. También estaba la historia de un “famoso maestro disidente” a quien, en realidad, no lo afligían tanto sus pérdidas económicas como la posibilidad de que su esposa, “su propia congregación y todos los demás sobrios disidentes” se enteraran de que padecía una enfermedad venérea²⁰⁴.

Las *Observations* describían una epidemia esplenética en Inglaterra que posiblemente hubiera sido percibida de ese modo por varios contemporáneos. Tres décadas más tarde, Richard Mead recordaría que el Hospital de Bethlem, según su director Richard Hale, había recibido numerosos pacientes a causa de los vaivenes de la South Sea²⁰⁵. Para algunos, la experiencia junto con las noticias y los panfletos que circulaban debía haber reforzado la convicción de que el *spleen* era un mal inglés. En el prefacio, Midriff se lamentaba de que “los desastres que sucedieron a los bolsillos de los hombres cayeron, desgraciadamente, cerca de esa estación del año cuando más de dos tercios

Home [...]”, Ibid., 57. Se trata, pues, de una expresión sobre la economía doméstica hecha en lenguaje médico, pero que tiene una connotación moral más amplia acerca de la virtud de la moderación.

202 El estallido de burbuja se precipitó con la aprobación parlamentaria de la Bubble Act en junio de 1720, que entró en vigor en agosto. Según los cálculos de Dale, entre el 24 de agosto y el 14 de octubre, el precio de las acciones de la South Sea cayó un 79 por ciento, Dale, *The First Crash*, 137.

203 “[...] I have reason’d myself well by Philosophy [...]”, Midriff, *Observations on the Spleen and Vapours*, 22.

204 “[...] his own Congregation, and all other sober Dissenters [...]”, Ibid., 28.

205 Mead hablaba sobre la capacidad de la avaricia de destruir la razón y, por eso, enfatizaba que más personas habían sido admitidas por hacerse ricos de las que ingresaron por perderlo todo. “Audivi olim Halum, in nosocomio mente captorum Londinensi medicum experientissimum, haud semel dicentem, anno MDCCXX civium nostrorum fortunis adeo infausto (quo societas ad comericum per mare Australe promovendum instituta aatribus dolosis ad lucrum faciendum viam invenit) se multo plures curae suae commissos tractasse; quos ad immensas opes evexerat fortunae favor, quam quos inqua sors ad miseriam et pauperiem redegerat. Usque adeo mentem corrumpit insatiabilis avaritia et auri sacra fames”, Mead, *Monita et praecepta medica*, 80.

de la nación está naturalmente esplenética”²⁰⁶. Luego, mencionaba brevemente el caso de un artista francés que había ahorrado un poco de dinero y lo había perdido todo con la burbuja financiera. Al visitarlo, el paciente le dijo: “Oh, el problema, señor, dijo él, es que tengo su m-dita *Anglise Maladie*, que hace que sus hombres y mujeres se cuelguen en la habitación y se ahoguen en el agua, y si yo fuera un inglés de seguro lo hubiera hecho también, pues he perdido todo mi dinero y mi salud”²⁰⁷.

Finalmente, vale la pena mencionar que en varios casos la cura estaba asociada con un engaño. Así sucedía con Mary Duroy, la esposa de un mercero arruinado por meterse en la South Sea, a quien el médico convenció de que debía tranquilizarse para no contraer una peligrosa enfermedad que circulaba por la ciudad²⁰⁸. T. M. Gent, un caballero valetudinario, se repuso temporalmente de su afección cuando un peletero astuto le hizo creer que para curarse de la grave patología que lo aquejaba debía vestirse con una piel de oso²⁰⁹. Finalmente, la señorita Penelope Whitewash, que estaba “afligida miserablemente con los vapores” cambió completamente de ánimo cuando una adivina le leyó en la borra del café que las acciones de la South Sea subirían el próximo año²¹⁰. Todos estos casos contrastaban, por cierto, con el del propio Midriff quien contaba que hacia el 15 de octubre tuvo tanto trabajo que comenzó “a pensar que el mal era infeccioso” y llegó a tener los síntomas del *spleen*. Sin embargo, luego de una noche de sueño, “reuní toda mi razón y vi que mi cuerpo estaba perfectamente bien, y que mis perturbaciones eran sólo imaginarias”, después de lo cual, “por lo tanto, me vestí y salí, como siempre, a visitar a mis pacientes”²¹¹.

Si Swift concebía al *spleen* como una marca de la irredimible degradación humana y de la corrupción moderna, la visión de Midriff sobre la enfermedad era más benévola. Más allá de la relevancia que le asignaba a una imaginación fuera de control, no ignoraba que era una patología que podía tener efectos concretos en la salud de sus pacientes²¹². De todos modos, el mal inglés permitía a ambos autores fustigar la inmoralidad y los excesos que enfermaban a la sociedad británica. Desde ese punto de vista, la crítica jocosa de las costumbres (*castigat ridendo mores*)

206 “The Disasters which happen’d to Mens Pockets fell out, unluckily, about that Season of the Year, when above Two Thirds of the Nation are naturally Splenetick [...]”, Midriff, *Observations on the Spleen and Vapours*, Preface.

207 “Oh—de Matter, Sir, said he, I have got your D—md Anglise Maladie, that makes your Man and Woman hang themselves in de Room and drown in de Water, and I had been ane de Anglisman I had certainly done my self so too, for I have lost all my Money and my Health”, Ibid., 21. Los errores en la grafía están en el original para marcar el acento francés del personaje.

208 Ibid., 4-6.

209 Ibid., 7-15.

210 Ibid., 16-19.

211 “[...] to think the Distemper infectious [...]. I summon’d all my Reason, and found my Body was perfectly well, and that my Disturbances were only imaginary [...]. I therefore dress’d myself, and went abroad, as usual, to visit my Patients”, Ibid., 20.

212 Rousseau, George Sebastian, *Nervous Acts*, 28.

podía ser vista —por espíritus menos pesimistas que Swift— como una práctica sanadora. No obstante, esa no era la única forma de curar la melancolía a través de la risa.

5.4. La risa como cura de la melancolía

Demócrito le regaló a Hipócrates una risa capaz de sanar la locura del mundo. En la modernidad temprana europea, ese don filosófico era considerado una cura valiosa para la melancolía. William Stukeley decía que “un ataque de risa a menudo ha curado un ataque de *spleen*”²¹³. Según el anatomista, en esa convulsión el diafragma enviaba y recibía sangre del bazo, por eso, como el ser humano es el único que ríe, sólo en su especie esos órganos están conectados. Tristram Shandy, como se vio, recurría a una explicación fisiológica más tradicional pero sacaba la misma conclusión acerca del beneficio del humor para prevenir el *spleen*. Por su parte, Matthew Green decía en un poema publicado póstumamente en 1737:

Ríe y está bien; los monos han sido
Doctores extremadamente buenos para el *spleen*;
Y un gatito, si el humor ha golpeado,
Aleja el ataque como un arlequín.

Ya que la alegría es buena para esto,
De algunas cosas riámonos²¹⁴.

Acaso la confianza en su poder sanador sea la mayor supervivencia de una dimensión regeneradora de la risa incluso en la actualidad. La risa de Demócrito y la risa de la razón tenían su costado saludable. A continuación se abordarán otras dos formas de lo cómico que se vinculan con la convicción de que la hilaridad era capaz de disipar la melancolía.

5.4.1. Gabinete de monstruosidades

En el diálogo final de su manual de cortesía de 1612, Henry Peacham le hacía decir a Eudaemon sobre la contemplación de blasones en los edificios, iglesias y monasterios: “muchas veces la he considerado la mejor receta contra la melancolía, a la cual soy bastante adicto”. Cosmopolites, su interlocutor, le daba la razón, pues “estas ideas y pasajes de alegría tienen sus tiempos y sus épocas al igual que los discursos más serios”²¹⁵. En la *Anatomy*, Burton advertía que

213 “A fit of laughter has often cur’d a fit of the spleen”, Stukeley, *Of the Spleen*, 72.

214 “Laugh and be well; monkeys have been / Extreme good doctors for the spleen; / And kitten, if the humour hit, / Has harlequin’d away the fit. / Since mirth is good on this behalf, / At some partic’lars let us laugh”, Matthew Green, *The Spleen. An Epistle. Inscribed to his particular Friend Mr. C. J.*, 2.^a ed. (London: A. Dodd, 1737), 6, l. 93-98. Los versos 97-98 introducían una extensa estrofa donde se listaban diversos motivos de risa, a la cual seguían otras sobre el carácter terapéutico del teatro y la música.

215 “[...] many a time and often I have enquired after as the best receipt against Melancholy, whereto I am much adicted”. “[...] even these concepts [sic] and passages of mirth have their times and seasons as well as the most

la curiosidad, la preocupación vana por asuntos inconducentes, así como el coleccionismo de artefactos y documentos viejos podían ser causas de la melancolía²¹⁶. También decía, más adelante, que el estudio y la contemplación de esas antigüedades eran formas de curarla²¹⁷. La paradoja se explicaba por su objetivo de “sacar *clavum clavo* [un clavo con un clavo], consolar una pena con otra, ociosidad con ociosidad, *ut ex vipera theriacum* [como un antídoto del veneno de una serpiente], hacer un contraveneno de aquello que fue la primera causa de mi enfermedad”²¹⁸. La curiosidad como entretenimiento, como pasaje de alegría, podía ser muy saludable. Esa valoración crecientemente positiva iba de la mano de la multiplicación de gabinetes de curiosidades por toda Europa, como el del melancólico emperador Rodolfo II²¹⁹.

Los tratados sobre la melancolía incluían su propia colección de curiosidades. Desde la antigüedad, los textos médicos que hablaban sobre enfermedades mentales incluían un catálogo de fantasías delirantes que los autores fueron repitiendo y aumentando a lo largo del tiempo²²⁰. Se trataba de anécdotas que ejemplificaban las ideas extravagantes de los melancólicos sobre sí mismos: algunos creían ser animales, otros ser grandes dignatarios, algunos creían que su cuerpo

grave discourses”, Henry Peacham, *The Gentlemans Exercise, or, An Exquisite Practise* (1612; reimpr., London: Francis Constable, 1634), 156.

216 Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 365-67 [I. 2. IV. 7].

217 Ibid., 86-87 [II. 2. IV]; véase Shirilan, *Robert Burton and the Transformative Powers of Melancholy*, cap. 3.

218 “[...] I would expel *clavum clavo* [a nail with a nail], comfort one sorrow with another, idleness with idleness, *ut ex vipera theriacum* [as an antidote out of a serpent’s venom], make an antidote out of that which was the prime cause of my disease”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 21.

219 Sobre la curiosidad en la modernidad temprana, véanse Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*; Carlo Ginzburg, «High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Past & Present* 73, n.º 1 (1 de noviembre de 1976): 28-41; Peter Harrison, «Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England», *Isis* 92, n.º 2 (1 de junio de 2001): 265-90; Lorraine Daston, «Curiosity in Early Modern Science», *Word & Image* 11, n.º 4 (octubre de 1995): 391-404; Daston y Park, *Wonders and the Order of Nature*; Swann, *Curiosities and Texts*; Popper, «An Ocean of Lies»; Sobre Rodolfo y su colección, véanse Peter Marshall, *The Magic Circle of Rudolf II: Alchemy and Astrology in Renaissance Prague* (London: Bloomsbury, 2006), cap. 6; Philipp Blom, *El coleccionista apasionado. Una historia íntima* (Barcelona: Anagrama, 2013), 42-70.

220 Esta práctica ha llamado la atención de varios autores, pero no encontré ningún estudio sistemático y de largo plazo al respecto. Charles F. Mullett, «Thomas Walkington and His “Optick Glasse”», *Isis* 36, n.º 2 (1946): esp. 100-101; Babb, *The Elizabethan Malady*, 43-47; Gill Speak, «An Odd Kind of Melancholy: Reflections on the Glass Delusion in Europe (1440-1680)», *History of Psychiatry* 1, n.º 2 (1 de junio de 1990): 191-206, doi:10.1177/0957154X9000100203; Teresa Scott Soufas, *Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature* (Columbia and London: University of Missouri Press, 1990), 12; Neely, *Distracted Subjects*, 76-83; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 57-58; Shirilan, *Robert Burton and the Transformative Powers of Melancholy*, cap. 2; Sullivan, *Beyond Melancholy*, 96; Mary Ann Lund, *A User’s Guide to Melancholy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), cap. 4. Babb hace un buen recorrido por algunas de las fantasías más comunes y señala algunas diferencias entre los autores. Speak es más sistemático y exhaustivo, pero sólo se detiene en una fantasía en particular: la del hombre de vidrio. Shirilan se concentra especialmente en el modo en que Burton presentaba sus casos y hace énfasis en la melancolía hipocondríaca. Sullivan toma de Basil Clarke la denominación de estos relatos como “la tradición folclórica de la profesión” médica y, aunque establece una distinción, los compara con las notas de casos reales de médicos como Richard Napier. El libro de Lund se publicó cuando estaba terminando esta tesis, así que no he podido revisarlo en profundidad. Hasta donde pude ver, ella sí hace una clasificación de estas fantasías (distinta de la que propongo más abajo), pero se centra exclusivamente en tratados médicos renacentistas con la *Anatomy* de Burton como punto de partida.

estaba hecho de materiales cotidianos, otros que estaban infestados por alguna plaga²²¹. No eran casos médicos como los que narraba el Dr. Midriff, con referencias concretas (reales o ficticias) acerca de las personas que sufrían ese mal, la fecha o el lugar, pero tampoco eran definiciones abstractas de los delirios, sino que remitían siempre a individuos particulares. No estaban clasificadas sino que aparecían, la mayoría de las veces juntas, como en una vitrina de las creaciones estrafalarias de las mentes enfermas. Era un “gabinete de monstruosidades” transmitido por tradición textual.

La cantidad de autores que reprodujeron o aportaron a este gabinete es muy amplia y los contextos y las intenciones con las que lo incorporaron es muy diversa. Por cierto, al tratarse en su mayoría de libros de medicina, la presentación de las fantasías no tenía como objetivo principal entretener ni provocar la risa. Sin embargo, como señaló Babb, su inclusión a menudo implicaba una pausa en medio de asuntos más serios y constituía una de las partes más agradables para leer en esos textos²²². La intención aquí es mostrar que en algunos contextos esas historias fueron consideradas cómicas y que en algunas de ellas la risa formaba parte de la cura de la melancolía.

A partir del análisis de un *corpus* limitado, es posible hacer algunos comentarios generales²²³. Las fantasías más reiteradas eran las tres que había mencionado Galeno en *De locis affectis*: la del hombre que creía estar hecho de barro y para no romperse evitaba el contacto con otras personas, la del que viendo cantar a unos gallos se creyó uno de ellos y empezó a cacarear y batir sus brazos como alas, y la de aquél que temía que Atlas, cansado de sostener el mundo en sus hombros, lo

221 En todos los casos se trataba de fantasías que los afectados tenían en vigilia. Para varios autores temprano modernos, la melancolía —en tanto trastorno de la imaginación— era responsable de las pesadillas y las supuestas visitas de incubos y súcubos que los demonólogos atribuían a la acción diabólica. Al respecto, véase Janine Rivière, «Demons of Desire or Symptoms of Disease?. Medical Theories and Popular Experiences of the “Nightmare” in Premodern England», en *Dreams, Dreamers, and Visions*, ed. Ann Marie Plane y Leslie Tuttle, *The Early Modern Atlantic World* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2013), 49-71.

222 Babb, *The Elizabethan Malady*, 43.

223 Para este análisis consulté las siguientes obras: Galeno, «De Locis Affectis», en *Opera Omnia*, ed. Karl G. Kühn, vol. VIII (Leipzig: C. Knobloch, 1824), lib. III, cap. X; Alexander von Tralles, *Die Werke des Alexander Trallianus*, ed. Theodor Puschmann, vol. I (Wien: Braumüller, 1878), lib. I, cap. XVII; Cristobal de Vega, *Liber de arte medendi* (Lyon: Guillaume Rouillé, 1564), lib. III, cap. XIV; André Du Laurens, *Discours de la conservation de la veuë: des maladies mélancoliques des catarrhes, & de la vieillesse* (Paris: Theodore Samson, 1598), lib. II, cap. 7; Thomas Walkington, *The Optick Glasse of Humors; or The Touchstone of a Golden Temperature, or the Philosophers Stone to Make a Golden Temper: wherein the Foure Complexions Sanguine, Cholericke, Phligmaticke, Melancholicke are Succinctly Painted Forth and Their Externall Intimates Laid Open to the Purbblind Eye of Ignorance it Selfe, by Which Euery One May Iudge, of What Complexion He Is, and Answerably Learne What is Most Sutable to his Nature* (London: Martin Clerke, 1607), cap. XIII; Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, I. 3. I. 3; I. 3. II. 3; III. 4. I. 3; III. 4. II. 4; Willis, *De anima brutorum*, cap. XI; Stukeley, *Of the Spleen*, sec. XVII; Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, cap. «Of Melancholy»; Law, *A Practical Treatise Upon Christian Perfection*, cap. XIX; Denis Diderot y Jean le Rond D’Alambert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers* (Paris: Briasson, David, Le Breton et Durand, 1751–1772), «Melancholie, s. f. (Médecine)». Aunque no la incluí en la clasificación porque tiene algunas diferencias, sería productivo incluir en un estudio mayor las fantasías que se describen en la entrada de Philippe Pinel, «Mélancolie (Médecine clinique)», en *Encyclopédie Méthodique, Ou Par Ordre De Matieres: Par Une Société De Gens De Lettres, De Savants Et D’Artistes*, vol. IX, Médecine (Paris: Mme. Agasse, 1816), 589-600.

dejara caer. En la reproducción, algunas historias variaban. Por ejemplo, el “hombre de barro” en algunas versiones modernas creía ser una vasija y en otras era, en cambio, de vidrio²²⁴. Alejandro de Trales hizo que la tercera historia fuera sobre uno que creía ser él mismo Atlas²²⁵.

A los efectos de simplificar la exposición, propongo una topología de las fantasías del *corpus*. En términos generales, se puede distinguir entre aquellas que implican un trastorno en la percepción de: (a) el cuerpo, (b) la subjetividad o (c) la salvación humana. Cada una de estas categorías se puede descomponer del siguiente modo:

A1. Fantasías dismórficas. Aquí entrarían todos aquellos relatos vinculados con un trastorno en la percepción de la forma o la sustancia del cuerpo: como el “hombre de barro”, el de vidrio, el de ladrillo o el de cera; quienes creían haber perdido algún miembro; el estudioso que se convenció de que tenía una nariz gigantesca; el panadero que creía estar hecho de manteca y no se animaba a acercarse al fuego por miedo a derretirse; los que creían ser otros objetos, como el pabito de una vela, un tonel o un estuche de cuero; y los que creían ser gigantes o enanos.

A2. Fantasías zoomórficas. Este podría ser un subgrupo del anterior, pero vale la pena separarlo para distinguir una cantidad de casos de personas que creían ser otros animales: gallos, ruiseñores, perros, lobos, gansos, etcétera.

A3. Fantasías asociadas con las funciones corporales. Aquí se incluyen algunas de las fantasías con mayor potencial cómico. Por ejemplo, la del poeta francés que luego de un tratamiento médico desarrolló una aversión tal a un ungüento hecho de álamo (*unguentum populeum*) que no dejaba que nadie se le acercara porque creía que todas las personas olían a eso. También la fantasía similar de Luis XI y la del hombre que yacía en el piso porque se creía incapaz de mover las manos y los pies. Habría que mencionar, además, la historia que Thomas Walkington atribuía a Giulio Scaligero sobre el hombre que no podía evitar orinar si escuchaba tocar el laúd y la del gentilhomme sienés que se negaba a hacer pis por miedo a inundar toda la ciudad.

224 Cristóbal de Vega hablaba de una vasija de barro: “alius se vas fictile esse putabat”, *De arte medendi*, 514. También Du Laurens: “Il y auoit un mélancholique qui pensoit estre deuenue cruche [...]”, Du Laurens, *Discours de la conservation de la veuë*, 263-64. Pero él también incorporaba al hombre de vidrio (“Il y a eu n’agueres vn grand seigneur qui pensoit estre de verre [...]”) y a otro que creía tener los pies de ese material (“Vn autre s’imagineoit auoir les pieds de verre, & n’osoit cheminer de peur de les casser”), *Ibid.*, 267 y 269. Burton, cuando citaba a Du Laurens, combinaba a los primeros dos: “[...] another he is all glass, a pitcher, and will therefore let nobody come near him, and such a one Laurentius gives upon his credit, that he knew in France [...]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 403 [I. 3. I. 3]. Thomas Walkington incluía a un veneciano que creía tener los hombros y el trasero de vidrio (“An other ridiculous foole, of Venice, verely thought his shoulders and buttocks where made of brittle glasie [...]”), *The Optick Glasse of Humors*, 71-72. Thomas Willis, Richard Blackmore y William Law también mencionaban al hombre de vidrio. Gill Speak realizó un relevamiento más exhaustivo de testimonios del hombre de vidrio e incluyó algunos claramente identificables, como el rey Carlos VI de Francia, véase Speak, «An Odd Kind of Melancholy».

225 Alexander von Tralles, *Werke*, I:605. Curiosamente, Burton reproduce esta versión pero se la atribuye a Galeno a quien también había leído: “[...] or him in Galen, that thought he was Atlas, and sustained heaven in his shoulders [...]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 403 [I. 3. I. 3].

A4. Fantasías de infestación. En esta categoría se cuentan tres casos: el de la mujer que creía haber comido una serpiente; el del hombre que estaba convencido de haber ingerido unos sapos que desde entonces vivían adentro suyo y que estudió medicina para curarse a sí mismo; y el que aseguraba tener polluelos en el estómago porque escuchaba sus sonidos y sentía sus movimientos.

B1. Delirios de grandeza o de inferioridad. Entre estos están quienes creían ser reyes, emperadores, papas, teólogos, cardenales, profetas, dioses, el mismo Cristo o, por el contrario, mendigos. También se podría incluir aquí la versión de Trales sobre el hombre que creía ser Atlas o la historia de la mujer que decía poder sacudir al mundo con su dedo.

B2. Delirios de negación. Aquí se incluiría el caso repetido frecuentemente de las personas que se negaban a comer porque creían estar muertas y aquel otro, mencionado por Du Laurens, del hombre que decía ser el más miserable del mundo porque no era nada.

C1. Delirios vinculados con la salvación. Aquí se incluyen algunos casos difíciles de clasificar: la versión de Galeno sobre Atlas que supone la inminente destrucción del mundo; la del hombre en su lecho de muerte que temía que unos ladrones pudieran asaltarlo en las nubes de camino al cielo; la posesión diabólica; y los casos mucho más concretos de desesperación que narra Burton en la sección sobre la melancolía religiosa.

Al menos en algunos de los textos del *corpus*, el relato de estas fantasías buscaba entretener e, incluso, causar gracia. Ya se dijo bastante acerca de la centralidad de la risa en la *Anatomy of Melancholy*. André Du Laurens, por su parte, dedicaba un capítulo entero a estas historias, en el cual, decía, “para complacer al lector, ofrezco algunos ejemplos de aquellos que han tenido las imaginaciones más extrañas e insólitas”²²⁶. Luego, la narración de algunos casos era explícitamente cómica. Por ejemplo, la del sienés continente:

La fantasía más graciosa que yo haya leído jamás es la de un gentilhomme sienés que había resuelto no pillar, sino morir, porque imaginaba que cuando lo hiciera inundaría todo el pueblo. Los médicos mostrándole que todo su cuerpo y cien mil como él no eran capaces de inundar la casa más pequeña del pueblo, no pudieron desviarlo de esta loca imaginación. Al final, al ver su obstinación y el peligro para su vida, encontraron una solución graciosa. Incendiaron la casa más cercana, hicieron sonar todas las campanas del pueblo, llamaron a varios sirvientes que gritaron el fuego, el fuego, y enviaron a las personas más notables de la villa a que le pidieran ayuda y le mostraran al gentilhomme que el único medio para salvarla era que meara rápidamente para extinguir el fuego. Luego de que este pobre melancólico que se aguantaba de pillar por miedo a perder su pueblo creyera que estaba en peligro, pilló y vació todo lo que tenía en su vejiga, y de este modo fue salvado²²⁷.

226 “[...] pour donner du plaisir au lecteur, je propose quelques exemples de ceux qui ont eu des plus bizarres et foles imaginations”, Du Laurens, *Discours de la conservation de la veuë*, 263.

227 “La plus plaisante resuerie que i’aye iamais leu est d’vn gentilhomme Sineois, qui s’estoit resolu de ne pisser point & de mourir plutost, pource qu’il s’estoit imaginé qu’aussi tost qu’il pisseroit toute sa ville seroit inondee. Les Medecins lui representás que tout son corps & cent mille comme le sien n’estoyer capables de noyer la moindre maison de la ville, ne le pouuoient diuertir de ceste folle imaginatió. En fin voyás son opinastreté & le dáger de la

En su relato del mismo caso, Walkington decía que “de todos los locos delirantes famosos, el más digno de ser canonizado entre las crónicas de nuestra memoria” era éste²²⁸. En otra parte calificaba como “una historia alegre” la del hombre que no podía evitar orinar al oír un laúd y como un “loco ridículo” al veneciano del trasero de vidrio²²⁹.

Otro indicio de la gracia que deben haber causado estas historias está en relatos similares. El caso del sienés continente se puede comparar con otros dos. Por un lado, uno anterior al libro de Du Laurens: el episodio de *Gargantúa* en el que el protagonista llegó a París y “se desató la hermosa bragueta y, sacando su méntula al aire, los meó con tanto ímpetu que anegó a doscientos sesenta mil cuatrocientos dieciocho parisienses, sin contar a las mujeres y los niños”²³⁰. Este pasaje se suele considerar como la fuente de otro momento célebre en el viaje de Gulliver a Lilliput, cuando el protagonista se despierta una noche y advierte un incendio en los aposentos de la emperadora²³¹:

La tarde anterior había estado bebiendo abundantemente un vino muy delicioso llamado *Glimigrim* (los blefuscuanos lo llaman *Flunec*, pero el nuestro se considera mejor) que es muy diurético. Por la más afortunada casualidad del mundo, no había descargado nada de él. El calor que contraí por estar tan cerca de las llamas y por el esfuerzo de apagarlas hizo que el vino empezara a operar como orina, la cual vacié en tal cantidad y apliqué tan bien en los lugares adecuados, que en tres minutos el fuego estaba completamente extinto [...]²³².

Los ecos de Rabelais están en todo *Gulliver's Travels* y Swift seguramente tuviera en mente al gigante Gargantúa al imaginar a su héroe inundando la diminuta Lilliput²³³. Pero en el episodio

sa vie trouent vne plaisante inuention. Ils font meitre le feu à la plus proche maison, sont sonner toutes les cloches de la villes; attirrent plusieurs valets qui crient au feu, au feu, & enuoyent les plus apparens de la ville qui demandent secours, & remonstrent au gentilhomme qu'il n'y a qu'un moyen de fauuer sa ville, qu'ill faut que promptement il pisse pour estaindre le feu. Lors ce pauvre melancholique qui se retenoit de pisser de peur de perdre sa ville, la croyat en ce peril, pissa & vuida tout ce qu'il auoit dans sa vescie, & fut par ce moyen sauué”, Ibid., 269-70.

228 “[...] of all conceited famous fooles, hee is most worthy to bee canoniz'd in the chronicles of our memory [...]”, Walkington, *The Optick Glasse of Humors*, 72.

229 “[...] a mery [sic] tale [...]”, “[...] ridiculous foole [...]”, Ibid., 70 y 72.

230 “Lors, en souriant, détacha sa belle braguette, et, tirant sa mentule en l'air, les compissa si aigrement qu'il en noya deux cents soixante mille quatre cents dix et huit, sans les femmes et petits enfants”, François Rabelais, *Gargantua et Pantagruel*, ed. Henri Clouzot, vol. 1 (Paris: Bibliothèque Larousse, 1913), 64; reproduzco aquí la traducción de François Rabelais, *Gargantúa*, trad. Alicia Yllera (Madrid: Cátedra, 2006), 146. Bajtín se ocupó de este y otros episodios similares en relación con el lugar que tenían la defecación y la orina en los rituales populares del siglo XVI, *Rabelais and His World*, 147-48.

231 Véase el comentario de Claude Rawson en Swift, *Gulliver's Travels*, 295; esto ya había sido percibido por William Alfred Eddy, «Rabelais,--A Source for Gulliver's Travels», *Modern Language Notes* 37, n.º 7 (1922): 416-18.

232 “I had the Evening before drank plentifully of a most delicious Wine, called *Glimigrim*, (the Blefuscudians call it *Flunec*, but ours is esteemed the better Sort) which is very diuretick. By the luckiest Chance in the World, I had not discharged myself of any Part of it. The Heat I had contracted by coming very near the Flames, and by my labouring to quench them, made the Wine begin to operate by Urine; which I voided in such a Quantity, and applied so well to the proper Places, that in three Minutes the Fire was wholly extinguished [...]”, Swift, *Gulliver's Travels*, 49-50.

233 Swift era un gran lector de Rabelais y ya en vida fue comparado con él. En *The Dunciad*, Alexander Pope hablaba de su capacidad de adoptar el aire serio de Cervantes “Or laugh and shake in Rabelais' easy chair”, Pope, «The Dunciad», l. 21-22. Voltaire se refirió en distintas ocasiones a Swift como “el Rabelais inglés”, véase Kathleen Williams, *Jonathan Swift: The Critical Heritage*, ed. Kathleen Williams (London and New York: Routledge, 2002), 73-76.. Sobre la influencia de Rabelais en *Gulliver's Travels*, véanse Eddy, «Rabelais,--A Source for Gulliver's

parisino no había mención de ningún incendio, así que sería razonable pensar que el irlandés había leído sobre el de Siena en Du Laurens, Walkington o, incluso, en el tratado que Blackmore publicó cuando Swift estaba redactando los *Travels*²³⁴. De todos modos, más allá de si hubo inspiración directa o no, la similitud de las historias confirma que, en tiempos de Rabelais y de Swift, el relato del sienés continente era gracioso. Algo similar se puede decir del hombre de barro galénico que es la premisa de una de las *Novelas Ejemplares* de Miguel de Cervantes: “El licenciado vidriera”.

Finalmente, existe otro motivo más indirecto para pensar que el gabinete de monstruosidades de los tratados sobre la melancolía servía para entretener. La lectura del catálogo de fantasías delirantes era comparable a una de las actividades turísticas predilectas en Londres: la visita al Hospital de Bethlem o Bedlam²³⁵. Antes de su cierre al público en 1770, los curiosos podían ver e interactuar con los internos por un penique y, si pagaban una propina, tener la guía de un celador. Thomas Willis recomendaba como un espectáculo maravilloso ver a esa gente “nueva y monstruosa” que eran “como nuestras Antípodas”²³⁶. Para el melancólico Samuel Johnson, aquella visión era una advertencia valiosa de la fragilidad de la razón²³⁷. En una conversación que mantuvo en 1783 con la señorita Burney, relatada por James Boswell, ella estaba preocupada por la construcción de unas casas en Moorfields, entre el Bedlam y el más reciente hospital para lunáticos de St. Luke. El escritor sostenía que, así como vivir al lado de un cementerio es un recordatorio de la muerte, es “bueno que nos recuerden la locura”, por eso agregaba: “creo que se podría hacer un uso muy virtuoso de estos nuevos edificios: yo haría que quienes tienen imaginaciones intensas vivan ahí y tomen nota”²³⁸. William Law había planteado un argumento similar en *A Serious Call to*

Travels»; William Alfred Eddy, *Gulliver's Travels: A Critical Study* (1923; reimp., New York: Russell & Russell, 1963), 57-64; Émile Pons, «Rabelais et Swift. A propos du Lilliputien», en *Melanges Offerts a Abel Lefranc* (1936; reimp., Genève: Slatkine, 1972), 219-28; Michael A. Seidel, *The Satiric Inheritance: Rabelais to Sterne* (Princeton: Princeton University Press, 1979), cap. 3 y 7.

234 Swift comenzó a trabajar en *Gulliver's Travels* en 1721, Rawson, «Introduction», x.. Aunque no hay evidencias concretas de que haya leído a Burton, hay consenso entre la crítica de que probablemente conociera la *Anatomy*. Allí podría haber leído la breve referencia del caso del sienés (que no mencionaba el incendio) y ver la cita a Du Laurens, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 400 [I. 3. I. 3]. El libro de este último era bien conocido en Inglaterra y había sido traducido en el siglo XVI: Du Laurens, *A Discourse on the Preservation of Sight*. Sobre Swift y Burton, véanse Webster, «Swift and Some Earlier Satirists of Puritan Enthusiasm», 1141, n. 2; Harth, *Swift and Anglican Rationalism*, 113; Canavan, «Robert Burton, Jonathan Swift, and the Tradition of Anti-Puritan Invective», 228, n. 4. La mención de Blackmore es muy breve pero agrega un elemento que también aparece en Swift que es la bebida, que no aparecía en ninguno de los otros autores consultados: “once a Man filled with strong Drink, feared to render it by Urine, lest he should drown the World by a Deluge”, Blackmore, *Treatise of the Spleen and Vapours*, 1725, 162.

235 Sobre esta práctica, véanse DePorte, *Nightmares and Hobbyhorses*, 3-12; Andrews, «Bedlam Revisited: A History of Bethlem Hospital 1634-1770.», cap. 2; Byrd, *Visits to Bedlam*; Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 121-29.

236 “Non opus erit *Historiis*, & *exemplis* morbi hujus naturam illustrare, ejusque *Typos* multiplices describere; quin potius *Lymphaticorum nosocomia* adeantur, ubi non sine stupendo spectaculo, Hominum quasi gentem novam, & monstrosam, sc. *Rationali* contrariam, & velut *nostros Antipodes* intueri licet [...]”, Willis, *De anima brutorum*, 502.

237 Véase Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, 57-60.

238 “[...] it is right that we should be kept in mind of madness [...] I think a very moral use may be made of these new buildings: I would have those who have heated imaginations live there and take warning”, James Boswell, *Life of*

a *Devout and Holy Life* para justificar la incorporación de personajes excéntricos como Flatus, Feliciana o Succus en sus devocionarios: “si sólo posas tu mirada sobre un *loco* o un *tonto*, quizás signifique poco o nada para tí, pero si lo acompañas durante algunos días y observas la locura y estupidez lamentables de todas sus acciones, esa sería una visión conmovedora”²³⁹.

Pues los *personajes* de este tipo, cuanto más locura y ridiculez contengan, siempre y cuando sean naturales, son los más útiles para corregir nuestras mentes y, por lo tanto, en ningún lugar son más apropiados que en los libros de devoción y piedad práctica. Y, como en muchos casos aprendemos mejor sobre la naturaleza de las cosas mirando aquello que es contrario a ellas, quizás la mejor forma de comprender la *excelencia* de la sabiduría sea contemplando las *extravagancias salvajes* de la locura²⁴⁰.

El espectáculo de la locura —en el texto o en el manicomio— tenía una función de higiene moral similar a la de la risa de la razón. De hecho, la visita a Bedlam era un lugar común de la sátira del siglo XVIII. Swift estaba fascinado con el tema. Había visitado el hospital en 1710 y en 1714 lo habían nombrado como uno de sus gobernadores²⁴¹. Hacia el final de su vida, había decidido donar parte de su riqueza para construir un asilo en Dublín: “Para mostrar, mediante un toque satírico / que ninguna otra nación lo necesitaba tanto”²⁴². En sus obras empleó el *topos* al menos tres veces: el recorrido por la academia del Bedlam moderno en *A Tale of a Tub*, la visita a la Academia de Lagado en *Gulliver's Travels* y el trayecto junto a Clío en *The Legion Club*. Por su parte, William Hogarth representó el espectáculo bedlamita en la escena final de *A Rake's Progress*. Allí, detrás de los protagonistas, Tom y Sarah, se ve a una dama con su criada paseando por el manicomio, quienes miran a un hombre que se cree rey y, en la celda de al lado, hay otro que sufre desesperación religiosa (Figura 6).

Johnson (London: Oxford University Press, 1953), 1225-26.

239 “If you but just cast your eye upon a *madman*, or a *fool*, it perhaps signifies little or nothing to you; but if you was to attend them some days, and observe the lamentable madness and stupidity of all their actions, this would be an affecting sight [...]”, Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life*. Sobre William Law y esta obra, véase el Capítulo 4.

240 “So that *characters* of this kind, the more folly and ridicule they have in them, provided that they be but natural, are most useful to correct our minds; and therefore are no where more proper than in books of devotion, and practical piety. And as in several cases, we best learn the nature of things, by looking at that which is contrary to them; so perhaps we best apprehend the *excellency* of wisdom, by contemplating the *wild extravagancies* of folly”, Ibid., 193-94.

241 Swift dice que el 13 de diciembre de 1710 fue con un grupo desde la casa de Lord Shelburne en Picadilly, primero a ver los leones y otros animales en la Torre de Londres, luego al Bedlam, después a cenar, más tarde intentaron entrar a Gresham College (sede de la Royal Society) pero no pudieron y terminaron viendo un espectáculo de marionetas. Jonathan Swift, *The Journal to Stella*, ed. George Atherton Aitken (London: Methuen, 1901), 91; véase DePorte, *Nightmares and Hobbyhorses*, 57.

242 “To show, by one satiric touch, / No nation wanted it so much”, Jonathan Swift, «Verses on the Death of Dr. Swift, D.S.P.D. Ocassioned by Reading a Maxim in Rouchefoucault», en *Major Works*, ed. Angus Ross y David Woolley (Oxford: Oxford University Press, 2008), l. 481-482.



Figura 6: William Hogarth, “A Rake's Progress VIII: The Madhouse” (1734), oleo sobre lienzo, 62.5 x 75.2 cm., Sir John Soane's Museum, Londres.

Reírse de los delirios ajenos podía ser saludable como prevención ante las posibles enfermedades de una razón que era considerada frágil y que, en cualquier momento, podía capitular ante los embates de las pasiones o la imaginación. Después de todo, una de las lecciones de la serie de Hogarth era que, al igual que Tom Rakewell, un día se podía ser un heredero con el mundo a sus pies y, al siguiente, terminar en el Bedlam. Por otro lado, algunos relatos del “gabinete de monstruosidades” enfatizaban que la pérdida de la razón podía no ser absoluta y que su corrupción podía afectar incluso a quienes en otros aspectos continuaban pareciendo razonables. Así, el poeta aquejado por el olor del ungüento de álamo, decía Du Laurens, “por lo demás, habla muy bien” y el hombre que creía tener sapos en su estómago, según Burton, “aparte de esto era un hombre sabio y erudito, un doctor en medicina”²⁴³.

La historia del sienés continente también permite advertir otra función de la risa, vinculada con el ridículo como forma de curar la sinrazón. Para Du Laurens, tan graciosa (*plaisante*) como la fantasía misma era la solución que habían encontrado los médicos: el engaño que terminó por curar una melancolía cuya causa, aparentemente, era la continencia. El mismo expediente era empleado en otros casos. Du Laurens reproducía un relato de Aecio de Amida sobre un hombre que estaba

243 “[...] au reste ils discourt tres bien [...]”, Du Laurens, *Discours de la conservation de la veuë*, 268. “[...] a wise and learned man otherwise, a doctor of physic [...]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 413 [I, 3, II, 3].

convencido de que le habían cortado la cabeza por tirano. Un médico llamado Filotimo lo curó “muy sutilmente” poniéndole un sombrero de hierro pesado, lo cual provocó quejas de dolor al paciente y que los presentes respondieran: “así que tienes una cabeza”²⁴⁴. Era una *reductio ad absurdum* de la fantasía. En otras ocasiones, el engaño consistía en emplear objetos iguales o similares a los que obsesionaban al enfermo: una serpiente que se arrojaba al piso luego de hacer vomitar a una mujer que creía tener una adentro²⁴⁵; sapos en las heces en el caso relatado por Felix Platter²⁴⁶; o un trozo de carne que simulaba ser la nariz extirpada del rostro del estudioso que creía tenerla inflamada en una dimensión prodigiosa²⁴⁷. También había casos de personas melancólicas que se negaban a alimentarse porque creían estar muertas, frente a lo cual el artificio de los doctores era que alguien fingiera la muerte y luego comiera para que los pacientes siguieran el ejemplo²⁴⁸. Burton citaba a Du Laurens, pero agregaba en seguida otro caso similar que, de paso, ilustra la prolongación de estas historias fantásticas al mundo de la literatura:

Anno 1550, un abogado de París cayó en un ataque de melancolía tal que creía que verdaderamente estaba muerto y no se lo podía convencer de otra cosa, ni de que comiera o bebiera, hasta que un pariente de él, un erudito de Bourges comió frente a él vestido como un cadáver. Esta historia, dice Serres, fue representada en una comedia frente a Carlos IX²⁴⁹.

El énfasis en el engaño como cura de los delirios melancólicos aparecía especialmente en los textos renacentistas. Blackmore, por ejemplo, no los mencionaba. Esta diferencia podría explicarse porque, como se vio, para sir Richard la melancolía derivaba de una constitución corporal particular que afectaba el vigor de los espíritus animales y, por lo tanto, no podía modificarse con ardides. Sin embargo, el recurso aparecía en la sátira del Dr. Midriff estudiada en el apartado anterior. La farsa también era el modo de resolver el problema en *Le malade imaginaire* (1673) de Molière, que se conoció en inglés en el siglo XVIII como *The Hypochondriack*²⁵⁰. En el tercer acto, la criada

244 “[...] il fut guari fort subtilment [...]”, “[...] Vous auez donc vne teste [...]”, Du Laurens, *Discours de la conservation de la veuë*, 264-65. El caso aparece en Galeno, «De Melancholia ex Galeno, Rufo, Posidonio et Marcello, sicami Aetii Libellus», en *Opera Omnia*, ed. Karl G. Kühn, vol. XIX (Leipzig: C. Knobloch, 1830), 699-720; Alexander von Tralles, *Werke*, I:607; Walkington, *The Optick Glasse of Humors*, 69-70.

245 Alexander von Tralles, *Werke*, I:607; Du Laurens, *Discours de la conservation de la veuë*, 265.

246 Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 412-413 [I. 3. II. 3]. Burton citaba este caso también en *Ibid.*, 21. La historia le atraía particularmente porque se identificaba con el paciente, que había estudiado medicina para intentar curarse y que, por eso mismo, no pudo ser engañado por Platter.

247 Du Laurens, *Discours de la conservation de la veuë*, 265-66; Walkington, *The Optick Glasse of Humors*, 70-71.

248 Du Laurens, *Discours de la conservation de la veuë*, 266-67; Walkington, *The Optick Glasse of Humors*, 71.

249 “Anno 1550, an advocate of Paris fell into such a melancholy fit, that he believed verily he was dead; he could not be persuaded otherwise, or to eat or drink, till a kinsman of him, a scholar of Bourges, did eat before him dressed like a corse. The story, saith Serres, was acted in a comedy before Charles the Ninth”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 402 [I. 3. I. 3]. La referencia abre la pregunta de si Du Laurens, que fue médico de Enrique IV, habría conocido el argumento de esa obra representada ante Carlos IX.

250 Molière, «The Hypochondriack, A Comedy», en *Select Comedies of Mr. De Moliere. In French and English*, vol. VIII (London: John Watts, 1732); Molière, «The Hypochondriack», en *The Works of Moliere, French and English*, vol. X (London: D. Browne and A. Millar, 1755), 214-371; véase también Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul*, 153. Para un análisis sobre la locura y la melancolía en Molière, véase Dandrey, *Les tréteaux de Saturne*, cap. II y VIII.

Toinette se disfrazaba de doctor y le sugería a Argan amputarle un brazo y un ojo. Esto lograba, finalmente, quebrar la confianza ciega del paciente en los médicos y abría el paso para que, en el carnaval final, el enfermo fuera admitido a la profesión.

El gabinete de monstruosidades de los tratados sobre la melancolía era un tesoro de historias grotescas. Su circulación literaria, independientemente de las opiniones que tuvieran los médicos, daba cuenta de que los delirios extravagantes de hombres y mujeres más o menos anónimos transmitidos por la tradición erudita causaban gracia a los lectores de la modernidad temprana. Era una risa ante el ridículo y ante la inquietante fragilidad de la razón. Quizás en el siglo XVIII algunos médicos dudaran de la eficacia terapéutica del engaño y la reducción al absurdo de los delirios pero, sin duda, otros creían como Stukeley que la risa podía curar el *spleen*. Por eso, la sátira —en los textos, las imágenes y los escenarios—, *pace* Hobbes, podía ser sanadora y no sólo un arma de destrucción. No porque la contemplación —burlona o no— de la sinrazón pudiera ser un *memento* edificante, sino porque la carcajada misma podía infundir mecánicamente nuevos espíritus. Por supuesto, esa risa saludable se podía alcanzar por otros medios y, además de la sátira de tradición erudita, había otros objetos culturales que podían cumplir el mismo fin y tenían una circulación social más amplia.

5.4.2. *Pildoras y antídotos contra la melancolía*

Cuando el tío Toby Shandy era incapaz de responder a un argumento o sobrellevar la conmoción de una situación mediante su afición a las técnicas de fortificación y asedio, tenía otro recurso: silbar *Lillibullero*²⁵¹. Ésta era una balada muy conocida con una melodía de orígenes inciertos popularizada por Henry Purcell hacia 1686. Por ese entonces, Thomas Wharton le puso una letra que atacaba la designación del conde católico de Tycornnell, Richard Talbot, como representante de la corona en Irlanda²⁵². Así llegó a convertirse en un himno anti-católico de la Revolución Gloriosa. Algunos contemporáneos creían que la balada, que adquiriría una nueva popularidad durante el alzamiento jacobita de 1745, había logrado “expulsar mediante el canto”

251 “My uncle Toby would never offer to answer this by any other kind of argument, than that of whistling half a dozen bars of *Lillibullero*.—You must know it was the usual channel thro’ which his passions got vent, when anything shocked him or surprised him [...]”, Sterne, *Tristram Shandy*, vol. I, XXI.

252 El título de la balada era una palabra que buscaba sonar como gaélico irlandés. Según Thomas Percy, había sido un lema de la rebelión de 1641. En los cancioneros figuraba de varios modos, como por ejemplo “Lilli-bullero”, “Lillabullero” o “Lilliburlero”. Véanse Thomas Percy, *Reliques of Ancient English Poetry: Consisting of Old Heroic Ballads, Songs and Other Pieces of Our Earlier Poets*, vol. II (London: J. Dodsley, 1765), 359; Alison Latham, «Lilliburlero», en *The Oxford Companion to Music*, ed. Alison Latham (Oxford: Oxford University Press, 2011), <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199579037.001.0001/acref-9780199579037-e-3992>; Peter Holman y Robert Thompson, «Purcell, Henry (ii)», *Grove Music Online* (Oxford: Oxford University Press, 2001), <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-6002278249>.

(*sing out*) a Jacobo II²⁵³. Esta historia pone de relieve la amplia circulación popular de las baladas, el profundo contenido político de muchas de ellas y el efecto performativo que se les atribuía²⁵⁴.

El silbido del tío Toby era gracioso porque contribuía a la cacofonía característica de *Tristram Shandy*, pero no debía ser sorprendente que recurriera a *Lillibullero* para desahogarse. La confianza en los poderes terapéuticos de la música tenía una larga historia. “¿Quién no escuchó cómo la armonía de David expulsó los espíritus malos del rey Saúl?”, decía Burton²⁵⁵. En 1729, el boticario Richard Browne tomaba como un hecho reconocido por todos “que el canto es un enemigo de los pensamientos melancólicos y un placentero promotor de la alegría y la dicha”²⁵⁶. En el capítulo anterior se vio cómo varios pastores recomendaban el canto de himnos y salmos para la consolación del alma. Pero además, la melodía que silbaba Toby estaba indicada para varias composiciones en una serie de cancioneros que aseguraban curar la melancolía, el *spleen* o la hipocondría²⁵⁷.

Desde fines del siglo XVI y hasta, al menos, fines del siglo XVIII, se publicaron en Inglaterra decenas de compilaciones misceláneas de baladas, canciones, poesías y textos cómicos destinadas a un público amplio y que se promocionaban de ese modo²⁵⁸. La Tabla 2 muestra el resultado de un relevamiento de este tipo de publicaciones entre 1598 y 1789²⁵⁹. La intención aquí no es profundizar

253 “[...] that Ballad was highly instrumental in singing out a Bad Monarch [...]”, Anonymous, *A Pill to Purge State-Melancholy: or, A Collection of Excellent New Ballads* (London: [Edmund Curll], 1715), viii.

254 Sobre la producción, circulación, contenido político y usos de las baladas en Inglaterra, véanse Angela McShane, «Rime and Reason”. The Political World of the English Broadside Ballad, 1640-1689» (PhD thesis, University of Warwick, 2004); Angela McShane, *Political Broadside Ballads of Seventeenth-Century England: A Critical Bibliography* (London: Pickering & Chatto, 2011).

255 “Who hath not heard how David’s harmony drove away the evil spirits from King Saul”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 117 [II. 2. VI. 3]. La referencia bíblica es 1 Sam, 16: 14-23.

256 “That Singing is an Enemy to melancholy Thoughts, and a pleasant Promoter of Mirth and Joy [...]”, Richard Brown, *Medicina Musica: Or, A Mechanical Essay on the Effects of Singing, Musick, and Dancing, on Human Bodies. Revis’d and Corrected. To Which is Annex’d A New Essay on the Nature and Cure of the Spleen and Vapours* (London: J. and J. Knapton, 1729), 1. Para una descripción de esta obra, véase Alicia Clair Gibbons y George N. Heller, «Music Therapy in Handel’s England: Browne’s Medicina Musica (1729)», *College Music Symposium* 25, n.º 1729 (1985): 59-72.

257 La melodía aparecía indicada, por ejemplo, para “A Ballad on the Junto” en Anonymous, *A Tory Pill, to Purge Whig Melancholy: or, A Collection of above One Hundred New Loyal Ballads, Poems, &c. written in Defence of Church and State* (London, 1715), 13-14. También para “A Treaty’s on foot, look about English Boys” en Anonymous, *A Pill to Purge State-Melancholy: or, A Collection of Excellent New Ballads*, 57-58. Desde 1955, *Lillibullero* es la base de la melodía oficial del Servicio Mundial de la BBC. Según el sitio web oficial, el origen de la música, antes de que su utilización por Henry Purcell, era la canción “There was an old man of Walton Cross”, que apareció en Anonymous, *An Antidote against Melancholy: Made Up in Pills. Compounded of Witty Ballads, Jovial Songs, and Merry Catches* (London and Westminster: Mer. Melancholicus [John Playford], 1661), 83. Sin embargo, no indican de dónde sacan esa información y ese cancionero de no incluía partituras. «What Is the BBC World Service Signature Tune?», *BBC World Service*, 13 de marzo de 2009, http://www.bbc.co.uk/worldservice/lg/institutional/2009/03/000000_ws_sig_tune.shtml.

258 Gowland, «The Problem of Early Modern Melancholy», 85.

259 Estas compilaciones eran parte de un género más amplio de publicaciones misceláneas. Por cierto, no eran el único ni el principal medio de circulación impreso de las baladas, las cuales se distribuían habitualmente en *broad-sides* (hojas en folio del papel más barato impresas de un sólo lado). Sin embargo, según McShane, las misceláneas a menudo incluían material que no había circulado antes de esa forma, «Rime and Reason», 30-31. Por otro lado, como señala Smyth, definir los límites de un canon de este tipo de publicaciones es una tarea difícil porque las compilaciones tenían relaciones estrechas con libros de otros géneros, Adam Smyth, «Printed Miscellanies in

en las terapias musicales contra la melancolía, sino destacar el papel que desempeñaba la risa en esta literatura²⁶⁰. A partir del análisis de los paratextos de los libros editados entre 1660 y 1750 es posible dar una idea general de en qué consistían.

El primer aspecto que salta a la vista es la reutilización de ciertas palabras en los títulos de las colecciones: *antidote* (“antídoto”), *pills* (“píldoras”), *purge* (“purgar”). En algunos casos las repeticiones reflejaban la continuidad de una empresa editorial. Por ejemplo, *An Antidote Against Melancholy: Made Up in Pills* fue publicado en 1661 por John Playford²⁶¹, quien sacó una edición aumentada en 1669 con el mismo título, y luego otra, con ayuda de su hijo Henry, en 1684 a la cual llamaron *Wit and Mirth: An Antidote Against Melancholy*. En 1699, Henry Playford publicó *Wit and Mirth: Or, Pills to Purge Melancholy*, una nueva versión que incluía partituras y que fue continuada por John Young, primero, y Jacob Tonson, después, quien la amplió a seis volúmenes entre 1719 y 1720²⁶². Sin embargo, la frase “*pills to purge melancholy*” ya se usaba en el siglo XVI y había aparecido en otros títulos de libros²⁶³. Por otro lado, desde 1715 se observan variantes paródicas en títulos de colecciones con un expreso contenido político, como *A Tory Pill to Purge Whig Melancholy* y *A Pill to Purge State-Melancholy*. Además, en ese momento se empezaron a publicar libros que hacían alusión al *spleen*, los vapores o la hipocondría, en vez de a la melancolía, como: *The Merry Musician: Or, A Cure for the Spleen* (1716), *A Collection of Merry Poems [...] Proposed as a pleasant cure for the Hyp- and Spleen* (1735) o *The Gallant Companion: Or, An Antidote for the Hyp and Vapours* (1746).

Todos estos libros eran compilaciones de textos de diversos autores, a menudo elaboradas a expensas del plagio y la piratería editorial. En la segunda edición de *An Antidote Against*

England, 1640—1682: “store-house[s] of wit.”», *Criticism* 42, n.º 2 (2000): 153. En este caso, el criterio empleado fue incluir sólo misceláneas que se presentaran como curas para la melancolía, el *spleen*, los vapores o la hipocondría.

260 Sobre las ideas acerca de la música y la cura de la melancolía en el siglo XVIII, véase especialmente Penelope Gouk, «Music and the Nervous System in Eighteenth-Century British Medical Thought», en *Music and the Nerves, 1700-1900*, ed. James Kennaway (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2014), 44-71.

261 John Playford (1621-1686/87) se dedicó a publicar compilaciones musicales y panfletos realistas durante el período revolucionario. Luego de la Restauración adquirió un lugar destacado en la Stationer’s Company, en buena medida, como proveedor de himnarios y otros libros litúrgicos para la capilla real, la Abadía de Westminster y la Catedral de Canterbury. En 1684 cedió el negocio a su hijo Henry (1657-1709) quien continuó publicando, entre otras cosas, compilaciones musicales. Véase Robert Thompson, «Playford, John (1621x23–1686/7), music publisher», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2019), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/22374>.

262 Cyrus Day hizo un estudio detallado de las distintas versiones producidas entre 1699 y 1720, de las cuales hay varias que no se conservan. Véanse Cyrus L. Day, «Pills to Purge Melancholy», *The Review of English Studies* 8, n.º 30 (1932): 177-84; G. Legman, «Pills to Purge Melancholy: “A Bibliographical Note”», *Midwest Folklore* 9, n.º 2 (1959): 89-102.

263 Legman encontró un antecedente de la frase en *An Apologie to the Schoole of Abuse* (1579) de Stephen Gosson, donde se habla de “a Pil to purge their humor”. Day anotó que en *The Methamophosis of Ajax* (1596) de John Harington se menciona que un joven caballero tomó “some three or foure score pills to purge melancholie”, Legman, «Pills to Purge Melancholy», 89; Day, «Pills to Purge Melancholy», 182. Con respecto a los libros que llevaban la frase en el título, en la Tabla 2 hay dos de ellos. Day lista algunos más a partir de catálogos, *Ibid.*, 183-84.

Melancholy, el prologuista se quejaba de “algunas personas codiciosas, quienes intentando imitar aquel libro anterior, publicaron cosas de esa naturaleza y robaron de aquí y de allá una balada o una canción”²⁶⁴. Las ediciones eran económicas, se vendían por entre uno y tres chelines, y eran de bolsillo, impresas en octavo o en duodécimo. Uno de esos libros afirmaba que “podía ser muy aceptable para aquellos lectores que no quieran adquirir el placer de tanto ingenio y humor al costo de los varios volúmenes empleados en esta colección”²⁶⁵. En su mayoría, la selección estaba a cargo del mismo editor, como John y Henry Playford, o más tarde, Edmund Curll²⁶⁶. Diferente fue el caso de los seis volúmenes de *With and Mirth: Or, Pills to Purge Melancholy* publicados entre 1719 y 1720 por Jacob Tonson. Esta es la más conocida de estas colecciones, tuvo ediciones facsimilares en los siglos XIX y XX, y es una fuente apreciada por los estudiosos de la música popular²⁶⁷. La recopilación de esos volúmenes estuvo a cargo del dramaturgo Thomas D’Urfey, que era autor de una porción significativa de las canciones allí incluidas²⁶⁸.

El tipo de textos que integraban estas colecciones eran diversos: baladas, canciones, poemas, *catches*²⁶⁹, bromas, cuentos, prólogos o epílogos de obras de teatro. La mayoría incluían piezas musicales. Algunos, como *Remedium Melancholiae*, *The Merry Musician*, *Wit and Mirth: Or, Pills to Purge Melancholy* o *Splenetick Pills*, traían partituras. Otros sólo estaban compuestos por textos

264 “[...] some Covetous persons, who endeavouring to immitate that former Book, did publish things of that nature and out of it stole here and there a Ballad and a Song [...]”, Anonymous, *An Antidote Against Melancholy: Made Up in Pills. Compounded of Witty Ballads, Jovial Songs, and Merry Catches* (London: John Playford, 1669), «The Stationer to the Reader».

265 “[...] might be very acceptable to such Readers as care not to purchase the Pleasure of so much Wit and Humour at the Expençe of the several Volumes made use of in this Collection [...]”, Anonymous, *A Collection of Merry Poems: Consisting of Facetious Tales, Epigrams, &c. From Oldham, Brown, Prior, Swif, and Other Eminent Poets; With some of the Weekly Papers and Miscellanies. Proposed as a pleasant cure for the Hyp- and Spleen* (London: T. Boreman, 1735), «To the Reader».

266 Edmund Curll (c. 1675-1747) fue un próspero librero y editor recordado en mayor medida por sus enfrentamientos con Alexander Pope y el Scriblerus Club (véase nota 323) y por sus publicaciones piratas. Legman sostiene que Curll publicó tanto *A Tory Pill, to Purge Whig Melancholy* (2 ediciones en 1715) —una reimpresión *A Collection of Poems for and against Dr. Sacheverell* (1710)— como *A Pill to Purge State-Melancholy* (1715 y 1716), Legman, «Pills to Purge Melancholy», 95.

267 John Pearson publicó una edición facsimilar en 1872 y Folklore Library Publishers otra en 1959, con una introducción a cargo de Cyrus Day.

268 Thomas D’Urfey (c. 1653-1723) fue un prolífico dramaturgo y cantante descendiente de hugonotes. En el prólogo que escribió para *Wit and Mirth* se jactaba de haber cantado para cuatro reyes y dos reinas. La popularidad de sus obras parece haber declinado luego de que D’Urfey fuera uno de los blancos del ataque de Jeremy Collier en la “controversia de los escenarios” (véase Capítulo 2). Varias de sus canciones ya habían aparecido en las compilaciones de John y Henry Playford. En 1713, Richard Steele se refería a la ingratitud de los recopiladores de otro libro, *Laugh and Be Fat, or Pills to Purge Melancholy*, por no conferirle el reconocimiento debido a su amigo D’Urfey (*Guardian* N.º 29, 14 de abril de 1713), Steele, Richard, *The Guardian*, 1:121. La edición de 1719-1720 de *Wit and Mirth*, además de piezas que no estaban en las de los Playford, supuso una reorganización completa del material. Este trabajo fue una de las principales ocupaciones de D’Urfey en la última parte de su vida. Véase Jonathan Pritchard, «D’Urfey, Thomas (1653?–1723), playwright and writer», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/8313>.

269 El *catch* es una canción para tres o más voces que se suceden cantando un verso cada una. Cada cantante debe enganchar (*catch*) su parte a tiempo, lo cual tiene un efecto divertido, además de que, a menudo, el contenido de estas piezas era obsceno.

cómicos que no eran para ser cantados. Por ejemplo, *Cambridge Jest*s era una compilación chistes e historias graciosas breves en prosa; *A Collection of Merry Poems*, como su nombre lo indica, incluía poemas y cuentos de varios autores eminentes, como *The Miller's Tale* de Geoffrey Chaucer o *Baucis and Philemon* de Jonathan Swift (a quien no se daba crédito); *The Gallant Companion*, por su parte, reunía ocho historias en prosa.

Estos textos abordaban un espectro amplio de temas²⁷⁰. La política y la historia reciente tenían un espacio muy relevante en algunas compilaciones. Por supuesto, tal era el caso en *A Tory Pill to Purge Whig Melancholy* y en *A Pill to Purge State-Melancholy*. Los volúmenes de John y Henry Playford tenían un fuerte contenido realista y antipuritano²⁷¹. Por otro lado, las misceláneas también incluían poemas y brindis en honor de reyes, reinas y miembros de la nobleza, o festejaban hazañas militares. Una porción significativa de las compilaciones la ocupaban los versos jocosos sobre el amor, el matrimonio, el sexo o la bebida, y tampoco faltaban las burlas a los médicos y otras profesiones²⁷².

Más allá de los títulos, había poco en el contenido de las compilaciones que aludiera explícitamente a la melancolía, el *spleen* o la hipocondría. Puede pensarse que presentar las obras de ese modo era, mayormente, una estrategia publicitaria. Por cierto, los editores no escondían el motivo económico de sus publicaciones. En un prólogo, Henry Playford decía a sus lectores: “les presento (quiero decir, a cambio de su dinero) una píldora”²⁷³. Humphrey Crouch admitía a los

270 Cf. el análisis de Smyth sobre un *corpus* diferente en «Printed Miscellanies in England», 152.

271 Allí era posible encontrar piezas como *The Cavaleer's Complaint*, *Hot-headed Zealot*, *Scismatick Rotundos* o *The Distracted Puritan*. La canción *The Character of a Whigg* era especialmente virulenta: “A Whigg is vermin of monstrous Nature, / 'Tis the Spawn of Sedition, the Devil of a Creature / That swims on the Land, and crawls on the Water”, Anonymous, *Wit and Mirth, An Antidote Against Melancholy. Compounded of witty Ballads, Songs, and Catches, and other Pleasant and Merry Poems* (London: Henry Playford, 1684), 129. Para una mirada al contexto más amplio de las baladas realistas y antipuritanas de la Restauración, véanse McShane, «Rime and Reason»; Jenner, «The Roasting of the Rump»; cfr. Angela McShane, «The Roasting of the Rump: Scatology and the Body Politic in Restoration England», *Past & Present* 196, n.º 1 (1 de agosto de 2007): 253-72. D'Urfey, por su parte, incluyó la canción *The Modern Prophet* que debía ser parte de la obra de teatro homónima había estrenado en el Theatre Royal en mayo de 1709 para ridiculizar a los French Prophets. Thomas D'Urfey, ed., *Wit and Mirth, Or Pills to Purge Melancholy; Being A Collection of the best Merry Ballads and Songs, Old and New. Fitted to all Humours, having each their proper Tune for either Voice, or Instrument: Most of the Songs being new Set* (London: W. Pearson and J. Tonson, 1719), 105-6; véase Laborie, *Enlightening Enthusiasm*, 143.

272 En particular sobre el uso de metáforas sexuales en este tipo de textos, véase Darby Lewes, «Utopian Sexual Landscapes: An Annotated Checklist of British Somatopias», *Utopian Studies* 7, n.º 2 (1996): 167-95.

273 “[...] I present you (I mean for your Money) a Pill [...]”, Anonymous, *Wit and Mirth: Or Pills to Purge Melancholy; Being A Collection of the Best and Merry Ballads and Songs, Old and New. Fitted to all Humours, having each there [sic] proper Tune for either Voice or Instrument, many of the Songs being New Set. With an Addition of Excellent Poems*. (London: Henry Playford, 1699), «To All the Honest and Merry Souls in City or Country».

suyos que su *England's Jest*s tenía dos objetivos: “vuestro placer y mi propio beneficio”²⁷⁴. El poema introductorio de *An Antidote Against Melancholy* parecía casi un *jingle*:

Cura el *spleen*, revive la sangre
Lo pone de buen humor:
¿quién puede negar que esta medicina es buena?

[...]

Entonces sea sabio y compre, no tome prestado;
Guarde una onza para mañana
Mejor que una libra de tristeza²⁷⁵.

Por otro lado, la concepción terapéutica detrás de estas “píldoras” y “purgas” era divertir, desviar al melancólico de sus penas. Por lo tanto, no es extraño que las obras no hablaran de eso. El mismo poema comenzaba diciendo: “No hay otra purga contra la melancolía / que con Baco estar contento”²⁷⁶. En la portada de un diálogo de 1654 que prometía ayudar a pasar “las tediosas noches melancólicas”, Laurence Prince advertía que “no hay daño alguno en él sino alegría y gozo”²⁷⁷. Eran obras para leer o ejecutar en las “horas libres y alegres”²⁷⁸. Eran como una píldora que si se la tomaba “dos veces a la semana, agilizará sus espíritus, impulsará sus negocios justos y lo elevará por encima de los pensamientos sórdidos demasiado preocupantes”²⁷⁹. Proveían un tipo de remedio distinto del que ofrecían los médicos:

[...] no hay duda de que la lectura de esta colección será una cura agradable para la *hyp* o el *spleen*. No, no desprecies esta receta porque es barata: podrías ir más lejos y encontrar menos. Pues ya creo oír a Fama decir que si los venerables bardos aquí reunidos no tienen ingenio suficiente para curarte, una *quantum sufficit* [cantidad adecuada] será difícil de obtener del tribunal de esculapios de la calle Warwick²⁸⁰.

274 “[...] Your Pleasure and my own Profit”, Humphrey Crouch, *England's Jest*s Refin'd and Improv'd. Being a Choice Collection of the Merriest Jests, Smartest Repartees, Wittiest Sayings, and most Notable Bulls, yet Extant. With Many New Ones, Never Before Printed. To Which Are Added [...]. The Third Edition, with the Addition of Several Jests, not permitted to be Printed in the former Impressions. Calculated for the Innocent Spending of the Winter Evenings (London: John Harris, 1693), «The Preface to the Reader».

275 “Cures the spleene, revives the blood, / Puts thee in a mery mood: / Who can deny such physick good? [...] / Then be wise, and buy, not borrow; / Keep an ounce still for to-morrow / Better then a pound of sorrow”, Anonymous, *An Antidote against Melancholy: Made Up in Pills. Compounded of Witty Ballads, Jovial Songs, and Merry Catches*, «To the Reader». El poema figuraba en todas las ediciones posteriores realizadas por los Playford.

276 “There's no Purge 'gainst Melancholly; / But with Bacchus to be Jolly”, Ibid.

277 “[...] the tedious melancholy nights [...] No Harm at All is in't but Mirth and Joy [...]”, Laurence Prince, *A New Dialogue Between Dick of Kent, and Wat the Welch-man. Filled up with Many Pretty Conceits, Written and Printed on Purpose to Make Folks Merry in Time of Sadnesse* (London: John Andrews, 1654), Portada.

278 “[...] merry and vacant Hours [...]”, D'Urfey, *Wit and Mirth, Or Pills to Purge Melancholy*, «Dedication».

279 “[...] twice a week, it will quicken your Spirits, drive forwards to your just business, and raise you above the sordid thoughts of too much Care”, Anonymous, *Wit and Mirth: Or Pills to Purge Melancholy*, «To All the Honest and Merry Souls in City or Country».

280 “But besides obliging the formention'd Class of Readers, 'tis not doubted but the Perusal of this Collection will prove a pleasant Cure in the Hyp or Spleen.---Nay, don't slight the Prescription because 'tis a cheap one; you may go farther, and fare worse; for me thinks I already hear Fame say, that if the venerable Bards we have here assembled have not Wit enough to cure ye, a quantum sufficit will hardly be obtained from the Court of Æsculapius in Warwick-lane”, Anonymous, *A Collection of Merry Poems*, «To the Reader».

No se trata de que estas colecciones fueran una medicina alternativa, más económica y accesible a un gran público. En todo caso, eran una impugnación —similar a otras vistas en capítulos anteriores— a la corporación médica, a la patologización del más mínimo malestar y a la moda del *spleen* entre las clases altas que se alimentaba de eso. Sin embargo, el modo y la posición desde la cual eso se llevaba adelante era particular. Estas misceláneas no satirizaban al melancólico para poner en evidencia su ridiculez ni asumían su voz, como Demócrito, para denunciar la necedad del mundo. La suya era una risa purificadora; por momentos controversial, escandalosa, obscena y hasta codiciosa pero, en última instancia, convencida de que la jovialidad, el entretenimiento, la música y la compañía eran capaces de expurgar las tristezas, los malos pensamientos y las angustias.

5.5. Conclusión

[...] vivo en un esfuerzo constante por defenderme de las dolencias de la mala salud y otros males de la vida mediante la alegría; pues estoy firmemente convencido de que cada vez que un hombre sonríe—pero mucho más, cuando se ríe, le agrega algo a este fragmento de vida²⁸¹.

Laurence Sterne, Dedicatoria a William Pitt.

Los británicos no inventaron la risa ni la melancolía y, sin embargo, en el siglo XVIII parecían considerar a ambos su “provincia peculiar”. En esas percepciones debieron involucrarse, por supuesto, consideraciones surgidas del proceso de construcción de una identidad asentada sobre los principios de insularidad y excepcionalidad. No obstante, este capítulo ha mostrado que la risa y la melancolía tenían una historia cultural común y que, en más de un sentido, era posible imaginar que una nación esplenética fuera una nación jocosa.

El debate británico acerca de la risa y de la excepcional hilaridad de Albión era, también, una discusión acerca de lo moderno y tenía coordenadas históricas precisas. La comicidad británica era distinta de la anterior y de la extranjera desde 1660 porque Gran Bretaña era otra cosa desde entonces. La guerra civil y el entusiasmo religioso habían dado paso a un nuevo, aunque frágil, orden político que sectores amplios de la sociedad querían preservar para evitar las violencias del pasado. Frente a ese panorama, algunos, como Hobbes, veían la risa como la expresión de una pasión antisocial y destructiva de los humanos que, fuera de control, podría disolver el lazo social. Otros, como Shaftesbury, la consideraban un atributo virtuoso del *zoon politikón* capaz de vivificar

281 “[...] I live in a constant endeavour to fence against the infirmities of ill health, and other evils of life, by mirth; being firmly persuaded that every time a man smiles—but much more so, when he laughs, that it adds something to this Fragment of Life”, Sterne, *Tristram Shandy*, 3.

el intercambio civil. En cualquier caso, ambas vertientes, la sátira mordaz y buen humor *polite*, eran formas modernas de la risa. Eran diferentes del humor grotesco, festivo, ambivalente y universal que celebraba Bajtín y que, ante los ojos de las clases refinadas de principios del siglo XVIII, podía parecer obsceno, desagradable o grosero.

La teoría de Bajtín se basaba en una imagen orgánica de la sociedad que —más allá de si era válida o no para referirse a la Francia de Rabelais— no era aplicable a una nación dividida por la guerra civil. Por eso, en un estudio reciente Mark Jenner afirmó que, durante la Restauración, la sátira escatológica realista no era regeneradora, sino que buscaba comunicar el horror de los *cavalliers* ante el regicidio y la socavación de la Iglesia emprendidos por los republicanos²⁸². En los textos de Jonathan Swift, por su parte, los elementos grotescos no celebraban la fertilidad y la abundancia de los cuerpos, sino que eran manifestaciones de la corrupción moral y la decrepitud de los modernos que buscaban provocar disgusto²⁸³. Según Simon Dickie, durante el siglo XVIII los ideales de civilidad y sentimentalismo convivían en tensión con unas prácticas y un humor violentos y crueles²⁸⁴. Sin embargo, a lo largo de este capítulo se vio que la dimensión festiva y regeneradora de la risa no estaba totalmente ausente en esa época y que es posible encontrarla especialmente en su capacidad para remediar las causas físicas y morales del mal inglés.

El análisis de las fuentes estuvo organizado en tres partes. La primera abordó el desarrollo del *topos* de la risa de Demócrito a partir de las apropiaciones y resignificaciones de las epístolas pseudohipocráticas en la modernidad temprana. Esto permitió mostrar cómo Robert Burton terminó de convertir a Demócrito en un melancólico y a su carcajada en una contemplación sanadora de la vanidad del mundo. Además, se vieron los indicios de una transformación de la necedad universal primero en una sinrazón moderna y, luego de la guerra civil, cada vez más en una locura inglesa. Posteriormente, se abordó la risa del *wise fool* como un equivalente de Demócrito a partir del estudio de tres casos que prolongaron la hilaridad del abderita hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

En segundo lugar, se estudió la risa de la razón que ridiculizaba al melancólico a partir de dos ejes. Por un lado, la tradición anti-entusiasta inglesa y su refuncionalización en el siglo XVIII para fustigar no sólo a grupos religiosos nuevos, sino también a los representantes más conspicuos de los modernos en la Batalla de los Libros: los esoteristas, los filósofos naturales, los críticos y los *hacks*. Por otro lado, se analizaron dos casos donde la sátira del *spleen* permitía exhibir la inmoralidad y la

282 Jenner, «The Roasting of the Rump», 109-10.

283 Véanse Thomas B. Gilmore, «The Comedy of Swift's Scatological Poems», *PMLA* 91, n.º 1 (1976): 33-43; Dentith, *Bakhtinian Thought*, 79; Peter J. Smith, *Between Two Stools: Scatology and its Representations in English Literature, Chaucer to Swift* (Manchester: Manchester University Press, 2012), cap. 5 y 6.

284 Dickie, *Cruelty and Laughter*, cap. «Introduction: The Unsentimental Eighteenth Century, 1740-70».

desmesura de los modernos: las observaciones de Gulliver entre los Yahoos y las historias clínicas del Dr. Midriff durante la crisis de la burbuja de la South Sea.

Por último, la atención se volcó sobre la cuestión de la risa como cura de la melancolía a partir de fuentes que no han sido leídas habitualmente en este sentido. La idea de un “gabinete de monstruosidades” construido en la tradición tratadística sobre la melancolía permitió reflexionar acerca del lugar de la risa en ese tipo de textos, de la reapropiación de fantasías clínicas por la literatura cómica y del carácter edificante de la contemplación de la sinrazón. Pero también se planteó que, según la medicina temprano moderna, la risa tenía la capacidad de actuar sobre las causas corporales de la melancolía. Este aspecto estaba en el fundamento de la estrategia publicitaria que permitía vender colecciones misceláneas de textos cómicos y musicales como un antídoto contra esa enfermedad.

Esta taxonomía permitió organizar la exposición pero es evidente que los casos no se ajustaban bien a los límites de las categorías. La risa de Demócrito era quizás sólo la forma más radical de la risa de la razón y, por cierto, era también una hilaridad sanadora. Sin embargo, lo característico del tópico de Demócrito es la asunción de un lugar de enunciación: el del loco o el melancólico, que —sobre todo en el caso de Burton— se termina incluyendo a sí mismo en el objeto de burla. Este aspecto era relevante con respecto al debate sobre la risa moderna porque era contrario a la definición hobbesiana que implicaba necesariamente la diferenciación entre el satirista y su víctima.

Los casos agrupados bajo el nombre de la risa de la razón se asimilan mejor a la teoría de Hobbes. La parodia despiadada de los modernos, especialmente en manos de Swift, tiene poco del buen humor moderado y el optimismo de Shaftesbury. No obstante, cabría preguntarse si la insistencia del irlandés en advertirle a los modernos —entre los que, a su pesar, se contaba— de sus necedades y desmesuras no era un intento de pulir la incivildad de sus congéneres, con una lima más gruesa, sin dudas, de la que hubiera deseado el conde.

Finalmente, entre los casos de la risa como cura, la presentación cómica de las fantasías y la terapia del engaño como reducción al absurdo de los delirios implicaban, ciertamente, un distanciamiento hobbesiano. Por otro lado, la celebración del efecto expurgante y renovador de la risa tenía algo de la comedia grotesca, pero también del buen humor shaftesburiano. Richard Steele, después de mencionar a Demócrito, decía que quien se burla de sí mismo “es un gran promotor de

esta agitación saludable [la risa] y generalmente tiene tanto buen humor como para encajar con la alegría de la conversación”²⁸⁵.

La risa era terapéutica porque purgaba las sustancias nocivas del cuerpo y porque promovía el entretenimiento y la evasión de los pensamientos tristes. Sin embargo, el humor sobre la melancolía era más que eso: era una vía de conocimiento sobre la enfermedad. La inclusión del gabinete de monstruosidades en los tratados médicos y la apertura de la *opera magna* de Burton con un prefacio satírico son los indicios más claros de que, como afirmó Burucúa, en el Renacimiento la risa era el prolegómeno del saber²⁸⁶. Pero aún en el siglo XVIII la comedia podía ser instructiva y no sólo porque autores como Swift o Sterne reprodujeran en clave jocosa el discurso médico de la época. Como se vio en capítulos anteriores, los diagnósticos del mal inglés estaban vinculados con percepciones acerca de la situación política, religiosa y moral de la Inglaterra moderna. La sátira era un arma polémica eficaz y un modo particular para acceder a la verdad. Así, por ejemplo, la ridiculización del entusiasmo y del *spleen* de moda era una forma de poner en cuestión la valoración positiva de la melancolía y exhibir sus efectos antisociales. Por su parte, el humor escatológico permitía explorar sin tapujos las consecuencias éticas y fisiológicas de las nuevas pautas de comportamiento y de consumo que buscaban imponerse en la Inglaterra moderna y *polite*.

La risa y la melancolía tenían una historia compartida. Quizás por eso cuando los británicos buscaron rasgos para identificarse y diferenciarse de sus vecinos encontraron una relación peculiar con ambas. El *spleen* inglés, dirían Temple y Blackmore, era la causa de la excepcionalidad de sus comedias. La epidemia percibida debe haber hecho rentable la venta de tantas píldoras y antídotos. El humor inglés era la melancolía.

285 “[...] is a great Promoter of this healthful Agitation, and is generally stocked with so much Good-humour, as to strike in with the Gaiety of Conversation [...]” (*Guardian* N.º 29, 14 de abril de 1713), Steele, Richard, *The Guardian*, 1:122.

286 Burucúa, *Corderos y elefantes*, 128.

Tabla 2: Compilaciones misceláneas promocionadas como cura para la melancolía en Inglaterra entre 1558 y 1789.

La lista que sigue registra títulos de compilaciones promocionadas como curas para la melancolía, el *spleen*, los vapores o la hipocondría publicadas en Inglaterra entre 1598 y 1792. El lugar de edición en todos los casos es Londres. Los datos entre corchetes no figuran en los textos mismos sino que fueron obtenidos de otras fuentes. No se incluyen las reimpressiones ni volúmenes que aparecen mencionados en catálogos pero no se conservan. Algunos de los libros aquí incluidos habían sido editados antes con títulos diferentes que no hacían referencia a la melancolía ni a otro mal, por eso tampoco están aquí.

Autor/Compilador	Título	Editor	Año
Anónimo	<i>Tyros Roring Megge: Planted against the Walles of Melancholy. One Booke cut into two Decads</i>	Valentine Simmes	1598
Anónimo	<i>A Pil To Purge Melancholie: Or, A Preparative to a Pvrigation: or, Topping, Copping, and Capping: take either or whether: or, Mash them, and squash them, and dash them, and diddle come derrie come daw them, all together</i>	William White	1599
Nicholas Breton	<i>Wonders worth the hearing VWhich being read or heard in a winters euening, by a good fire, or a summers morning, in the greene fields: may serue both to purge melancholy from the minde, & grosse humours from the body. Pleasant for youth, recreatiue for age, profitable for all, and not hurtfull to any.</i>	John Tappe	1602
S[amuel] R[owlands]	<i>Democritus or Doctor Merry-man his Medicines, against Melancholy humours. Written by S. R.</i>	John Deane	1607
Anónimo	<i>Robin Good-Fellow, his Mad Prankes, and Merry Iests, Full of Honest Mirth, and Is a Fit Medicine for Melancholy</i>	F. Groue	1628
Anónimo	<i>The Pennillesse Parliament of Threed-Bare Poets or, The Merry Fortune-Teller, Wherein All Persons of the Four Severall Complexions May Finde Their Fortunes. Composed by Doctor Merry-man: Not Onely to Purge Melancholy: but also To Procure Tittering and Laughing. Full of Witty Mirth, and Delightfull Recreation, for the Content of the Reader.</i>	John Wright	1649
Anónimo	<i>A Pill to Purge Melancholy: Or, Merry Newes from Newgate: Wherein is set forth, The Pleasant Jests, Witty Conceits, and Excellent Couzenages, of Captain James Hind, and his Associates. With Variety of other Delightful Passages, never heretofore published by any Pen.</i>	Robert Wood	1652
Laurence Price	<i>A New Dialogue Between Dick of Kent, and Wat the Welch-man. Filled up with Many Pretty Conceits, Written and Printed on Purpose to Make Folks Merry in Time of Sadnesse.</i>	John Andrews	1654

Anónimo	<i>Mirth in Abundance. Set Forth and Made Manifest in Many Jestes, Upon Severall Ocassions, Full of Wit and Truth. Contriv'd to Relieve the Melancholy, and Rejoyce the Merry, to Expell Sorrow, and Advance Jollity. All of the New and Noble, Free from Rayling Baudery, Blasphemy, or Incivility. Collected and Set Together by a Lover of Lawfull Mirth, and True Hearted Society.</i>	Francis Grove	1659
[Joh]N. [Playfor]D.	<i>An Antidote Against Melancholy: Made Up in Pills. Compounded of Witty Ballads, Jovial Songs, and Merry Catches</i> ²⁸⁷	Mer. Melancholicus [John Playford]	1661
J[ohn] P[layford]	<i>An Antidote Against Melancholy: Made Up in Pills. Compounded of Witty Ballads, Jovial Songs, and Merry Catches</i>	John Playford	1669
H[enry] P[layford]	<i>Wit and Mirth, An Antidote Against Melancholy. Compounded of witty Ballads, Songs, and Catches, and other Pleasant and Merry Poems</i>	Henry Playford	1684
Johann Wolfgang Franck	<i>Remedium Melancholiae, or, The Remedy of Melancholy. Being a Choice Collection of New Songs: with a Thorow-Bass for the Harpsichord, Theorbo, or Bass-viol</i>	J. Heptinstall	1690
H[umphrey] C[rouch]	<i>England's Jestes Refin'd and Improv'd. Being a Choice Collection of the Merriest Jestes, Smartest Repartees, Wittiest Sayings, and most Notable Bulls, yet Extant. With Many New Ones, Never Before Printed. To Which Are Added [...]. The Third Edition, with the Addition of Several Jestes, not permitted to be Printed in the former Impressions. Calculated for the Innocent Spending of the Winter Evenings</i>	John Harris	1693
H[enry] P[layford]	<i>Wit and Mirth: Or Pills to Purge Melancholy; Being A Collection of the Best and Merry Ballads and Songs, Old and New. Fitted to all Humours, having each there [sic] proper Tune for either Voice or Instrument, many of the Songs being New Set. With an Addition of Excellent Poems.</i>	Henry Playford	1699 ²⁸⁸
Anónimo	<i>A Tory Pill to Purge Whig Melancholy: Or, A Collection of Above One Hundred New Loyal Ballads, Poems, &c. Written in Defence of Church and State</i>	[Edmund Curll]	1715
Anónimo	<i>A Pill to Purge State-Melancholy: Or, A Collection of Excellent New Ballads</i>	[Edmund Curll]	1715
Anónimo	<i>The Merry Musician: Or, A Cure for the Spleen: Being a Collection of the Most Diverting Songs & Pleasant Ballads set to Musick; adapted to every Taste and Humour (4 vols.)</i>	John Walsh and Joseph Hare	1716-1733
Thomas D'Urfey	<i>Wit and Mirth, Or Pills to Purge Melancholy; Being A Collection of the best Merry Ballads and Songs,</i>	W. Pearson and J. Tonson	1719

287 Publicado en Londres y Westminster.

288 Cyrus Day dice que, en realidad, este volumen fue publicado el 28 de noviembre de 1698 pero con la fecha de 1699. Para mayor claridad, preservé el año que figura en el pie de imprenta. Véase Day, «Pills to Purge Melancholy», 177.

	<i>Old and New. Fitted to all Humours, having each their proper Tune for either Voice, or Instrument: Most of the Songs being new Set (6 vols.)</i>		
Anónimo	<i>Cambridge Jest: Or, Witty Alarums for Melancholy Spirits. By a Lover of Ha, Ha, He</i>	Thomas Norris	1721
Anónimo	<i>South-Sea Pills to Purge Court Melancholy</i> ²⁸⁹	Edmund Curll	1721
Anónimo	<i>Laugh and be Fat. Or, An Antidote Against Melancholy. Containing I. Great Variety of Comical Intrigues and Stories, in Town and Country. II. Poems upon Varopus Occassions. III. Witty Epigrams and Whims. IV. Epitaphs Serious and Comical. V. Pleasant Songs and Ballads. Written by the most Ingenious Authors of the Age</i>	A. Bettesword	1724 ²⁹⁰
Anónimo	<i>A Collection of Merry Poems: Consisting of Facetious Tales, Epigrams, &c. From Oldham, Brown, Prior, Swif, and Other Eminent Poets; With some of the Weekly Papers and Miscellanies. Proposed as a pleasant cure for the Hyp- and Spleen</i>	T. Boreman	1735
Anónimo	<i>The Gallant Companion: Or, An Antidote for the Hyp and Vapours</i>	G. Woodfall, E. Withers and W. Reeves	1746
Anónimo	<i>An Antidote Against Melancholy. Being a Collection of Fourscore Merry Songs, Wherein those on the same Subject and Key, are placed in an agreeable Succession, in Relation to the Different Measures of Time, after the Manner of Suits of Lessons. The Music of them all entirely new.</i>	Daniel Browne	1749
John Rumpfish (pseud.) y Dr. Merrivagg (pseud.)	<i>Splenetick Pills: Or, Mirth Alamode. Being a Collection of Humorous Songs Adapted to the Modern Taste of the Choice Spirits. The Words by the Celebrated Poet John Rumpfish Esq. Set to Music by Dr. Merrivagg</i>	Thomas Vanderman	1750
Anónimo	<i>Pills to Purge Melancholy: Or, Englands Witty and Merry Jester Shewing No Joke Like a True Joke Containing The Merry Jestes of the Earl of Rochester; Pembroke, Warwick, Lord Moon, and Mr. Ogle The Life Guard Man,</i>	s. / n.	1750
Anónimo	<i>Pills to expel Spleen, or A Cure for the Vapours: Containing a Collection of Miscellaneous Poems, &c. Particularly Some Verses on the Much Lamented Death of his Late Royal Highness the Prince of Wales, and a Satyrick Song Made on a Noted Vintner on S. H., With Many Other Curious Pieces, &c.</i>	s. / n.	[1752?] ²⁹¹

289 Este libro es mencionado por Paul Baines y Pat Rogers, pero no he podido acceder a él. Véase Baines y Rogers, *Edmund Curll, Bookseller*, 146.

290 La de 1724 era la novena edición. Day señala que en los catálogos figuran ediciones desde 1700, Day, «Pills to Purge Melancholy», 183.. También hubo muchas ediciones posteriores, incluida una impresa por Nathaniel Coverly en Salem, Massachusetts en 1799.

291 La fecha tentativa la ofrece la British Library. Código de referencia: General Reference Collection DRT Digital Store 992.h.8.(6.).

[William Holland]	<i>Jordan's Elixir of Life and Cure for the Spleen: Or; A Collection of All the Songs Sung by Mrs. Jordan, since her First Appearance in London. With Many other Favourite Songs, Sung by Her in The Theatres of Dublin, York, Edinburgh, and Cheltenham, and a number of Duets, Trios, Glee's, &c. that she has a art in. To Which is prefixed, Authentic Memoirs of Mrs. Jordan, Now First Published. Embelished with a superb Engraving of Mrs. Jordan, in Sir Harry Wildair</i>	William Holland	1789
[William Holland]	<i>Edwin's Pills to Purge Melancholy: Containing All the Songs Sung By Mr. Edwin, of Covent Garden Theatre, Since His First Appearance in London; And Many Duets that Mr. Edwin has a Part in. With an Humorous Account of Mrs. Siddons's First Reception in Dublin; and a Portrait of Mr. Edwin Finelly Executed.</i>	William Holland	1788
Francis Fragment	<i>Laugh and Grow Fat! The Universal Jester; or; Festival of Fun; Containing a Rare and Valuable Collection of Diverting Stories, Witty Observations, High Season'd Jokes, Merry Tales, Comical Blunders, Bright Repartees, Strange Whims, Uncommon Conceits, Uumorous Conundrums Puzzling Riddles, Intricate Ænigmas, Dark Rebusses, Brilliant Epigrams, Choice Acrosticks, &c. Compiled with the Utmost Care and Attention²⁹²</i>	R. Bassam	1792

Tabla 2: Compilaciones misceláneas promocionadas como cura para la melancolía en Inglaterra entre 1558 y 1792. Elaboración propia.

292 Si bien la melancolía no figura en el título de este libro, aparece en unos versos en la portada: “Should Melancholy cloud the Brain / Attended with it Parent Pain / Your Doctor honest Frank will be; / And Six-pence only is his Fee”.

Conclusión

I

Esta tesis estudió la relación entre melancolía y modernidad en Gran Bretaña entre 1660 y 1750. A partir del análisis de un *corpus* heterogéneo de fuentes, en su mayoría impresas, de diversos géneros, dio cuenta de la génesis de términos, conceptos y significados sobre la enfermedad y sobre lo moderno en el contexto cultural de la Querella entre los Antiguos y los Modernos. Además, la investigación procuró contribuir al campo de estudios sobre la historia de la melancolía a partir de una propuesta metodológica que, mediante una atención especial a las disputas de sentido, permitiera integrar la dimensión diacrónica de sedimentación semántica con la sincrónica de apropiación y resignificación de objetos culturales.

Este enfoque permitió demostrar que la idea de que existe un vínculo entre la melancolía y lo moderno no es un invento reciente, sino que ya había sido planteada en Gran Bretaña desde fines del siglo XVII. Por cierto, que una enfermedad cuyo nombre se remonta a la Grecia clásica tenga una prevalencia o una afinidad particular con la modernidad no es un fenómeno autoevidente. Sin embargo, esa era una noción que ya circulaba en el contexto cultural de la Querella entre los Antiguos y los Modernos.

En ese marco histórico específico tuvieron lugar otros procesos que esta investigación buscó identificar y explicar. Por un lado, se produjo una crisis del concepto de melancolía y la proliferación de un conjunto de términos nuevos que se relacionaban de distintos modos con aquel: *spleen*, *vapours*, *hypochondria*, *hysterical affections*, *nervous disorders* y *lowness of spirits*. Por otro lado, estos conceptos, junto con una serie de tópicos recurrentes, conformaron un objeto polémico que fue empleado para expresar posicionamientos acerca de la modernidad. Finalmente, en ese marco surgió también la idea de que la melancolía —y, más específicamente, su variante hipocondríaca— era un mal inglés. Esta noción permitió articular opiniones acerca de la experiencia, percibida como excepcional, de la modernidad inglesa.

En las próximas páginas se recuperan las contribuciones específicas de cada capítulo, para luego insistir sobre los aportes metodológicos de la tesis y, por último, ofrecer una conclusión general sobre la relación entre melancolía y modernidad en Gran Bretaña entre 1660 y 1750.

II

La organización de los capítulos respondió a dos motivos principales. Por un lado, combinar la doble dimensión de análisis diacrónico y sincrónico. Por otro, estudiar los conceptos, significados y tópicos particulares vinculados con la melancolía que se desarrollaron en diferentes ámbitos de producción de sentido: la filosofía moral, la medicina, la teología y el humor.

El Capítulo 1 sentó algunas de las coordenadas interpretativas principales para el resto de la tesis. En primer lugar, ofreció la base para la comprensión diacrónica del objeto discursivo de la melancolía al presentar una síntesis de la diversidad de significados —en ocasiones contradictorios— que lo componían en la cultura inglesa durante la modernidad temprana. Este análisis estuvo organizado en tres ejes que representaban nudos de tensión semántica. Por un lado, entre las concepciones peripatética e hipocrático-galénica de la enfermedad, el tópico del genio y su recepción en los ámbitos cortesanos. Luego, los sentidos contradictorios de la melancolía en el pensamiento teológico y demonológico protestante. Finalmente, la asociación particular de esa patología con el entusiasmo religioso. De este modo, el capítulo sirvió de fundamento para que en los siguientes se abordara, a nivel sincrónico, una variedad de usos, apropiaciones, resignificaciones e innovaciones sobre estos sentidos en contextos particulares.

En segundo lugar, el énfasis en la pluralidad de estratos de significado condujo a realizar una crítica a una mirada común en muchas interpretaciones de la historia de la melancolía que la conciben como el despliegue en la larga duración de “dos melancolías”: una negativa, derivada de la tradición hipocrático-galénica, y otra positiva, originada en la noción peripatética del genio. Esta perspectiva le ha permitido a diversos autores dar cuenta de la ambivalencia valorativa hacia la melancolía en distintos contextos históricos y relacionarla, a su vez, con la experiencia paradójica de la enfermedad, que combina instancias de dolor profundo y desgano con momentos de lucidez y deleite. Sin embargo, esta dualidad de la experiencia —que, como se vio, era registrada también por las fuentes— no tiene por qué traducirse en un enfoque binario para la historia cultural. Por eso, esta tesis propuso estudiar a la melancolía como una construcción simbólica heterogénea, compuesta por estratos de significado procedentes de orígenes distintos. Para emplear imágenes de la tradición clásica habituales en la modernidad temprana, si la experiencia melancólica puede representarse como Jano, su textura semántica era como Proteo.

En tercer lugar, este análisis de largo plazo permitió mostrar dos transformaciones que tuvieron lugar a fines del siglo XVII y que justifican la elección de iniciar esta investigación en 1660: la crisis del concepto de melancolía y el nacimiento del mal inglés. Ambos elementos fueron

transversales a toda la tesis, pero es especialmente a partir del análisis diacrónico de este capítulo que se evidencia la relevancia del cambio.

Con respecto al primer punto, durante la mayor parte de su historia en la cultura inglesa, la palabra *melancholy* había sido capaz de abarcar por sí sola aquella diversidad de estratos de sentidos diferentes y contradictorios. Esto es lo que, desde la perspectiva de Reinhart Koselleck, distingue a una mera palabra de un concepto histórico fundamental¹. Esta característica se verificaba en la mayor parte de las fuentes citadas a lo largo de este capítulo, pero en ninguna otra como en la *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton. Sin embargo, en el período que concierne a esta tesis, ese concepto entró en crisis y, aunque no desapareció del vocabulario inglés, comenzó a superponerse con otros términos que heredaban algunas de sus propiedades y modificaban otras: *spleen*, *vapours*, *hypochondria*, *hysterical affections*, *lowness of spirits*, *nervous disorders*, etcétera. Desde entonces y, al menos, durante el período que abarcó esta tesis, no había una única palabra que subsumiera la totalidad de la experiencia histórica del fenómeno.

A lo largo de los tres capítulos posteriores se observaron distintos signos y testimonios de esa crisis. Así, el Capítulo 2 registró el surgimiento de algunas tensiones vinculadas con el nuevo vocabulario. William Temple y Jeremy Collier expresaban sus sospechas acerca de esa nueva terminología que asociaban con una moda y no con algún tipo de avance del conocimiento. En sentido contrario, el Capítulo 3 mostró que una parte integral de este proceso era una crisis de las teorías médicas sobre la melancolía y una incapacidad por parte de los doctores para imponer o controlar el uso de un vocabulario técnico sobre la enfermedad. Por su parte, el cuarto capítulo mostró que los teólogos anglicanos, aunque no parecían interesados en el tipo de distinciones que hacían los médicos entre los trastornos nerviosos, sí les preocupaba separar la melancolía, en tanto patología, de otros estados que consideraban legítimos y naturales de la vida cristiana, como la aflicción, la tristeza o la angustia, o de otros espiritualmente peligrosos como la desesperación.

Además, el Capítulo 1 señaló que esta crisis conceptual tuvo lugar en simultáneo y en relación con una transformación en las formas en que era socialmente aceptable expresar públicamente la melancolía. Este fenómeno se debía a una serie de cambios culturales que tuvieron lugar en la sociedad británica desde fines del siglo XVII. Entre ellos se destacaban, por un lado, el aumento de la alfabetización y la comunicación epistolar que posibilitaban formas nuevas de narrar, dramatizar y experimentar las enfermedades. Por otro lado, la consolidación de una cultura de la civilidad que, al mismo tiempo, estimulaba una sociabilidad opuesta al ensimismamiento melancólico y habilitaba la exhibición o la adopción de patologías de moda como el *spleen*.

1 Koselleck, «Introducción al Diccionario», 101-2.

Todos estos factores contribuyeron a la crisis del concepto de melancolía y a la proliferación de términos nuevos que disputaban porciones del universo de sentido de aquella noción. Sin embargo, esta crisis no supuso la muerte del concepto, como se hace evidente a partir de la vitalidad que conserva aún hoy en el habla cotidiana, tanto en inglés como en otros idiomas. La fortuna ulterior de la melancolía escapa a los límites de esta tesis. Sin embargo, un punto de partida posible para un análisis futuro de ese tipo sería trazar el derrotero posterior de los términos que componían al objeto discursivo y la reconfiguración del campo semántico a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y, especialmente, durante el XIX. Allí, sería necesario atender a la revalorización de la melancolía en el discurso médico y la literatura romántica, los nuevos sentidos que adquirieron la hipocondría y la histeria en el marco de las teorías psiquiátricas y psicológicas más modernas, así como también la suerte particular del *spleen*, que se incorporó tempranamente a la lengua y la literatura francesas². A modo de hipótesis, se podría pensar que, luego del período de crisis, el concepto de melancolía volvió transformado: perdió relación o se distanció de otros trastornos (no sólo la hipocondría y la histeria, sino también la epilepsia, los cólicos o la licantropía que, a principios del siglo XVII, estaban estrechamente asociados con aquella), adquirió otras connotaciones nuevas (como su vínculo con la nostalgia) y se ubicó más definitivamente como un trastorno de la mente más que del cuerpo.

En cuanto al mal inglés, si bien se trata de un tópico suficientemente conocido por la historiografía, hasta el momento no se había intentado establecer la fecha de nacimiento de esta noción. Aunque una datación precisa y definitiva sería imposible, pues lo más probable es que la idea circulara oralmente desde antes, a partir de una recopilación de fuentes diversas, se sostuvo que tuvo su origen en tiempos de la Restauración. Además, se sugirió que era una noción que estaba relacionada con las representaciones acerca de lo moderno de Inglaterra. Se ofrecerán algunas conclusiones más generales sobre este tema más adelante.

Los capítulos siguientes, entonces, se dedicaron a profundizar estos dos problemas generales —la crisis del concepto de melancolía y el mal inglés— y otros más puntuales en tipos de textos específicos y a partir de autores particulares.

El Capítulo 2 abordó los ensayos de William Temple y Jeremy Collier. A partir de ellos, se exploraron las representaciones acerca de los modernos y los antiguos en la Batalla de los Libros, el

2 En buena medida, todos estos temas han sido estudiados pero no en relación con la idea de una crisis del concepto de melancolía que he planteado aquí. Sobre la melancolía, véase por ejemplo Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, cap. 8; Lawlor, *From Melancholia to Prozac*, cap. 4-5. Sobre la hipocondría y la histeria, véanse Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, cap. 11; Andrew Scull, *Hysteria. The Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Arnaud, *On Hysteria*. Sobre el *spleen*, véase Hansen, «Une histoire du spleen français au XVIIIe siècle».

valor que se le atribuía al saber clásico para combatir la melancolía y algunas de las primeras alusiones al tópico del mal inglés.

El caso de Temple, en particular, sirvió para analizar algunas concepciones de lo moderno en una época donde no existía un concepto de modernidad. En sus textos, el uso del término *modern*, como adjetivo y como sustantivo, no tenía una connotación puramente relativa (“moderno con respecto a”), sino que hacía referencia a una época histórica de contornos lábiles que era distinta a la antigua pero también a aquella que algunos llamaban “gótica”, y que se identificaba con una serie de innovaciones y procesos culturales específicos: como la recuperación de las lenguas clásicas, la invención de la brújula, la pólvora y la imprenta, el descubrimiento de la circulación de la sangre, etcétera. Además, en los ensayos del diplomático queda claro que las representaciones sobre lo moderno no se agotaban en la denominación de una época histórica, sino que también incluían un diagnóstico moral y una identificación con la civilización europea. Para Temple, la modernidad era desmesurada, belicosa, codiciosa, arrogante y fanática.

Por otro lado, el contraste con Collier permitió mostrar dos concepciones diferentes de la Antigüedad. Al referirse a ella, el *non-juror* se limitaba, mayormente, al legado grecolatino y a los Padres de la Iglesia. El *baronet* de Sheen, en cambio, reivindicaba un abanico amplio de autores paganos y consideraba más legítimos a los más lejanos en el tiempo, como los brahmanes indios o los escitas sobre los griegos y los romanos. Además, ubicaba junto con ellos a otros pueblos más distantes en el espacio que en el tiempo, como los chinos, los mexicanos y los peruanos. A pesar de esta diferencia y de aquellas que los ubicaban en campos ideológicos opuestos, ambos autores compartían nociones parecidas con respecto al valor del estoicismo y el epicureísmo.

Con respecto a esto último, el capítulo hizo énfasis en el saber de los antiguos como un legado vivo en la Gran Bretaña augusta. Para los autores estudiados, la filosofía moral clásica no era una curiosidad anticuaria sino tipo de un saber práctico que conservaba un valor terapéutico tanto en el nivel individual como en el colectivo. Desde su punto de vista, el *spleen* era antes que nada consecuencia de la intemperancia y la inmoralidad generalizada de esos tiempos, por lo que las enseñanzas de estoicos y epicúreos ofrecían un modelo para una reforma de las costumbres que sanara el cuerpo físico y el cuerpo político. Por cierto, esta no era una creencia reservada a los defensores de los antiguos como Temple o Collier, sino que podía encontrarse también en la generación siguiente en las plumas modernas de Joseph Addison y Richard Steele. Este diagnóstico moral sobre la sociedad inglesa contemporánea era el que hacía que Temple se refiriera a su país como “la región del *spleen*” y que Addison describiera a la melancolía como un demonio que acechaba la isla.

El tercer capítulo estuvo dedicado a la medicina. Allí se sostuvo que, a partir del aumento del conocimiento anatómico y, en especial, del estudio de Thomas Willis del sistema nervioso, se refutaron las explicaciones clásicas de la melancolía. Sin embargo, ninguna de las teorías alternativas propuestas a partir de la iatroquímica y, luego, de la iatromecánica, alcanzaron ningún tipo de consenso estable. Eso, se argumentó, produjo una crisis en las teorías acerca de la enfermedad. La incapacidad de encontrar una explicación que reemplazara efectivamente a la tradición se debía, en buena medida, a que el esquema hipocrático-galénico, aunque falso, tenía un alto grado de coherencia explicativa. La observación empírica en el teatro anatómico llevaba a cuestionar aspectos más o menos puntuales —como la inexistencia de la bilis negra o el plexo reticular— que generaban dudas e inconsistencias en el sistema general, pero volver a integrar los elementos en una explicación totalizadora era otro problema.

Esta situación se verifica en el caso del bazo que muestra hasta qué punto el corte con la tradición clásica no era, ni podía ser, absoluto. Ante la constatación del carácter ficticio de la bilis negra, se abrió nuevamente la pregunta de cuál era la función de ese órgano y si efectivamente tenía algún tipo de relación con la enfermedad melancólica. A partir de los escritos de William Stukeley y Richard Blackmore, esta tesis mostró que la discusión acerca de la utilidad del bazo era un elemento constitutivo de la crisis en las explicaciones sobre la melancolía, la hipocondría y la histeria. Además, ofreció una serie de indicios para sostener que ambos médicos tuvieron una disputa por el tema que no ha sido registrada por la historiografía.

No obstante, los médicos no eran la única ni la principal fuente de legitimidad del nuevo vocabulario. De hecho, el capítulo también puso en evidencia que ellos exhibían una notoria insatisfacción con la terminología que empleaban sus pacientes para referirse a los trastornos nerviosos. Así, por ejemplo, Blackmore rechazaba los nombres de *spleen* y *vapours* para designar, respectivamente, a los trastornos hipocondríacos e histéricos pues, desde su punto de vista, no se correspondían con la realidad fisiológica de esas enfermedades. Sin embargo, no podía evitar usar ambas palabras en el título de su tratado sobre el tema pues estaba dirigido a un público que reconocía las patologías con esos nombres. Esto estaba relacionado, además, con la relación específica de la corporación médica con el resto de la sociedad, frente a la cual no sólo no tenía el mismo tipo de autoridad y privilegios que adquiriría en épocas posteriores, sino que además dependía estrechamente de ella como fuente de sustento y patronazgo. Esa debilidad relativa, junto con la ausencia de un consenso teórico, impedía que los doctores pudieran imponer su vocabulario a sus pacientes.

Por otro lado, la comparación de los casos de Stukeley y Blackmore permitió hacer algunos comentarios acerca de la Querella entre los Antiguos y los Modernos. En primer lugar, porque el análisis de sus fuentes de autoridad y de las formas de referirse a ellos, puso en evidencia hasta qué punto los debates médicos estaban atravesados por aquella disputa. De este modo, se pudo constatar la validez de considerar a la Querella como un contexto cultural que iba más allá de algunas refriegas puntuales —como la Batalla de los Libros, la controversia de los escenarios o el altercado de Blackmore con los dramaturgos de Covent Garden—. El hecho de que médicos como Stukeley, Blackmore, Mandeville o Cheyne debieran sentar posición acerca del saber de los antiguos y los modernos antes de poder ofrecer sus propias teorías sobre la melancolía, da cuenta de la relevancia que tenía la Querella como forma de organizar el pensamiento y el conocimiento.

En segundo lugar, así como las figuras de Temple y Collier habían permitido, en el capítulo anterior, mostrar dos concepciones distintas de la Antigüedad, aquí Stukeley y Blackmore sirvieron de ejemplo de dos modelos distintos de modernos. Uno, el anticuario y esoterista interesado en recuperar la *prisca sapientia* y, el otro —ni *wit* ni *scholar*—, el empirista que renegaba del saber libresco.

Finalmente, Stukeley y Blackmore tenían ideas distintas acerca del mal inglés. El primero de ellos no creía que hubiera algo que asociara el *spleen* específicamente con su país y el segundo sí. Esto se debía, en alguna medida, a que hacían énfasis en tipos de causas diferentes. Stukeley destacaba especialmente factores sociales y culturales, vinculados con la intemperancia y el sedentarismo, mientras que Blackmore atribuía el origen del *spleen* inglés a los caracteres innatos de la nación. No sólo eso, sino que en el tratado de este último se advertía que esa predisposición excepcional a aquel mal no era necesariamente patológica, sino que podía ser un estado deseable pues era la condición para el genio. Sin embargo, estas dos perspectivas no eran del todo irreconciliables pues, como se apuntó oportunamente, Cheyne las combinaría en *The English Malady* para afirmar que los trastornos hipocondríacos e histéricos eran, al mismo tiempo, la consecuencia del estilo de vida desmesurado de las ciudades inglesas y de la sensibilidad extraordinaria del tejido nervioso de quienes los sufrían.

El Capítulo 4 abordó el problema de la relación entre religión y melancolía. Para ello fue necesario, primero, poner de relieve la relevancia que tuvo esta cuestión en la historiografía y las ciencias sociales a partir de las ideas de Max Weber sobre el papel de la angustia en el protestantismo y sobre el desencantamiento del mundo como proceso constitutivo de la modernidad. Esto condujo a ratificar el valor de estudiar los caracteres singulares que puede adquirir la aflicción en una cultura religiosa particular, pero a condición de desechar cualquier

pretensión de excepcionalidad. Sobre todo cuando esa premisa se traduce en una reivindicación etnocéntrica de una vía de acceso privilegiada a la modernidad. En tal sentido, se argumentó que una investigación de tales características debía poner especial cuidado en las especificidades del vocabulario y en el contexto de producción de las fuentes.

El punto de partida para el análisis fue la afirmación de que la religión causaba melancolía. Durante el siglo XVIII, éste era un enunciado polémico. Muchos hombres y mujeres religiosos con perspectivas teológicas e ideológicas diversas procuraron exonerar a su fe del cargo de producir esa enfermedad. Para comprender estas fuentes, se argumentó, es preciso tener en cuenta el contexto del establecimiento de un régimen de tolerancia religiosa en una sociedad donde buena parte de las ideologías y posiciones políticas estaban marcadas por la memoria de las guerras civiles y la voluntad de no repetir las. En ese marco, para los polemistas piadosos, especialmente los anglicanos, era necesario poner distancia tanto de las sospechas de entusiasmo como de las de tibieza o laxitud moral y definir los límites de un sufrimiento ortodoxo alejado de la melancolía.

Para ello, este capítulo estudió un *corpus* de fuentes producidas por pastores anglicanos. Con el objetivo de complementar las investigaciones previas de Michael MacDonald y Jeremy Schmidt, se procuró analizar textos a los que ellos no habían prestado atención y que pudieran ser más representativos de la diversidad ideológica dentro de la Iglesia de Inglaterra. Además, se pusieron en diálogo dos tipos de documentos diferentes. Por un lado, un conjunto de sermones y ensayos casuísticos para la consolación de la melancolía que tenían como uno de sus objetivos principales corregir errores teológicos que pudieran conducir a sus feligreses a estados melancólicos. Entre ellos, se destaca especialmente el ensayo de Robert Blakeway, sobre el cual no existía bibliografía específica. Por otro lado, se analizó una serie de devocionarios para la vida santa en los cuales el énfasis era enseñar el camino virtuoso más que enmendar los desvíos. Es en ellos donde mejor se perciben los contornos de ese sufrimiento ortodoxo, vinculado con el deber del arrepentimiento y la preparación para la participación en los sacramentos, especialmente la eucaristía.

Además del contexto, el análisis de la afirmación de que la religión produce melancolía requirió tomar en consideración las particularidades del vocabulario. En el marco de crisis del concepto, los teólogos anglicanos se preocupaban —en distinto grado— por diferenciar entre estados que derivaban de una enfermedad corporal y otros esperables en la vida de cualquier cristiano devoto. También se dedicaban a definir con precisión algunos conceptos teológicos como los de abandono o desesperación. Tal como se describió en el Capítulo 1, el discernimiento entre melancolía y aflicción de conciencia era un problema que ya se habían planteado los médicos y teólogos isabelinos, pero la frontera entre ambos tendía a borrarse especialmente en los textos

casuísticos y autobiográficos puritanos. Según observó Katharine Hodgkin, esa distinción se hizo cada vez menos clara hacia mediados del siglo XVII³. Después de la Restauración, este problema conceptual se volvió más urgente. Esta tesis mostró que distintos sectores del clero de la Iglesia de Inglaterra, pero especialmente los más conservadores —que se creían asediados a ambos lados por el entusiasmo y la impiedad—, procuraron defender a su religión de la acusación de causar melancolía y, al mismo tiempo, explicitar las características de la aflicción ascética necesaria para fortalecer la fe.

Este estudio permite, por último, hacer algunos comentarios sobre el tema de la secularización. Por cierto, acorde a los criterios metodológicos de esta investigación, es preciso señalar que este es un concepto de creación posterior, igual que el de modernidad. Lo que las fuentes analizadas registraban era la preocupación de muchos británicos piadosos por la supuesta expansión de la irreligión, a la cual varios de ellos asociaban con la crisis moral de la nación. Esto no es lo mismo que el proceso de secularización. Además, más allá de la difusión efectiva de ideas deístas, materialistas o ateas, lo cierto es que, incluso para los contemporáneos, ésta era la otra cara de la moneda de la expansión del entusiasmo y la superstición.

Por supuesto, la clave del problema está en qué se entiende por secularización. La perspectiva weberiana de un proceso de desencantamiento causado por un ascetismo protestante que rechazaba la magia y las mediaciones sacramentales resultó problemática en este caso. Según la interpretación de MacDonald, el actor social que habría desempeñado un papel secularizador de las ideas sobre la melancolía fue la Iglesia de Inglaterra en su intento de deslegitimar la eficacia de los dones carismáticos de los inconformistas. Frente a esto, Schmidt señaló oportunamente que el tratamiento anglicano de la melancolía no abandonó su dimensión espiritual. Pero además, esta tesis mostró que los sectores *high church* y *non-jurors* —los más alejados de los disidentes— desarrollaron un ascetismo riguroso, orientado a la gloria de Dios, que incentivaba el ejercicio cotidiano de la angustia y que, no obstante, no sólo no rechazaba los sacramentos sino que planteaba que su práctica regular era un antídoto contra la expansión de la irreligión.

Distinta es la lectura cuando, en lugar de pensar a la secularización como la “evicción social y cultural de la religión”, se la concibe —en palabras de la socióloga Danièle Hervieu-Léger— como un conjunto de procesos de reacomodamiento de las creencias que se dan en una sociedad marcada por la incertidumbre y las expectativas ilimitadas⁴. La propuesta de Schmidt de hablar de una “espiritualización” de la melancolía podría ser compatible con esta perspectiva, pues él se refiere a

3 Hodgkin, *Madness in Seventeenth-Century Autobiography*, 72-75.

4 Danielle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento* (México: Ediciones del Helénico, 2004), 37 y 43.

un cambio en los marcos interpretativos. Éste implica una preservación de la dimensión pastoral de la cura de almas, una resignificación del papel del diablo y la tentación, y la búsqueda de explicaciones científicas nuevas acerca de la existencia y la acción de los espíritus. Como parte de esa transformación de los esquemas intelectivos, que implica un reacomodamiento de las creencias, puede entenderse que un mayor número de pastores después de la Restauración enfatizaran la diferencia entre la melancolía, en tanto patología, y otros estados afectivos. Incluso cuando los clérigos continuaran acompañando pastoralmente y corrigiendo los errores teológicos de sus feligreses melancólicos, el hecho de que les diagnosticaran una enfermedad que debía ser curada también por medios naturales implica una “secularización” en este sentido particular del término. El tipo de fuentes consultadas no permite estimar hasta qué punto hubo un aumento de los casos que los teólogos identificaban como melancólicos. Pero si el cambio de marcos interpretativos tuvo, en efecto, ese resultado, debería haber contribuido a la sensación de que la melancolía era un mal epidémico en Inglaterra.

Finalmente, el Capítulo 5 exploró la relación entre la melancolía y la risa. Allí se mostró que, en el siglo XVIII, ambas —como decía Hugh Blair respecto del humor— eran consideradas “la provincia peculiar de la nación inglesa”⁵. Esta confluencia, además, implicaba una reflexión acerca de lo moderno en Albión. Blair, como Richard Steele antes que él, encontraba que a partir de la Restauración había surgido un nuevo tipo de risa. Las opiniones antagónicas de Thomas Hobbes y el conde de Shaftesbury acerca de lo que esa hilaridad moderna era o podía ser —una “[vana]gloria repentina” destructiva de los lazos sociales o una manifestación del “buen humor” necesario para recuperar una civilidad virtuosa— eran expresión de las preocupaciones y las características particulares que la sociedad británica había adquirido después de dos décadas de revolución y guerras civiles. Algo similar se puede decir sobre el mal inglés, como se verá más adelante.

A diferencia de los capítulos anteriores, que se enfocaron en unos pocos autores, éste abordó un *corpus* documental más amplio y heterogéneo en un arco temporal más extenso organizado en tres categorías: la risa de Demócrito, la risa de la razón y la risa como cura. Aunque no se trataba de compartimentos estancos, cada una remitía a un lugar de enunciación diferente. La primera de ellas refería al loco o el melancólico que se ríe de la necedad del mundo. En ese caso, se trazó una historia de largo plazo del *topos* de la hilaridad del filósofo de Abdera, desde las epístolas pseudohipocráticas del siglo I e. c. hasta los poemas de Anne Finch. Este enfoque diacrónico identificó al Demócrito Junior de Robert Burton como una instancia clave por la conversión del personaje en melancólico y de su carcajada en una forma terapéutica de contemplación de la

5 “Humour is, in a great measure, the peculiar province of the English nation”, Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, 2:360.

vanitas mundi. Además, en consonancia con procesos vistos en otros capítulos, se advirtió la mutación del tópico de la necedad universal primero en una sinrazón moderna y, en tiempos de la guerra civil, en una locura propiamente inglesa. Por otro lado, la risa de Demócrito se comparó con otra figura recurrente de la literatura, la del *wise fool*, desde el melancólico Jacques de Shakespeare hasta *Tristram Shandy* de Laurence Sterne.

La segunda categoría, la de la risa de la razón, abordó algunas de las formas de ridiculización de la melancolía. Por un lado, la tradición anti-entusiasta inglesa en la cual su faz risueña era tan trascendente —o quizás más— que su componente teológico. Allí se expuso cómo algunos recursos cómicos empleados en el siglo XVII por Henry More y Samuel Butler, entre otros, fueron retomados y resignificados en el XVIII para satirizar no sólo a líderes y grupos religiosos, sino también a las figuras arquetípicas de los modernos en la Batalla de los Libros. Por otro lado, se estudiaron también algunos usos jocosos del *spleen* para exhibir la crisis moral de la Inglaterra moderna. Entre ellos cabe destacar las *Observations on the Spleen and Vapours* de sir John Midriff, un texto poco estudiado por la historiografía, que a primera vista se presenta como una colección de casos médicos pero que, luego de una lectura más atenta, se revela como una sátira moralista que critica la desmesura que llevó a muchos ingleses a la ruina con la burbuja de la South Sea Company.

Por último, bajo la categoría de la risa como cura se aportó una mirada nueva sobre un *corpus* de fuentes conocidas pero que no habían sido analizadas de este modo antes. En primer lugar, se propuso el nombre de “gabinete de monstruosidades” para denominar un catálogo de fantasías delirantes que los tratados médicos sobre la melancolía se ocuparon de repetir y ampliar. Aunque la existencia de estos relatos ya había sido destacada por varios autores, no existen estudios sistemáticos de largo plazo al respecto. A partir de una selección de tratados, este capítulo ofreció una taxonomía de esas fantasías. Además, argumentó que en algunos contextos esas historias fueron consideradas cómicas y que, precisamente, esa comicidad, que derivaba de su carácter ridículo y absurdo, era considerada terapéutica.

En segundo lugar, el capítulo relevó una treintena de compilaciones misceláneas de baladas, canciones, poesías y textos cómicos de los siglos XVII y XVIII que se promocionaban como curas para la melancolía, el *spleen* o la hipocondría. A partir del análisis de los paratextos de las obras publicadas entre 1660 y 1750, se mostró que ellas combinaban un claro interés comercial con una reivindicación del carácter terapéutico de la risa y, en ocasiones, con una impugnación a la corporación médica y la patologización de estados afectivos naturales similar a la de Temple.

Como se advirtió oportunamente, estas tres categorías son poco más que un modo de presentar la información. La confianza en la capacidad curativa del humor se puede advertir en

varias de las fuentes analizadas. En ella es posible una supervivencia de la dimensión regeneradora de la risa que Mijaíl Bajtín asociaba con las formas pre-modernas de la hilaridad. Pero además, siguiendo a José Emilio Burucúa, el capítulo afirmó que la risa era también una vía de conocimiento sobre la melancolía. Esto se hacía evidente en el recurso de los médicos al “gabinete de monstruosidades”, en la dimensión cómica del prefacio de la *Anatomy of Melancholy*, en lo que la sátira del entusiasmo y el *spleen* podían decir acerca de la moda de la melancolía y sus efectos antisociales, y también en el modo en que el humor escatológico permitía reconocer las consecuencias éticas y corporales de las nuevas pautas de comportamiento y consumo de la *polite society*. De este modo, estas observaciones podrían dar pie a una indagación acerca de cómo era la recepción de ese conocimiento a través de productos culturales humorísticos.

III

Además de las contribuciones específicas al conocimiento histórico sobre la melancolía, esta investigación ofreció una propuesta metodológica particular para ese campo de estudios. Esta perspectiva partió de la constatación de la crisis del concepto de melancolía en el período estudiado y de la voluntad de superar el enfoque “jánico” de la historia cultural de la enfermedad. Con ese fin, esta tesis propuso entender la melancolía como un objeto polémico. Esta categoría ha funcionado sobre todo como un punto de vista: un modo de organizar el material atento a dos pares de dimensiones analíticas. Por un lado, la relación entre el nivel diacrónico de la sedimentación de significados y el sincrónico del uso del objeto discursivo. Por otro, el doble carácter polémico de la melancolía como escenario de disputas y arma retórica.

La dialéctica entre diacronía y sincronía, como se señaló en el apartado anterior, informó el modo de organizar los capítulos. Por otro lado, la doble dimensión polémica de la melancolía condujo a hacer un énfasis especial en el contexto y el conflicto. En tanto escenario de disputas, los diversos estratos de significado que componían el objeto discursivo no formaban un todo coherente y armónico, sino que eran sentidos a menudo contradictorios que estaban disponibles y que se activaban en función de los objetivos polémicos del hablante. Como mostró el Capítulo 1, desde el período isabelino la melancolía podía ser concebida como el fundamento del genio, como “la cresta de las armas de los cortesanos” o como un signo de la tristeza divina que purifica la fe, pero también como una enfermedad perturbadora con síntomas desagradables que podía llevar a la muerte, como la impostura de un arribista, como un signo de la posesión diabólica o como la causa del entusiasmo religioso. A esa pluralidad semántica se sumó, en el período que corresponde a esta

tesis, una proliferación de términos novedosos y la paradoja de que el hábito taciturno podía ser, al mismo tiempo, el mayor enemigo de la conversación *polite* y una moda en los nuevos ámbitos de sociabilidad urbana.

Esta ambivalencia en los significados de la melancolía permitían su uso como arma retórica. Así, pues, quien quisiera ponderar las virtudes de una melancolía moderada mencionaría su vínculo con el genio, su predisposición a la introspección o, incluso, que se trataba de una afección que podía derivar de actividades sedentarias prestigiosas como el estudio o el estilo de vida de la nobleza y la *gentry*. En cambio, si alguien deseaba destacar los males de la enfermedad podía recordar sus vínculos estrechos con la locura y la muerte, la fijación alienante en un objeto, los síntomas físicos dolorosos y los indecorosos o su asociación con la ociosidad y la intemperancia.

A lo largo de la tesis, se observaron distintos usos de la melancolía como artillería polémica. Los casos más evidentes eran aquellos donde se la empleaba en sentido despectivo: por ejemplo, contra los impostores cortesanos o de café, contra los entusiastas, los deístas, los libertinos, los especuladores o incluso las mujeres. Menos claros y frecuentes eran los usos laudatorios. Entre ellos se puede mencionar el de Blackmore cuando afirmaba que un *spleen* moderado era “una feliz complicación” que producía “un genio excelente”⁶. Este mismo tópico sería repetido por Cheyne hasta un punto que llegaría a ofender al melancólico Samuel Johnson. Según recordaba James Boswell, aquél le había aconsejado: “lee ‘English Malady’ de Cheyne, pero no dejes que te enseñe una tonta idea de que la melancolía es una prueba de perspicacia”⁷.

Esta atención especial a la dimensión polémica puso de relieve que las referencias a la melancolía u otros estados afectivos en las fuentes no pueden ser tomadas como un índice directo de la experiencia. Aunque esta es una preocupación que atraviesa toda la tesis, sus consecuencias fueron estudiadas más claramente en el Capítulo 4 con respecto al carácter polémico de la afirmación de que la religión era causante de melancolía. La precaución que allí se planteó, acerca de la necesidad de atender al contexto y a las especificidades del vocabulario, no se limita al estudio de la experiencia protestante de la aflicción. Lo mismo vale para abordar el tema central de esta tesis: la relación entre melancolía y modernidad. Es por ese motivo que aquí se optó por dejar en suspenso las definiciones sociológicas y filosóficas de la modernidad y estudiar, en cambio, las

6 “[...] those who are endow’d with a moderate Portion of the Spleen in their Complexion, are Persons of superior Sense and extraordinary Vivacity of Imagination [...] this happy Complication cannot but produce an excellent Genius”, Blackmore, «Essay Upon the Spleen», 212.

7 “Read Cheyne’s ‘English Malady’; but do not let him teach you a foolish notion that melancholy is a proof of acuteness”, Samuel Johnson a James Boswell, 2 de julio de 1776 en James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, LL. D., ed. Edmond Malone (London: J. Sharpe, 1830), 349.

concepciones acerca de lo moderno que estaban en disputa en el contexto cultural de la Querrela entre los Antiguos y los Modernos.

La relación entre lenguaje y experiencia se vincula con otro problema que atraviesa la tesis y que, a su vez, abre preguntas para futuras indagaciones: la traducción. Esta cuestión aparecía planteada en una de las cartas que el abad Jean-Bernard Le Blanc escribió durante su estancia en Londres, dirigida al gramático y miembro de la Academia Francesa Pierre-Joseph Thoulrier d'Olivet. Se trataba de un ensayo breve sobre la lengua inglesa construido, en parte, sobre una conocida epístola de Jonathan Swift⁸. Allí, Le Blanc observaba la gran cantidad de palabras que ese idioma había tomado de otros y, en especial, del francés. Eso lo conducía a hacer un comentario sobre las diferencias de vocabulario para referirse a los estados de ánimo.

De nuestra palabra *humeur*, los ingleses han conocido *humour*, pero ellos le han dado un significado totalmente diferente del que tiene para los franceses. La palabra *humeur* tomada estrictamente de nuestra lengua conlleva una idea de tristeza y descontento. *Tener humor* [*Avoir de l'humeur*] es estar disgustado. *Humour*, por el contrario, expresa la idea de una alegría singular y, quizás, un poco loca. [...] Un hombre que tiene *humour* es un hombre que es siempre agradable y singular [...]⁹.

Esta diferencia en el lenguaje, ¿se traducía en una experiencia distinta? Para Le Blanc, no. Un poco más adelante, señalaba:

Entonces, a pesar de que los ingleses consideran al *humour* como algo que sólo le ha sido dado a su nación y que es desconocido para todas las demás, aunque nosotros no tengamos la expresión, tenemos la cosa que ella significa¹⁰.

Que no existiera la expresión en francés no quería decir que ellos no tuvieran “la cosa que ella significa”. De hecho, agregaba más adelante: “por su parte, los ingleses carecen de una palabra respecto de la cual yo desearía que conocieran menos la idea”. Se trataba de “una palabra para expresar el hastío [*ennui*]”¹¹. Por cierto, “ellos experimentan mejor el *tedium vitae*, el hastío [*ennui*] de la vida, por las resoluciones violentas que toman cuando están cansados de ella que por algún término de su lengua”¹². Quien desconociera a los ingleses podría creer “que Inglaterra es el único

8 Se trataba de una carta de Swift a Robert Harley que se publicó como Jonathan Swift, *A Proposal for Correcting, Improving and Ascertaining the English Tongue: In a Letter to the Most Honourable Robert, Earl of Oxford and Mortimer, Lord High Treasurer of Great Britain*, 2.^a ed. (London: Benjamin Tooke, 1712).

9 “De notre mot d'*Humeur*, les Anglois ont sait celui d'*Humour*; mais ils lui ont donné une signification toute différente de celle qu'il a dans le François. Le mot d'*Humeur* pris absolument dans notre Langue, emporte une idée de tristesse & de mécontentement. *Avoir de l'Humeur*, c'est être fâché. Celui d'*Humour* au contraire, exprime l'idée d'une joye singuliere, & peut-être un peu folle. [...] Un homme qui a de l'*Humour*, est un homme qui est tout à la fois plaisant & singulier [...]”, Le Blanc, *Lettres d'un François*, I:114-15.

10 “Ainsi quoique les Anglois regardent l'*Humour* comme une chose qui n'a été donnée qu'à leur Nation, & qui est inconnue à toute autre, si nous n'en avons pas l'expression, nous avons la chose qu'elle signifie”, Ibid., I:116.

11 “De leur côté les Anglois manquent d'un mot, dont je souhaiterois qu'ils conussent moins l'idée. [...] C'est un mot pour exprimer celui d'*Ennui*”, Ibid., I:117.

12 “Ils experiment mieux le *Tedium vitae*, l'*Ennui* de la vie, par les résolutions violentes qu'ils prennent quand ils en sont las, que par aucun terme de leur Langue”, Ibid.

país donde esta enfermedad del espíritu no se conoce”¹³. Sin embargo, nada estaba más lejos de la realidad. Como se mencionó en la introducción, Le Blanc había afirmado en otra carta que los ingleses tenían un hábito melancólico¹⁴. Pero su lenguaje parecía ser inapropiado para dar cuenta de esa experiencia. De hecho, “el *spleen* o los vapores, la consunción misma, no son quizás otra cosa que el *ennui* llevado a su punto más alto y convertido en una enfermedad peligrosa y a veces mortal”¹⁵.

Por cierto, estos comentarios eran otra forma en que Le Blanc podía profundizar la crítica a la lengua de los ingleses que recorre la carta —pues la mostraba como incapaz de expresar una característica distintiva de su pueblo— y, al mismo tiempo, elevar la de los franceses que, en cambio, tenía el término justo para capturar el sentido de un estado de ánimo en el que ellos caían menos frecuentemente.

No obstante, lo que interesa aquí es el papel que desempeña la traducción como contraste entre idiomas distintos para revelar la relación entre lenguaje y experiencia. Este es un problema que atraviesa la tesis desde el momento en que ella estudia fuentes en inglés pero está escrita en castellano. Sin embargo, no se trata de una mera necesidad práctica para la presentación de la información. El ejercicio de la traducción es, también, una oportunidad para el extrañamiento y para la reflexión sobre las especificidades de la lengua. Esta intención estuvo detrás de varios análisis y comentarios particulares en los capítulos, pero fueron centrales en la confección del Glosario crítico y, sobre todo, del Anexo B. En este último, la comparación de diccionarios en distintos idiomas sirve como una puerta de entrada para ver algunos elementos en común y diferencias entre los léxicos europeos sobre la melancolía. Allí queda claro que *spleen* y, en menor medida, *vapours* son términos característicos del inglés, algo que se lee también en la carta de Le Blanc.

El texto del abad plantea el problema de lo intraducible: *humeur* no es lo mismo que *humour* y *ennui* no es sinónimo de *spleen*. Le Blanc sostiene que la ausencia de una palabra no implica inexistencia de “la cosa que ella significa”. Es decir, que los ingleses tenían *ennui* aunque no podían nombrarlo. El testimonio supone que había una serie de características específicas que Le Blanc observaba en sus vecinos insulares que se correspondían con su concepto. Sin embargo, luego del análisis de esta tesis debería resultar evidente que la elección del vocabulario no era inocua y que para un inglés no hubiera sido lo mismo tener *spleen* que *ennui*, ni melancolía, problemas de conciencia o *mopishness*. Cada concepto implicaba, sí, un cierto conjunto de síntomas físicos y

13 “[...] que l’Angleterre est le seul pays où cette maladie de l’esprit n’est pas connue [...]”, Ibid.

14 Ibid., I:7.

15 “Le *Spleen* ou les Vapeurs, la Consommation même, en sont peut-être autre chose que l’*Ennui* porté à son plus haut point, & devenu une maladie dangereuse, & quelquefois mortelle”, Ibid., I:118.

psicológicos identificables y comparables —aunque los contemporáneos no siempre se pusieran de acuerdo en cuáles eran—, pero también incluía otra serie de representaciones asociadas, como la vinculación con el genio o con la intemperancia, que tenían un efecto sobre la experiencia concreta de las personas y consecuencias prácticas sobre las condiciones de tratamiento y acompañamiento. En ese sentido, el *spleen* —como el *ennui*— era intraducible y eso implicaba que había una parte de la experiencia que también lo era.

Se podría decir que el *spleen* era un síndrome cultural, como Julius Rubin consideró a la melancolía religiosa entre los protestantes ingleses y norteamericanos¹⁶. Sin embargo, este último era un concepto fácil de adaptar a otros contextos occidentales porque todas las lenguas europeas tenían su versión de la palabra *μελαγχολία*. Esto no sucedía con el *spleen*, como queda de manifiesto en el Anexo B. De hecho, en el transcurso del siglo XVIII los franceses adoptaron la palabra inglesa sin cambios —que, a partir de la centuria siguiente, quedaría asociada memorablemente con la figura de Charles Baudelaire—¹⁷. Posiblemente también en algún momento del *settecento*, el término se castellanizó como “esplín”¹⁸.

Esa intraducibilidad agrega un factor adicional a los síndromes culturales. Según Barbara Cassin (quien sigue a Wilhelm von Humboldt), lo intraducible no es aquello “que no se traduce, sino lo que no se cesa de (no) traducir”¹⁹. Con respecto a una patología o un concepto afectivo, podría pensarse que la intraducibilidad significa que no deja de ser comparado con otras enfermedades o emociones. En el caso del *spleen*, siempre se lo contrastaba con otros trastornos como el *ennui*, la melancolía, la hipocondría o la histeria. En el contexto particular que estudió esta tesis, la intraducibilidad del *spleen* es inseparable de la crisis del concepto de melancolía y también del surgimiento de la noción del mal inglés. Aunque no era el único término en circulación, acaso *spleen* fuera el que mejor transmitiera la pretensión de ser una experiencia incommunicable a otras naciones.

Estas observaciones provisionales invitan a profundizar la indagación. El Anexo B da unos primeros pasos rumbo a un estudio comparativo de conceptos (traducibles e intraducibles) en distintas lenguas vinculados con la melancolía. Esa investigación podría profundizarse

16 Sobre Rubin y la categoría de síndrome cultural, véase el Capítulo 4. Un artículo periodístico reciente se refiere a diversos síndromes culturales como “enfermedades intraducibles”: Zaria Gorvett, «What We Can Learn from “Untranslatable” Illnesses», *BBC Future*, 7 de junio de 2020, <https://www.bbc.com/future/article/20200604-what-we-can-learn-from-untranslatable-illnesses>.

17 Hansen, «Une histoire du spleen français au XVIIIe siècle».

18 La incorporación del término al español merecería un estudio más detallado, pero en principio ya se lo encuentra en José Cascajares y Palomeque, *Carta morlaquiana con el elogio funebre del autor del Anti-Eustaquio* (Málaga: Carreras, 1798), 78.

19 Cassin, *Elogio de la traducción*, 137.

incorporando otros idiomas, otras fuentes y también una dimensión diacrónica. La suerte del *spleen* y su transposición a otros contextos culturales merece ser estudiada con mayor detalle²⁰. Pero también sería valioso poner en diálogo esta historia con la de otros intraducibles afines en otros idiomas, como la *saudade* portuguesa, la *morriña* gallega o el *Weltschmerz* alemán²¹. Esto permitiría, por un lado, conocer mejor los límites de la comunicabilidad de esas experiencias. Por otro lado, en algunos de esos casos —como la *saudade*— la intraducibilidad es una característica que se ha repetido hasta constituir un factor identitario²². En ese sentido, el estudio comparativo podría iluminar las similitudes entre contextos distintos donde surgió la necesidad de afirmar tal excepcionalidad afectiva.

IV

*Pero Inglaterra, moderna en grado máximo,
Toma prestada o inventa su propia nobleza [...]
La riqueza, obtenida como sea, en Inglaterra hace
Lores a los artesanos, caballeros a los bribones,
La antigüedad y el linaje son innecesarios aquí,
Son la insolencia y el dinero los que hacen a un par.*

Daniel Defoe, *The True-Born Englishman*, 1701²³.

La excepcionalidad era un aspecto relevante del modo en que los británicos concebían lo moderno en el siglo XVIII. Así, para Defoe, Inglaterra era moderna porque allí, como en ningún otro lugar, la riqueza era más valiosa que el linaje para obtener poder, privilegios o reconocimiento. Para otros, lo moderno podía estar asociado con descubrimientos científicos inéditos o con una conflictividad religiosa inusitada. Para Temple, se trataba de una desmesura en la que los contemporáneos superaban a los antiguos y los bárbaros. Esta característica es consistente con el

20 La traducción es, por cierto, un tipo de transposición según la taxonomía de Gerard Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, trad. Celia Fernández Prieto (Madrid: Taurus, 1989). En este caso, uso el concepto para hacer referencia tanto a la traducción, cuanto al hecho de que la palabra *spleen* fue trasladada tal cual a otros contextos lingüísticos (como el francés o el español).

21 Dominic Delarue y John Raimo también destacan la necesidad de profundizar la investigación sobre estos términos y la “dispersión de melancolías ‘nacionales’” y la utilidad del concepto de melancolía para comparaciones interculturales en el artículo reciente citado ya en la introducción de esta tesis. Sin embargo, en su planteo no toman en consideración el problema de la traducción. Delarue y Raimo, «Melancholy and Its Sisters», 6 y 17-18.

22 La bibliografía sobre este concepto es amplia. Véase, por ejemplo, João Leal y Jehanne Féblot-Augustins, «“Saudade”, la construction d’un symbole: “Caractère national” et identité nationale», *Ethnologie française* 29, n.º 2 (1999): 177-89.

23 “But England, modern to the last degree, / Borrows or makes her own nobility [...] / Wealth, howsoever got, in England makes / Lords of mechanics, gentlemen of rakes: / Antiquity and birth are needless here, / ‘Tis impudence and money makes a peer.”, Defoe, «The True-Born Englishman», 196-97.

comentario de Marshall Berman, mencionado en la introducción, acerca de que lo característico de la experiencia de la modernidad es que las personas creen que son las primeras, y quizás las únicas, que pasan por ella. A partir de esta apreciación es posible hacer algunos comentarios finales sobre la relación entre melancolía y modernidad.

Uno de los modos —aunque no el único— en que los británicos del siglo XVIII establecieron el vínculo entre esos dos fenómenos fue a través de la noción del mal inglés. Esta idea surgió en torno a la década de 1660 y mantuvo su presencia cultural en Gran Bretaña y el continente durante todo el siglo XVIII. Distintos testimonios contemporáneos asociaban este fenómeno con diferentes particularidades de Inglaterra. Algunos enfatizaban aspectos naturales, como la geografía o el clima, y otros daban mayor peso a factores sociales, políticos y culturales. Entre estos últimos, la explicación de la propensión especial de los ingleses a la melancolía y el *spleen* se relacionaba especialmente con las características novedosas y distintivas que había adquirido la nación inglesa luego de las guerras civiles y durante la Restauración. A lo largo de la tesis, se identificaron algunos de estos rasgos modernos: el régimen político, el entusiasmo religioso, la participación en el comercio colonial y la inmoralidad.

En primer lugar, Temple afirmó que Inglaterra era “la región del *spleen*”, en buena medida, a causa de la liviandad de su gobierno y de la libertad para profesar opiniones, especialmente en temas de religión. Este era un rasgo que llamó la atención de varios observadores franceses, como Le Blanc.

Esto llevaba, en segundo lugar, a otro motivo muy extendido que era la proliferación del entusiasmo desde los años de la revolución. Como se vio en el Capítulo 5, ya desde la década de 1640 se empleaba la imagen de Inglaterra como un gran Bedlam. Más tarde, de modo similar a Temple, Addison se refirió a la asociación del *spleen* con la santidad para explicar por qué la melancolía acechaba la isla. Por su parte, Stukeley hacía una alusión al pasar a este mismo tema luego de referirse al *spleen* de las sibilas y los profetas. Finalmente, la tradición cómica de ridiculización del entusiasmo melancólico encontró en Swift uno de sus más hábiles ejecutores, que la resignificó para atacar al conjunto de los modernos.

Sin embargo, el vigor polémico de la tradición anti-entusiasta no debe conducir a creer que la religiosidad de los puritanos y los sectarios era la única que estaba asociada con la melancolía. El Capítulo 4 mostró la existencia entre los *non-jurors* y los sectores *high church* de la Iglesia de Inglaterra de un ascetismo sacramental riguroso que tenía antecedentes en la religión defensiva de los realistas como Jeremy Taylor y que condujo a algunos de sus adherentes —como Ambrose Bonwicke, John Sharp o John Wesley— a estados cercanos a la melancolía. Ciertamente, las

derrotas de Carlos I y Jacobo II deben haber contribuido a aumentar las penas de hombres y mujeres leales a los Estuardo, como Jeremy Collier, Dorothy Osborne, Anne Finch o Susanna Annesley. Acaso fuera para combatir este tipo de aflicciones que John Playford publicó *An Antidote Against Melancholy* en 1661 que, como se señaló en el Capítulo 5, tenía un fuerte contenido realista y anti-puritano.

Una tercera característica novedosa de la sociedad británica que se asociaba con la proliferación de la melancolía era su participación en el comercio colonial. Desde Temple y Collier hasta Robert Blakeway y William Law, múltiples autores hacían una crítica moral al lujo y la intemperancia en el consumo, especialmente de productos novedosos procedentes del exterior, como el té, el café y el chocolate. Cheyne decía que “desde que nuestra riqueza se incrementó y nuestra navegación se extendió, hemos saqueado todas las partes del *globo* para reunir todos sus suministros de materiales para el *desorden*, el *lujo* y provocar *exceso*”²⁴. En el Capítulo 3 se mencionó que algunos médicos, como Thomas Willis y Henry Stubbe, creían que esas infusiones podían tener efectos beneficiosos. Stukeley y Cheyne eran más cautelosos y, aunque recomendaban el entretenimiento y la conversación en las casas de café y las mesas de té, advertían que un consumo excesivo podía ser causante de melancolía. John Wesley, siguiendo a William Cadogan, enfatizaría este último aspecto en su ensayo sobre los trastornos nerviosos. Pero además, este argumento era habitual en otro tipo de publicaciones que criticaban el consumo y la sociabilidad asociadas con el té y el café. Tal era el caso del anónimo *An Essay on the Nature, Use, and Abuse of Tea in a Letter to a Lady* (1722), donde se aseguraba que “la *hipocondria* es un trastorno de fecha muy reciente y enteramente desconocido para los antiguos” y que esto se debía a la incorporación del té en la dieta²⁵. Como se mostró en el Capítulo 5, este tópico dio pie a intervenciones jocosas contra las prácticas de los modernos como en *The Benefit of Farting Explain'd*. Por otro lado, otro efecto de la expansión comercial que en ocasiones se asoció con la melancolía fue la burbuja financiera de la South Sea Company, que sirvió de ocasión para las *Observations* del ficticio doctor Midriff.

Estas nuevas prácticas se vinculaban, por último, con la percepción extendida de que, en palabras de Daniel Defoe, “la inmoralidad es sin dudas la enfermedad reinante en la nación”²⁶ y que

24 “Since our Wealth has increas’d, and our Navigation has been extended, we have ransack’d all Parts of the *Globe* to bring together its whole Stock of Materials for *Riot*, *Luxury*, and to provoke *Excess*”, Cheyne, *The English Malady*, 49.

25 “[...] the *Hypochondriasis* is a Disorder of very late Date, and intirely unknown to the Ancients [...]”, “Among many other Novelties in our Diet, there is one which seems particularly to be the Cause of the *Hypochondriack* Disorders; and is generally known by the Name of *Thea* or *Tea*”, Anonymous, *An Essay on the Nature, Use and Abuse of Tea, in a Letter to a Lady; with an Account of Its Mechanical Operation* (Dublin: Edward Hamilton, 1722), 9 y 14.

26 “Immorality is without doubt the present reigning Distemper of the Nation”, Defoe, *The Poor Man’s Plea*, 1.

ella era causante de la melancolía de los tiempos. Esto producía coincidencias inesperadas entre personas con ideologías diversas. No sólo Temple y Collier abogaban por una reforma de las costumbres para combatir el *spleen*, sino que también Samuel Clarke y William Law creían que sus contemporáneos, a diferencia de los cristianos primitivos, vivían en un estado de inmoralidad e impiedad por haber descuidado sus deberes hacia Dios y que eso era lo que los mantenía alejados de la felicidad verdadera.

Esta tesis es una contribución a los estudios históricos sobre la melancolía que incorpora la pregunta por la relación con la modernidad. Como suele ser el caso en todas las investigaciones del pasado, este es un interrogante del presente. Surge de la aparición recurrente de diagnósticos e interpretaciones —citados en la introducción— que vinculan ambos fenómenos y, a menudo, enfatizan el carácter novedoso y excepcional del mal que aqueja a los nuevos tiempos. La asociación del mal inglés con aquellas características que los británicos de principios del siglo XVIII veían como modernas da cuenta de que, efectivamente, la relación entre melancolía y modernidad ya estaba tematizada por entonces y que no es un invento reciente ni una interpretación abstracta de los analistas del presente. El problema es la distancia entre los conceptos utilizados. La propuesta metodológica de esta tesis fue concentrarse en los sentidos que tenía lo moderno en el período estudiado. Esto tiene la ventaja de prevenir imponer lógicas y categorías ajenas a las que motivaban a los hombres y mujeres del pasado. Sin embargo, no abrevia aquella distancia.

Entre los rasgos considerados modernos a principios del siglo XVIII, había varios que se pueden asimilar a la forma de entender la modernidad en la actualidad. Por ejemplo, los descubrimientos de la filosofía natural, el desarrollo del comercio colonial o el establecimiento de una forma de gobierno que limitaba la prerrogativa real y garantizaba cierto nivel de representación política y tolerancia religiosa. Vincular estas características con conceptos más *modernos*, como ciencia, capitalismo y democracia, supone un salto interpretativo modesto. Pero no deja de ser un salto. Más difíciles de equiparar son otros aspectos como la secularización. Sobre la complejidad de este problema ya se habló más arriba, pero es preciso añadir que para muchos británicos del siglo XVIII, lo característico de la modernidad era el entusiasmo, el fanatismo y las guerras religiosas. En otras palabras, para ellos lo que causaba la epidemia de melancolía no era la secularización o el desencantamiento del mundo, sino lo poco que habían avanzado. Por otro lado, también resulta difícil encontrar en las nociones actuales de lo moderno algo equivalente a la crisis moral que era tan relevante a los ojos de los observadores del *settecento*.

A esto hay que sumar el problema de los límites temporales de la modernidad. Este tema fue mencionado en la introducción de la tesis. Entre los estudios que se reseñaron allí, algunos tendían a

relacionar la melancolía con una experiencia nacida en el Renacimiento, otros identificaban una transformación de sentido en el barroco y algunos veían el fenómeno en algún momento del siglo XIX. Paradójicamente, en este dilema se conjugan algunos elementos comunes entre las concepciones contemporáneas de la modernidad y aquella del siglo XVIII, a saber, la percepción de historicidad (lo moderno como un tiempo radicalmente distinto a los anteriores) y la auto-identificación con una época de fronteras imprecisas (moderno es uno, ya sea que se considere miembro de una generación o el primero en experimentar el cambio histórico).

En última instancia, el concepto de modernidad, al igual que el de melancolía, está compuesto por estratos de sentido procedentes de distintos momentos históricos que se activan en distintos contextos. Algunos de ellos proceden de la Querrela entre los Antiguos y los Modernos pero se actualizan en la superposición con sedimentos más recientes. Entre todos ellos, un estrato persistente —y no por ello menos paradójico— es el de que existe una relación particular entre la modernidad y la melancolía.

Esta constatación abre una serie de interrogantes que pueden ser desafíos para investigaciones futuras. En primer lugar, sería provechoso descentrar la mirada de Gran Bretaña y buscar otros contextos de origen del vínculo entre melancolía y modernidad, si los hay. En segundo lugar, como derivado de lo anterior, se podrían ver los préstamos, transferencias y resignificaciones entre universos culturales diferentes. A ello puede contribuir también el análisis centrado en la traducción mencionado más arriba.

En tercer lugar, sería preciso saldar los saltos interpretativos entre usos distintos de los conceptos con un análisis contextualizado más riguroso que reponga las mediaciones. Es decir, realizar un estudio histórico de largo plazo de la evolución de la relación entre los conceptos de melancolía y modernidad. Esto permitiría, por un lado, seguir el rastro a algunos de los sentidos sobre ese vínculo que surgieron en el contexto de la Querrela y ver cómo se modificaron a lo largo del tiempo. Por otro lado, haría posible develar el origen de significados nuevos.

Este tipo de análisis histórico cobra un valor especial en tiempos en los cuales es frecuente leer u oír acerca de patologías que afectan excepcionalmente a esta época. Cuando comencé a dar los primeros pasos de esta investigación, la Federación Mundial para la Salud Mental declaró que la depresión era una crisis global²⁷. Al escribir estas palabras finales, esa preocupación mundial ha sido desplazada totalmente por una pandemia más grave y desconcertante, sobre la cual no han faltado opiniones que identificaron como *primum mobile* al estilo de vida y los hábitos de consumo desmesurados de la edad moderna. A través del estudio de un caso donde ya estaban en discusión la

27 Marcus et al., «Depression. A Global Public Health Concern».

legitimidad y los efectos patológicos de la modernidad, esta tesis buscó llamar la atención sobre el modo en que las disputas de sentido y los usos polémicos del lenguaje intervienen en la configuración de este tipo de diagnósticos sobre enfermedades de la civilización.

Glosario crítico

Este glosario reúne una serie de términos que aparecen de manera recurrente en la tesis. Además de definiciones y traducciones al castellano, se ofrece la etimología y una breve historia de cada palabra, indicando el momento en que ingresó al registro escrito en inglés.

Esta sistematización permite ver que la historia del término *melancholy* en el idioma inglés se remonta a fines de la Edad Media, mientras que el uso de otros vocablos como *hypochondria*, *hysteria*, *spleen* o *the vapours* para designar patologías es un fenómeno del siglo XVII y, especialmente, de la segunda mitad.

A menos que se indique lo contrario, la información sobre las fechas de uso de los términos fue tomada del *Oxford English Dictionary* (OED)¹.

Abreviaciones

adj.	adjetivo
fa.	francés antiguo
gr.	griego
lat.	latín
pl.	plural
s.	sustantivo
v.	verbo

Depression

s. adj.: depressed, *v.:* depress

Depresión. Del lat. *depression*, de *depromere*: “presionar hacia abajo, hundir”.

Al igual que su equivalente en castellano, el término *depression* tiene una multiplicidad de acepciones (topográficas, astronómicas, climáticas, económicas, etc.) que remiten al hundimiento. Entre ellas, las que conciernen al tema de esta tesis son las que se refieren a condiciones fisiológicas y psicológicas.

En la actualidad, la depresión es un concepto central en las ciencias de la salud mental que, según el contexto disciplinar, tiene significados diferentes. Por ejemplo, en neurofisiología, remite a una reducción de la actividad eléctrica del cerebro. Por su parte, en farmacia, se

¹ *Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, <https://oed.com/>. Edición en línea. consultada en marzo de 2020.

refiere a la acción de una droga que limita la actividad del sistema nervioso central. Por último, en psicología y psiquiatría tiene dos acepciones. (1) La depresión es un estado afectivo que se mantiene por algún tiempo y se caracteriza, en general, por un dolor profundo, un cese de interés por el mundo exterior, una incapacidad para experimentar placer (anhedonia), una inhibición de la actividad psicomotriz e intelectual y una disminución del amor propio. Se trata de una condición habitual en los procesos de duelo que, cuando se prolonga demasiado tiempo, puede resultar patológica. En ese sentido, la palabra depresión (2) remite también a una serie de enfermedades que incluyen ese estado afectivo y que, en la clasificación de la American Psychiatric Association (APA), forman parte de los trastornos del estado de ánimo. Entre las patologías depresivas descritas en el célebre y criticado *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) de la APA, se incluyen el trastorno depresivo mayor (también llamado depresión clínica o depresión unipolar), la depresión melancólica, la depresión psicótica y el trastorno bipolar, entre otras².

Sin embargo, el establecimiento de la depresión como un concepto médico y psicológico, que reemplazó al de melancolía, es un fenómeno reciente. Edward Shorter rastrea una serie de usos técnicos del término desde fines del siglo XVIII y durante todo el XIX, pero señala que no fue sino hasta 1904 que el psiquiatra norteamericano Adolf Meyer propuso descartar el concepto de melancolía y reemplazarlo por depresión³.

En el período que concierne a esta tesis, el término *depression* era empleado en ocasiones en un sentido más cercano a su etimología, para referirse a la caída de los espíritus (véase *spirits*) que producía abatimiento. En la *Anatomy of Melancholy*, Robert Burton empleaba tanto la forma verbal como la adjetiva⁴. El primer uso registrado del sustantivo es de 1665, en la

2 Véanse Edward Shorter, *A Historical Dictionary of Psychiatry* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 78-89 entradas «Depression and Mood Disorders: Emergence» y «Depression and Mood Disorders: Recent Concepts»; American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders (DSM-IV)*, 4.^a ed. (Washington D. C.: American Psychiatric Association, 1994); American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders (DSM-V)*, 5.^a ed. (Washington D. C.: American Psychiatric Association, 2013); Sobre la evolución de estos conceptos en las distintas versiones del DSM y la polémica al respecto, véase Lawlor, *From Melancholia to Prozac*, cap. 6.

3 Shorter, *A Historical Dictionary of Psychiatry*, 79-82.

4 Burton emplea la forma verbal en referencia a la pobreza como una de las causas de la melancolía, lo cual genera una ambigüedad de sentido con otra de las acepciones de *depression*, como una reducción del estatus, la fortuna o el nivel de influencia personal: “[...] we will turn parasites and slaves, prostitute ourselves, swear and lie, damn our bodies and souls, forsake God, abjure religion, steal, rob, rather than endure this unsufferable yoke of poverty, which doth so tyrannize, crucify, and generally depress us”. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 346-47 [I, 2, IV, 6]. Luego, en la segunda partición dice: “Hope refresheth, as much as misery depresseth”, *Ibid.*, 167 [II, 3, III]. La forma adjetiva aparece en una traducción de una cita de Cicerón: “[...] a good orator alone, as Tully holds, can alter affections by the power of his eloquence, ‘comfort such as are afflicted, erect such as are depressed, expel and mitigate fear, lust, anger’, etc.”, *Ibid.*, 113 [II, 2, VI, 2]. La cita corresponde *De natura deorum* (II, 148): “hac consolamur adflictos, hac deducimus perterritos a timore, hac gestientes conprimimus, hac cupiditates iracundiasque restinguimus”, Marcus Tullius Cicero, *De natura deorum; Academica*, trad. Harris Rackham (1933; reimp., London: William Heinemann Ltd., 1967), 266.

Chronicle of the Kings of England de Richard Baker⁵. No obstante, según George Sebastian Rousseau, habrá que esperar a Samuel Johnson en la década de 1750 para encontrar un uso del sustantivo *depression* como sinónimo de caída de los espíritus⁶.

enthusiasm

s. *adj.*: enthusiast, enthusiastic[k], enthusiastic[k]al.

Entusiasmo. Del lat. tardío *enthusiasmus* y éste del gr. *ἐνθουσιασμός* [*enthousiasmós*].

El vocablo tiene tres acepciones principales: (1) inspiración divina, manifestada en términos extáticos, proféticos o poéticos, (2) la ilusión de poseer tal inspiración y (3) adhesión fervorosa a una persona, causa o principio. Como señaló Susie Tucker en un minucioso estudio de la variación semántica de esa palabra, las tres definiciones corresponden a instancias sucesivas en el desarrollo histórico, en cada una de las cuales se fueron agregando capas de sentido en coexistencia con las anteriores⁷.

El primero de los sentidos deriva del verbo griego *ἐνθουσιάζειν* [*enthousiázein*], que combina *ἐν* [*en*] (“en/dentro”), *θεός* [*theós*] (“dios”) y *ὄυσία* [*ousía*] (“esencia/sustancia”): inspirado o habitado por la esencia de un dios. Radermacher apunta que esta concepción era inicialmente distinta del éxtasis (*ἐκστασις* [*ekstasis*]), que suponía la separación del alma del cuerpo que se lanza hacia Dios para fundirse con él, y de la posesión (*θειασμός* [*theiasmós*], *δαιμονισμός* [*daimonismós*]), asociada principalmente con espíritus malignos⁸. Estas distinciones tenderían a borrarse a partir de la era cristiana y su asimilación sería habitual en la modernidad temprana.

En la Grecia antigua, el término estaba vinculado con las capacidades adivinatorias de los oráculos. En el *Fedro*, Platón lo empleaba para hablar del furor divino (*θεία μανία* [*theía manía*]) que arrebatava a las profetisas délficas y a los poetas⁹. Por otra parte, la relación

5 “Lambert, in great depression of spirit, twice pray’d him to let him escape [...]”, Richard Baker, *A Chronicle of the Kings of England from the Time of the Romans Government unto the Death of King James*, 5.^a ed. (London: George Sawbridge and Thomas Williams, 1670), 721 [Año 1660]. El OED cita la frase de la edición de 1665.

6 Rousseau, «Depression’s Forgotten Genealogy: Towards a History of Depression», 72.

7 Tucker, *Enthusiasm*, 1.

8 L. Radermacher, «Enthusiasm», ed. James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912); véase también la discusión acerca de la concepción de la «posesión» en la Grecia pre-cristiana en Wesley D. Smith, «So-Called Possession in Pre-Christian Greece», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 96 (1965): 403-26.

9 Platón, *Fedro* (Madrid: Akal, 2010), 129-33 [244-245a y 265a-c]; al respecto, véanse Kris y Kurz, *La leyenda del artista*, 50-51; Josef Pieper, *Enthusiasm and Divine Madness: On the Platonic Dialogue Phaedrus* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1964), cap. 5; sobre el uso del concepto por autores griegos anteriores, véase A. Delatte, «Les conceptions de l’enthousiasme chez les philosophes présocratiques», *L’Antiquité Classique* 3, n.º 1 (1934): 5-79.

estrecha con la melancolía aparecía en el *Problema XXX.I* peripatético, donde su autor denominaba ἔνθεοι [éntheoi] a las sibilas y los adivinos movilizadas por la bilis negra caliente¹⁰. En ese texto aparecía también un tópico que se volvería recurrente: la comparación del entusiasmo con el efecto producido por el vino, toda vez que tanto esa bebida como la melancolía producían aire¹¹. Estas ideas aparecerían con posterioridad en el ensayo *Sobre la desaparición de los oráculos* de Plutarco. Allí, el historiador y sacerdote de Delfos describía el entusiasmo como efecto de un aliento o espíritu mántico (πνεῦμα μαντικόν [pneuma mantikós]: véase *spirits*), causante en el cuerpo de una disposición especial —abstraída del mundo, pasiva y receptiva— que permitía el despliegue de las facultades adivinatorias en aquellas almas provistas de ese poder innato¹². En la antigüedad tardía, el término ἐνθουσιαστής [énthousiastés] fue aplicado en forma despectiva para referirse a sectas cristianas como los mesalianos o euquites, quienes se autodenominaban πνευματικοί [pneumatikoi] o “espirituales”¹³.

Desde el siglo XVI, el concepto de entusiasmo adquirió un papel relevante en las invectivas de los protestantes contra sus adversarios más radicales, especialmente quienes reivindicaban una relación directa con la divinidad y el acceso a los dones del Espíritu Santo. Martín Lutero empleó con connotaciones similares el término *Schwärmerei* —cuya etimología no remitía a la inspiración sino a los zumbidos de un enjambre de insectos— para referirse a Andreas Carlstadt, Ulrico Zuinglio, los profetas de Zwickau y Thomas Müntzer¹⁴. En los *Artículos de Esmacalda* (1537) se refirió al entusiasmo del papado y al instigado por el diablo y la serpiente en Adán y Eva¹⁵. Posteriormente, la etiqueta de entusiastas apareció en las controversias con los anabaptistas, como en *Der Widertäuffern Ursprung* del pastor zuriqués

10 Véase la edición bilingüe en Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 1979, 24.

11 Ibid., 21.

12 Plutarch, *Moralia*, trad. Frank Cole Babbitt, vol. V, Loeb Classical Library, LCL 306 (1936; reimpr., Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999), pt. 40, 432. Véase también Gerard Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin* (Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945), 268-69.

13 Adrián Viale, «Gregory the Great and the Marcianists», *Revue internationale des études byzantines* 77, n.º 1-2 (2019): 203.

14 La bibliografía sobre este concepto es amplia, véanse especialmente Karl Holl, «Luther und die Schwärmer», en *Luther*, vol. 1, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen: Mohr, 1923); Anthony J. La Vopa, «The Philosopher and the “Schwärmer”: On the Career of a German Epithet from Luther to Kant», *Huntington Library Quarterly* 60, n.º 1/2 (1997): 85-115; Amy Nelson Burnett, «Luther and the Schwärmer», en *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, ed. Robert Kolb, Irene Dingel, y Lubomír Batka (Oxford: Oxford University Press, 2014).

15 “Denn das Papsttum auch ein eitel Enthusiasmus ist, worin der Papst rühmt, alle Rechte sind im Schrein seines Herzens [...] Das ist alles der alte Teufel und die alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte [...]”, Martin Luther, «Die Smalkaldischen Artikel», en *Concordia Triglotta. Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, ed. Friedrich Bente (St. Louis: Concordia Publishing House, 1921), 494.

Heinrich Bullinger, donde se refería a un grupo de ellos como *verzücken Brüder* (“hermanos extáticos”), *Enthusiastæ y Extatici*¹⁶.

En Inglaterra, el vocablo aparece en tiempos de la Reforma y su primer uso registrado es, precisamente, en la traducción de los *Artículos de Esmacalda* incluida en una colección de textos luteranos publicados durante el reinado de Eduardo VI¹⁷. Varios de los usos más tempranos denotaban el origen extranjero de la palabra que aparecía también en griego y en francés¹⁸. En la mayoría de esos casos, el entusiasmo remitía a una experiencia de posesión o éxtasis con un dios considerado falso, con el Dios cristiano o, más frecuentemente, se referían a una forma incorrecta de adorar a este último¹⁹. A mediados del siglo XVII, en los años de efervescencia religiosa de las guerras civiles, fue cuando más se extendió el sentido de *enthusiasm* como inspiración falsa o imaginada. Allí la referencia a los radicales alemanes era

- 16 “Die sibend Sect & Widertöuffern ist die Sect der Stünigen unnd verzucken Brüdern welche sunst ouch genent werded Enthusiastæ und Extatici [...]”, Heinrich Bullinger, *Der Widertöufferen Ursprung, Fürgang, Secten, Wäsen, fürnemme und gemeine jrer Leer Artikel...* (Zürich: Christoffel Froschower, 1561), 30. Al respecto, véase Heyd, *Be Sober and Reasonable*, 12-13.
- 17 “The Papacye also is all together Enthusiasmus, wherein the Pope doth boaste, that al lawes be in the coffe of hys herte [...] Thys is the old deuil, and the olde serpent, which made Adam and Eua also to become Enthusiastes [...]”, Marten Luther, *The Chiefe and Pryncypall Articles of the Christen Faythe to Holde Againste the Pope, and al Papistes, and the Gates of Hell, with Other Thre Very Profitable and Necessary Bokes the Names or Tyttels, whereof are Conteyne in the Leafe Next Followynge* (London: Walter Lynne, 1548), s/n, «Of Confession». Se trata, por supuesto, de la traducción de los pasajes citados en la nota 15, tomados probablemente Martin Luther, *Die Hauptartikel dess Christlichen Glaubens: Wider den Papst, und der Hellen Pfort[e]n zuerhalten. Sampt andern Dreyen seer nutzlichen Büchlin* (Augsburg: Kriegstein, 1544), s/n «Von der Beichte». Sobre la relevancia de este libro en Inglaterra de Eduardo VI, véase Geoffrey R. Elton, «Luther in England», en *Studies in Tudor and Stuart Politics and Government*, vol. 4 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 234.
- 18 “A certaine ἐνθουσιασμός and celestially inspiration”, en la glosa de E. K. en Edmund Spenser, *The Shepheardes Calendar*, ed. H. Oskar (Heinrich Oskar) Sommer (1579; reimp., London: John C. Nimmo, 1890), f. 39. “Th’ *Enthousiasmos* of my *Muse* allaid”, traducción de Joshua Sylvester de *La seconde semain* de Guillaume Du Bartas, publicada originalmente en 1605 (III, I, “The Furies”, 431), Joshua Sylvester, *The Complete Works of Joshuah Sylvester*, vol. 1 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1880), 118. El vocablo aparece recurrentemente en la traducción de Philemond Holland del ensayo de Plutarco mencionado más arriba. La explicación aludida acerca de la adivinación queda expuesta en estos términos: “Now that power or facultie of divination (like unto a paire of blanke writing tables, wherein there is nothing written) void of reason and not determinate of it selfe, but onely apt and meet to receive fansies, affections, and presensions, without any discourse of reason, or ratiocination, hitteth upon that which is to come, at what time as it is most remooved from that which is present; and in this extasie is it transmuted, by a certaine temperature and disposition of the body, which we call Enthusiasme or inspiration”, Plutarch, *The Philosophie, Commonlie Called, the Morals Written by the Learned Philosopher Plutarch of Charonea*, trad. Philemond Holland (London: Arnold Hatfield, 1603), 1344.
- 19 Tucker indica que los primeros usos de *enthusiasm* en inglés tenían estos sentidos, pero ella parece no haber conocido la referencia de la traducción de Lutero. Tucker, *Enthusiasm*, 2-3.

recurrente²⁰, pero también hubo elaboraciones novedosas vinculadas con las experiencias específicamente inglesas que son abordadas en el Capítulo 1.

hypochondria

s. adj.: hypochondriake, hypochondriac[k], hypochondriaque.

Hipocondría. Derivado de *hypochondrium*, del gr. ὑποχόνδριον [*ypochóndrion*].

El término *hypochondria* como denominación de una patología deriva del hipocondrio, la región del superior del abdomen, inmediatamente debajo de las costillas y a ambos costados de la región epigástrica. Allí se ubican, a la izquierda, el bazo y, a la derecha, el hígado y la vesícula biliar.

Según una tradición médica que se remontaba a Diocles de Caristo, Rufo de Éfeso y Galeno, existía una especie de melancolía llamada hipocondríaca, flatulenta o ventosa, que surgía en el hipocondrio vinculada con la indigestión²¹. En la descripción del médico de Pérgamo, esta afección implicaba un exceso de calor en las venas del estómago, el cual causaba vapores espesos, oscuros y humeantes que ascendían al encéfalo y allí producían dolores de cabeza, alucinaciones y los dos síntomas principales de la melancolía: miedo y angustia²². Más adelante, agregaba que quienes padecían esta afección a menudo sufrían también del bazo, de lo cual deducía que desde ese órgano fluía un humor maligno hacia el estómago²³. A fines del siglo XVI, el médico francés André Du Laurens retomó el esquema galénico y lo hizo más complejo al definir subtipos de la melancolía hipocondríaca según su sede (el hígado, el bazo o el mesenterio) y el tipo de humor que la producía (la melancolía natural, la melancolía no natural o adusta²⁴, y la mezcla de flema y cólera)²⁵. De estas explicaciones derivan otros dos términos incluidos en este glosario: *spleen* y *vapours*.

20 Por ejemplo, Thomas Blount definía *Enthusiasts* como “a Sect of people that thought themselves inspired, with a Divine spirit, and to have a clear sight of all things they beleaved, &c. *Spendanus* sayes, they sprung from the Anabaptisticall Sect of *Nicholas Stork* of *Silesia* in the year 1522”, Thomas Blount, *Glossographia Or a Dictionary: Interpreting All Such Hard Words, Whether Hebrew, Greek, Latin, Italian, Spanish, French, Teutonick, Belgick, British Or Saxon, as Are Now Used in Our Refined English Tongue* (London: Humphrey Moseley, 1656), s/n; Tucker, *Enthusiasm*, 15. En 1674, el calvinista Henry Hickman decía “Nothing made the Anabaptists so infamous as their pretended enthusiasms or revelations, and their despising of dignities, and rebelling against Magistrates”, Henry Hickman, *Historia Quinq-Articularis Exarticulata; or, Animadversions on Doctor Heylin's Quin-Quarticular History*, 2.^a ed. (London: Robert Boulter, 1674), 8.

21 Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, cap. 11 esp. pp. 274-276.

22 Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades (De Locis Affectis)*, lib. 3 cap. 10.

23 *Ibid.*, lib. 5 cap. 6, 342.

24 Sobre la distinción entre melancolía natural y no natural o adusta, véase *melancholy* en este glosario.

25 Du Laurens, *Discours de la conservation de la veuë*, 327-36.

El primer uso del adjetivo *hypochondriake* (luego, *hypochondriack* o *hypochondriac*) para hablar de una de las tres especies de melancolía aparece en la edición inglesa del *De habitu et constitutione corporis* de Levinus Lemnius²⁶. Unos años más tarde, Richard Surflet lo empleó en su traducción del libro de Du Laurens²⁷. El uso del término como sustantivo para referirse a un tipo particular de la melancolía aparece recién en *An Evening's Love*, de John Dryden, representada en 1668 y publicada tres años más tarde²⁸. Posteriormente, surgieron formas abreviadas como *hypp*, *hyppos* y *hyppocons*²⁹.

Para algunos autores, *hypochondria* era un trastorno específicamente masculino, cuyo equivalente femenino era la *hysteria*. Sin embargo, varios médicos como Thomas Willis y Thomas Sydenham estaban en desacuerdo y opinaban que era exactamente el mismo trastorno (véase *hysteria*).

En la actualidad, el término es sinónimo de hipocondriasis, un cuadro cuyo rasgo principal es la ansiedad acerca de una posible enfermedad y la presencia de síntomas somáticos. Por ese motivo, el DSM-V lo renombró como *somatic symptom disorder* o *illness anxiety disorder*³⁰.

hysteria

s. adj.: hyteric[k], hysterc[k]al.

Histeria. Adaptado del lat. *hystericus* y éste del gr. ὑστερικός [*ysterikós*], derivado de ὑστέρα [*ystéra*] (útero).

El sustantivo *hysteria* como denominación de una patología es relativamente tardío. En inglés aparece en la segunda mitad del siglo XVIII y se difunde en el XIX. No obstante, el primer uso del adjetivo *hysterical* se registra en 1615 y la segunda mitad del siglo se emplea

26 “An other Hypochondriake person, that is to say, one, whose Hartstrynges were embolned and swolne wyth Melancholie Humour [...]”, Levinus Lemnius, *The Touchstone of Complexions Generallye Appliable, Expedient and Profitable for All Such, as Ne Desirous & Carefull of their Bodylye Health*, trad. Thomas Newton (London: Thomas Marsh, 1576), 151.

27 “There is a third kind of melancholie [...] it is commonly called *Hypochondriake* or flatulouse, because it hath his seate universally in the region of the bodie, called *Hypochondria*”, Du Laurens, *A Discourse on the Preservation of Sight*, 125. Más adelante aparece un uso de *Hypochondriake* que el OED registra como sustantivo: “The other part where the *Hypochondriake* breedeth is the liver [...]”, *Ibid.*, 126. Sin embargo, en esa misma página se repite varias veces la expresión “the *Hypochondriake* melancholie”, con lo cual se puede pensar que no se está ante una sustantivización del adjetivo propiamente dicha, sino ante una elipsis del núcleo nominal.

28 “*Alon.* [...] I know what you would say, That it is Melancholy; a Tincture of the Hypochondriake you mean [...]”, Acto IV, Escena IV. John Dryden, *An Evening's Love, or, The Mock-Astrologer: Acted at the Theater Royal, by His Majesties Servants* (London: Henry Herringman, 1671), 58.

29 “[...] a learned Doctor of the West, in a little Treatise he hath written, divides the *Spleen* and *Vapours*, not only into the *Hypp*, the *Hyppos*, and the *Hyppocons* [...]”, Nicholas Robinson, «Of The Hypp», *Gentleman's Magazine*, noviembre de 1732, 1062.

30 Véanse American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders (DSM-IV)*, 445-69; American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders (DSM-V)*, 309-27.

hysterick como adjetivo o como sustantivo para describir remedios para los trastornos uterinos³¹.

La etimología remite a una enfermedad originada en el útero y, por lo tanto, exclusiva de las mujeres. No obstante, la historia de estos términos es más compleja. Sabine Arnaud mostró que recién en el siglo XIX *hysteria* se convirtió en una categoría médica que buscó abarcar una serie de trastornos diversos que por varios siglos habían recibido interpretaciones distintas³². En efecto, si bien en los *Aforismos* de Hipócrates ya aparecía el uso de la forma plural *ὕστερικων* [*ystérikon*]³³, como ha mostrado Helen King, ese término podía significar diversos tipos de enfermedades del útero o incluso problemas derivados del alumbramiento³⁴.

Una de esas patologías era la que Ambroise Paré denominó *suffocation de la matrice* (“sofocación del útero”), que se producía por la acumulación y putrefacción de sangre menstrual o semen en ese órgano. Esto generaba vapores nocivos que luego circulaban por el resto cuerpo y daba lugar a una multiplicidad de síntomas diversos entre los que se incluían la sensación de que el útero se elevaba hasta la garganta y la dificultad para respirar³⁵. En 1603, el médico inglés Edward Jorden diagnosticó con esta enfermedad, también llamada *hysterica passio*, a Mary Glover, supuesta víctima de brujería en el juicio que se le seguía a Elizabeth Jackson³⁶.

En la segunda mitad del siglo XVII, Thomas Willis y Thomas Sydenham coincidieron en afirmar que las afecciones histéricas no tenían relación con el útero y, por lo tanto, no eran exclusivas de las mujeres, sino que se trataban esencialmente de la misma patología que la melancolía hipocondríaca (véase *hypochondria*). Las opiniones de estos autores fueron

31 “[...] *Hysterical* women, that is, such as are in fits of the mother [...]”, Helkiah Crooke, *Mikrokosmographia a Description of the Body of Man. Together with the Controversies Thereto Belonging*. (London: William Iaggard, 1615), 326. “[...] the Sperm retained in *Hysterick* women, is partaker of a poysonous quality”, Jean de Renou, *A Medicinal Dispensatory: Containing the Whole Body of Physick: Discovering the Natures, Properties, and Vertues of Vegetables, Minerals, & Animals: The Manner of Compounding Medicaments, and the Way to Administer Them*, trad. Richard Tomlinson (London: Henry Fletcher, 1657), 25.

32 Arnaud, *On Hysteria*.

33 Hippocrates, *Hippocrates*, trad. W. H. S. Jones, vol. IV: Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe, Loeb Classical Library L150 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959), 166 sect. V, af. XXXV.

34 Helen King, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece* (London: Routledge, 1998), cap. 11.

35 Ambroise Paré, *Deux Livres de Chirurgie, de La Génération de l'homme, & Manière d'extraire Les Enfants Hors Du Ventre de La Mère, Ensemble Ce Qu'il Faut Faire Pour La Faire Mieux, & plus Tost Accoucher, Avec La Cure de Plusieurs Maladies Qui Luy Peuvent Survenir* (Paris: André Wechel, 1573), cap. LI.

36 Edward Jorden, *A Briefe Discourse of a Disease Called the Suffocation of the Mother* (London: John Windet, 1603). Tres años más tarde el término *hysterica passio* aparecía en *King Lear* (Acto II, Escena IV), William Shakespeare, *King Lear*, ed. Burton Raffel (New Haven: Yale University Press, 2007), 82.

especialmente influyentes en el período que abarca esta tesis, aunque no clausuraron el debate sobre la adscripción genérica de la histeria.

melancholy

s. y adj. También melancholye o melancholie. Como adj., menos frecuentemente, melancholic[k], melanconien, melancholian[t].

Melancolía. Del fa. *melancolie* o *malencollie*, adaptado del lat. *melancholia* y éste del gr. *μελαγχολία* [*melancholía*] (por *μέλας* [*mélas*], “negro” y *χολή* [*cholé*], “bilis”). En lat. también *atra bilis* (“bilis negra”), del que derivan los adj. *atrabil[i]ar*, *atrabiliary*, *atrabil[i]ous*, *atrabiliarious*.

En la tradición médica hipocrático-galénica, el término melancolía designaba tres cosas distintas: (1) un humor, (2) un temperamento y (3) una enfermedad. Estos tres sentidos son de origen antiguo pero surgieron en momentos históricos distintos³⁷.

(1) En la medicina hipocrática, la melancolía natural o bilis negra era uno de los cuatro humores constitutivos del ser humano, junto con la sangre, la flema y la bilis amarilla o cólera. Cada uno implicaba una combinación de cualidades (frío/cálido y seco/húmedo) y se correspondía con una edad del hombre, una estación del año y uno de los cuatro elementos (véase Figura 7). La bilis negra era fría y seca y se correspondía con la adultez, el otoño y la tierra. Sin embargo, desde las obras de Rufo de Éfeso y Galeno se comenzó a distinguir otro tipo de melancolía, denominada “no natural”, “adusta” o “quemada” (*unnatural melancholy*, *adust melancholy*, *burnt cholera*, *burnt black bile*), que surgía de la corrupción, enfriamiento o combustión de alguno de los otros tres humores —a menudo en la región del hipocondrio (véase *hypochondria*)— y que, en ocasiones, podía ser caliente³⁸. (2) En el sistema galénico,

37 Llamativamente, según Jacques Jouanna, el sentido más antiguo de los tres es el de la melancolía como enfermedad. El término aparece en el tratado hipocrático *Aires, aguas y lugares* para denominar una patología cuyos síntomas no se describen, lo cual da a entender que era un concepto ya conocido por los médicos griegos. El origen de esa enfermedad se podía explicar por una degradación de la bilis amarilla causada por un exceso de sequedad en el ambiente. La noción de bilis negra como un humor innato, en cambio, es una invención de un texto posterior del *corpus hippocraticum: Sobre la naturaleza del hombre*, atribuido a Polibio de Cos, discípulo y quizás yerno de Hipócrates. Por último, la idea de un temperamento melancólico, más allá de alguna sugerencia en el *corpus*, es fundamentalmente una creación posterior. Jouanna rastrea su presencia en el *Problema XXX, I* atribuido a Aristóteles —cuya influencia en la medicina, argumenta, recién es notable en la Edad Media—, en Galeno y sobre todo en la tradición médica griega de la Antigüedad tardía. Jouanna, «At the Roots of Melancholy: Is Greek Medicine Melancholic?»; véase también Jacques Jouanna y Jean-Pierre Mahé, «Une anthologie médicale arménienne et ses parallèles grecs», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 148, n.º 2 (2004): 549-98.

38 Las opiniones de los diversos médicos antiguos y temprano modernos respecto de este tipo de humor variaba, véase Jackson, *Melancholia and Depression*, 1986, 10-11. Para un estudio reciente sobre la bilis negra en Galeno, véase Keith Andrew Stewart, *Galen's Theory of Black Bile. Hippocratic Tradition, Manipulation, Innovation* (Leiden - Boston: Brill, 2019).

las combinaciones entre las cuatro cualidades ya mencionadas daban lugar a nueve temperamentos: uno ideal, que suponía un equilibrio entre todas, cuatro donde predominaba una de ellas y otros cuatro donde prevalecía un humor, que era la combinación de dos cualidades. Tal era el caso del temperamento melancólico, frío y seco. Esas nueve constituciones determinaban el carácter y las inclinaciones del cuerpo de cada individuo en particular, así como las enfermedades, los comportamientos y las emociones a las que tenían mayor predisposición. (3) Por último, la melancolía también era una enfermedad que se producía por un incremento desproporcionado de la bilis negra, que causaba una pérdida de la isonomía de los humores³⁹. En sus caracterizaciones más habituales, se la consideraba una especie crónica de locura sin fiebre, cuyos síntomas más habituales eran el miedo y la tristeza sin causa, a los que en ocasiones se podían sumar delirios, trastornos del habla, parálisis y convulsiones.

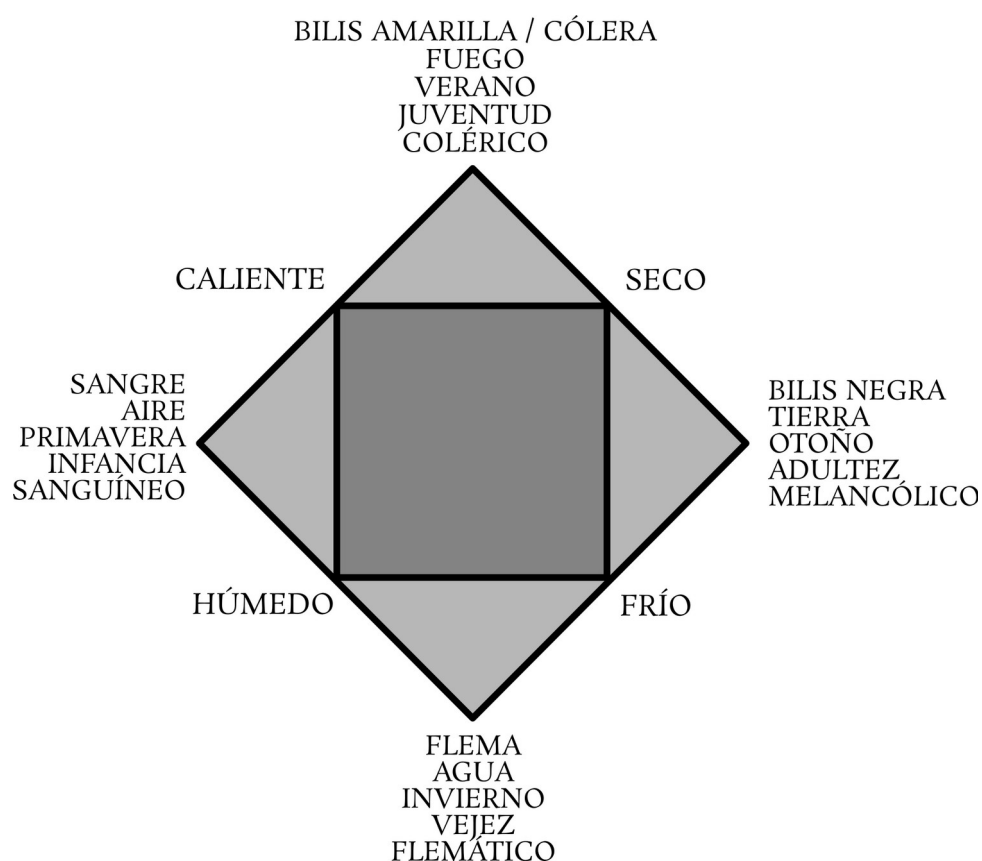


Figura 7: Sistema humoral. Elaboración propia a partir de Alun Withey, Physick and the Family: Health, Medicine and Care in Wales, 1600-1750 (Manchester: Manchester University Press, 2011), 34.

39 En la Antigüedad clásica, el término no siempre implicaba una patología definida. En su análisis del *Problema XXX, I* atribuido a Aristóteles, Jouanna muestra que el uso del adjetivo neutral *μελαγχολικόν* [*melancholikos*] en la mayoría de los casos no hacía referencia a lo que los médicos hipocráticos entendían por melancolía, sino a las enfermedades producidas por la bilis negra en general. Jouanna, «At the Roots of Melancholy: Is Greek Medicine Melancholic?», 238.

Hacia fines de la Edad Media, se sumó un nuevo significado a la melancolía: (4) un estado de ánimo subjetivo y transitorio de tristeza sin causa. Este sentido tenía, además, la particularidad de que podía ser atribuido a aquello que causaba esa sensación: objetos, lugares, sonidos, palabras, miradas, etc⁴⁰.

En inglés, se registran usos del sustantivo *melancholy* con las primeras tres acepciones desde el siglo XIV⁴¹. También desde entonces comenzó a utilizarse el mismo vocablo como adjetivo para referirse a alguien afectado o predispuesto a la enfermedad melancólica⁴², a una persona

40 Este sentido no surgió en escritos médicos o filosóficos, sino en obras literarias, especialmente francesas, según fue observado por Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 1979, pt. III, cap. 1.

41 El primer uso registrado de la palabra para referirse a la bilis negra (1) es en *The Nun's Priest's Tale* (c. 1390) de Geoffrey Chaucer: "Right as the humour of malencolye / Causeth ful many a man, in sleep, to crye, / For fere of blake beres, or boles blake, / Or elles, blake develes wole hem take", Geoffrey Chaucer, *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, ed. Walter W. Skeat (Oxford: Clarendon Press, 1894), 544 [4123-4126]. En 1398, también se encuentra en la traducción que el escritor de Cornualles John Trevisa hizo del *De Proprietatibus Rerum* del erudito franciscano del siglo XIII Bartholomeus Anglicus (British Library, Harley MS 614). Sólo he podido consultar una versión más tardía, editada por Stephen Batman en 1582: "Melancholy is a humour boystous and thicke, and is bred of troubled congealyns of bloud: and hath his name of Melon, that is blacke, and Calor that is humour: wherevpon it is called Melancholia, as it were a blacke humour [...]", Bartholomaeus Anglicus, *Batman vppon Bartholome his Booke De Proprietatibus Rerum, Newly Corrected, Enlarged and Amended*, ed. Stephen Batman, trad. John Trevisa (1398; reimp., London: Thomas East, 1582), lib. iv ch. xi. La acepción de la melancolía como una tristeza derivada del temperamento (2) aparece en *Troilus and Criseyde* (ca. 1380) de Geoffrey Chaucer: "by-cause he wolde sone dye, / He en eet ne dronk, for his malencolye" Chaucer, *Works*, 395 lib. V, vv. 1215-1216. Un poco antes, hacia 1350 aparece un uso del término como malhumor o ira en la versión inglesa del romance *Guillaume de Palerne*: "Meke þe of þi malencoli for marring of þi-selue", William, *The Romance of William of Palerne*, ed. Walter W. Skeat (1350; reimp., London: K. Paul, Trench, Trübner & co., 1898), v. 4362 p. 139. Por último, el primer uso para referirse a una enfermedad producida por la bilis negra (3) aparece en el *Handlyng Synne* (1303) del cronista gilbertino Robert de Brunne: "Þe man wrabbyþ hym lyghtly, / For lytyl, as yn malyncoly, / Þat synnē ne ys ryght gref / Þat sone ys wroþe, and lyghtly lef", Robert Mannyng, *Robert of Brunne's «Handlyng Synne»*, ed. Frederick J. Furnivall (1303; reimp., London: K. Paul, Trench, Trübner & co., Ltd., 1901), 127 vv. 3709-3712.

42 El registro más temprano en este sentido es del poema *Confessio Amantis* de John Gower, escrito entre 1386 y 1390 para Ricardo II. Allí se lee: "Of therthe, which is colde and dry, / The kind of man malencoly / Is cleped [...]", John Gower, *Confessio Amantis*, ed. Reinhold Pauli, vol. 3 (1390; reimp., London: Bell and Daldy, 1857), lib. VII, 401-403, p. 98. En la edición de 1531 de *The Pilgrimage of Perfeccyon*, el monje brigidino William Bonde citaba a Gerson y aplicaba el adjetivo a la estulticia: "And (as Gerson sayth) the contemplacyon of suche turneth eyther to supersticyousnes, or els to a fantastical curiosite, or to a melancoly folysshnes", William Bonde, *A Deuoute Treatyse in Englysshe, Called the Pilgrimage of Perfeccyon: Very Profytable for All Chrysten People to Rede: And in Especyall, to All Relygyous Persones Moche Necessary* (London: Wynkyn de Worde, 1531), lib. III, Day V, Cap. XXXIX, f. 233v. En 1542, el médico Andrew Boorde, al hablar sobre la cantidad de horas de sueño apropiadas para cada compleción natural, se refería a los hombres de temperamento melancólico: "Melancoly men may take theyr pleasure, for they be [the] receptacle and the dragges of all other humoures", Andrew Boorde, «A Compendyous Regyment or a Dietary of Helth», en *The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge Made by Andrew Borde, of Physycke Doctor*, ed. Frederick James Furnivall (London: Early English Text Society, 1870), 245. Por último, en 1617, John Woodall, un conocido cirujano naval y químico paracelsiano describió las virtudes del láudano inventado por el sabio suizo y señaló: "It is also effectuall to bee giuen to melancholly people which are voyd of reason, and are troubled with the passions of the heard [sic]", John Woodall, *The Surgions Mate, or, A Treatise Discouering Faithfully and Plainely the Due Contents of the Surgions Chest, &c.* (London: Laurence Lisel, 1617), 226.

triste, afligida, abatida, taciturna, etc.⁴³, o a objetos que producían esos estados⁴⁴. Finalmente, el uso del sustantivo para denominar un estado de ánimo triste e introspectivo tuvo lugar recién hacia fines del siglo XVI⁴⁵.

melancholia

Jennifer Radden señaló que, hasta el siglo XIX, *melancholy* y *melancholia* eran dos términos intercambiables⁴⁶. Esta afirmación ha sido cuestionada por Diane Buie, quien sostuvo que, al menos en el siglo XVIII, predominaba el uso de la primera de aquellas formas y que buena parte de las confusiones acerca de la terminología son propias de los analistas actuales y no de los ingleses de la época⁴⁷.

En la actualidad, mientras que *melancholy* se emplea de manera coloquial con un sentido más difuso de tristeza e introspección, *melancholia* tiene un uso predominantemente técnico que remite a una situación grave. El DSM V la define como un estado mental caracterizado por una depresión muy severa, que puede aparecer como especificador del trastorno depresivo mayor u otros trastornos depresivos (véase *depression*)⁴⁸.

43 El primer ejemplo en este sentido aparece en un texto de cirugía escrito en Londres hacia 1392, que se conserva en un manuscrito del siglo XV: “þou muste charge þi pacient þat he be in reste, and þat he be neiþer malancolie ne pensif”, Anonymous, «Henri de Mondeville, Chirurgia, plus Miscellaneous Receipts» 1475, f. 73v, Wellcome Library MS 564. Sobre este manuscrito, véase Robert Nels Mory, «A Medieval English Anatomy» (PhD thesis, University of Michigan, 1977).

44 En *Romeo and Juliet* (Acto IV, Escena V), Capuleto, luego de ver a su hija aparentemente muerta dice: “All things that we ordained Festiuall, / Turne from their office to blacke Funerall: / Our instruments to melancholy Bells, / Our wedding cheare, to a sad buriall Feast [...]”, William Shakespeare, *The Most Excellent and Lamentable Tragedie, of Romeo and Iuliet*, Quarto 2 (London: Cuthbert Burby, 1599), 77.

45 En la *Arcadia* de Philip Sidney el término aparecía en plural: “[...] there are two or three straungers, whom inwarde melancholies having made weery of the worldes eyes, have come to spende their lives among the countrie people of *Arcadia* [...]”, Philip Sidney, *The Countesse of Pembrokes Arcadia* (London: William Ponsonbie, 1590), lib. I, cap. IV, f. 17v.. Posteriormente, William Shakespeare usaría la palabra en singular con una connotación similar en la primera versión de *Hamlet* (Q1), donde Corambis (Polonius en las versiones posteriores) decía: “He straitway grew into a melancholy, / From that vnto a fast, then vnto a distraction, / Then into a sadnesse, from that vnto a madnesse”, William Shakespeare, *The First Edition of the Tragedy of Hamlet* (1603; reimp., London: William Nicol, 1825), s/n [II, II, 147].

46 Radden, «Is This Dame Melancholy?», 37.

47 Buie, «Melancholy and the Idle Lifestyle in the Eighteenth Century», cap. 1. El planteo de Buie es válido especialmente en cuanto al mayor uso de *melancholy* sobre *melancholia* y a la necesidad de ser cuidadosos de no proyectar hacia el pasado las dificultades de interpretación del presente. De todos modos, la proliferación de obras que desde fines del siglo XVII buscaban poner orden en la terminología empleada para referirse a la melancolía hipocondríaca revela que los contemporáneos tampoco habían alcanzado un consenso estable. Por último, no se debe perder de vista que *melancholia* era el equivalente latino de *melancholy* y, por lo tanto, aun con su circulación limitada, formaba parte del vocabulario de los ingleses instruidos.

48 Véase American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders (DSM-V)*, 165, 185, 824. Sobre las ambigüedades y discusiones en torno al lugar de la melancolía en la psicología y la psiquiatría actuales, véase la entrada “Melancholy”, a cargo de Marie-Claude Lambotte, en Barbara Cassin, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, trad. Steven Rendall et al. (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014), 629-36.

nervous disorder

Trastorno nervioso.

El uso de esta frase para referirse a un cierto tipo de patología mental, como sinónimo de *spleen*, *vapours*, *hypochondria*, *hyterick affections*, etc. es del siglo XVIII. El OED no tiene una entrada específica para este concepto, pero en *nervous* apunta el uso de *nervous diseases* en un artículo del boticario James Petivier en *Philosophical Transactions* de 1699⁴⁹ y en el título de *The English Malady* (1733) de George Cheyne⁵⁰ y luego cita un pasaje de 1768 del *Journal* de John Wesley donde habla de *nervous disorders*⁵¹. Por lo demás, la idea de que este tipo de trastornos derivaba de un problema con la circulación de los espíritus animales a través de los nervios había sido postulada el siglo anterior por Thomas Willis⁵².

spirits

s. pl.

Espíritus. Del lat. *spiritus*, equivalente al gr. *πνεῦμα* [*pneuma*].

Al igual que su correspondiente en castellano, el término *spirit* en singular tiene una amplia variedad de acepciones religiosas, filosóficas y médicas. La mayoría deriva del significado de la voz latina *spiritus* como aliento, aire o viento⁵³. Ese término era el empleado para traducir *πνεῦμα* [*pneuma*], un concepto originado en la fisiología griega que llegó a ocupar un lugar central en diversos sistemas filosóficos y teológicos de la Antigüedad. En la segunda mitad del siglo VI a. e. c., Anaxímenes de Mileto aparentemente equiparó el *pneuma* con el aire, al cual concebía como el principio de todas las cosas. Diógenes de Apolonia dio un paso más al identificar el aire con el alma y la inteligencia y afirmar que circulaba a través de las venas.

49 “[...] the Effects therefore to be more peculiarly appropriated to such Nervous Diseases, as are more intense [...], *Viz Apoplexies, Epilepsies, Palsies, &c.* [...]”, James Petiver, «Some Attempts Made to Prove That Herbs of the Same Make or Class for the Generallity, have the Like Vertue and Tendency to Work the Same Effects. In a Discourse Made before the Royal Society, by Mr. James Petiver Apothecary, and Fellow of the Said Society», *Philosophical Transactions (1683-1775)* 21 (1699): 292.

50 Cheyne, *The English Malady*.

51 Se trata de la entrada del 2 de enero de 1768, donde Wesley decía que la electricidad “is the most efficacious medicine in nervous disorders”, John Wesley, *The Journal of the Rev. John Wesley*, vol. 3 (London: J. Dent, 1906), 317. No obstante, Wesley ya había empleado la expresión antes. En su *Primitive Physick* de 1747 decía de un preparativo con vino blanco y salvia roja y blanca: “This helps all Nervous Disorders” (p. 82) y sobre el baño helado que “It cures all Nervous, and every Paralytick Disorder” (p. 117). Luego, a partir de la edición de 1759 incluyó una sección dedicada a los “Nervous Disorders”. John Wesley, *Primitive Physick: or, An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases* (London: Thomas Tyre, 1747), 82 y 117; John Wesley, *Primitive Physick: or, An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases* (Bristol: John Grabham, 1759), 87-88.

52 Simonazzi, *La malattia inglese*, cap. 3.

53 Otra acepción muy distinta del plural *spirits* era la que, según Peter Linebaugh y Marcus Rediker, surgió hacia mediados del siglo XVII para referirse a los agentes que secuestraban personas y las enviaban como esclavos a ultramar. Véase Linebaugh y Rediker, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, 110.

Hacia el siglo IV a. e. c., Filistión de Loci y Diocles de Caristo llamaron *pneuma* a un soplo vital producido por los efluvios de la sangre. Por su parte, Aristóteles, en sus obras más tardías, lo concibió como un aire caliente, producido en el corazón a partir de la sangre y transmitido con ésta a través de las venas, que servía de conexión entre el cuerpo y el alma. Era una sustancia material que servía de instrumento al alma para llevar adelante sus funciones generativas, nutritivas y sensitivas. El concepto de *pneuma* adquirió un lugar central con el estoicismo. Zenón parece haberlo identificado directamente con el alma, pero la elaboración más sofisticada fue la de Crisipo de Solos. Él concibió al *pneuma* como un principio presente en todos los niveles del cosmos, una expresión del fuego creativo ($\pi\tilde{\nu}\rho$ $\tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ [*pyr technikon*]) del cual derivaban todas las cosas del universo y al cual retornaban al final de cada ciclo. Posteriormente, en la tradición judeocristiana, desde el *Libro de la sabiduría* y los escritos de Filón de Alejandría, pasando por el Nuevo Testamento hasta Agustín de Hipona, es posible rastrear un proceso de transformación del sentido del *pneuma* de una sustancia material a un principio inmaterial⁵⁴. En la Europa latina, a partir del siglo XII, con la recuperación de los escritos de Aristóteles y Galeno mediados por sus traductores árabes, surgió la necesidad de precisar la relación entre el espíritu y el alma, lo cual condujo a distintas definiciones filosóficas del *spiritus* como un *medium* entre lo inmanente y lo trascendente⁵⁵.

La tensión entre un sentido material del *spirit* y uno inmaterial permite comprender mejor las explicaciones neumáticas del fenómeno del entusiasmo religioso (véase *enthusiasm*). Si Plutarco ya había explicado la acción del *pneuma* en el cuerpo para encausar la adivinación de las pitonisas, en el siglo XVII, autores cristianos como Meric Casaubon y Henry More exhibirían una preocupación por distinguir entre un entusiasmo verdadero, provocado por la inspiración del Espíritu Santo, y otro falso, causado mecánicamente por la actuación de espíritus materiales producidos en el hipocondrio (véase *hypochondria* y Capítulo 1).

Por otra parte, dentro de la tradición médica griega, el concepto materialista del *pneuma* continuó siendo reelaborado por autores posteriores como Erasístrato y Galeno. De allí se

54 Esta síntesis está elaborada en base a Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme a S. Augustin*; John Rist, «On Greek Biology, Greek Cosmology and Some Sources of Theological Pneuma», *Prudentia* 0, n.º 0 (1985): 27-48; Julius Rocca, *Galen on the Brain. Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD* (Leiden - Boston: Brill, 2003), 59-66. Para la recepción de estas ideas en la temprana modernidad, véase Peter Barker, «Stoic Contributions to Early Modern Science», en *Atoms, Pneuma, and Tranquility. Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, ed. Margaret J. Osler (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 135-54.

55 Véase James J. Bono, «Medical Spirits and the Medieval Language of Life», *Traditio* 40 (1984): 91-130.

derivan otras acepciones específicas, más habituales en la forma plural *spirits* (pero no exclusivo de ellas), de las cuales es preciso dar cuenta.

animal spirits, vital spirits, natural spirits

Espíritus animales, espíritus vitales, espíritus naturales.

A partir del descubrimiento del sistema nervioso, Erasítrato primero y Galeno después precisaron la teoría del *pneuma* mediante la distinción de dos tipos: el vital (ζωτικόν πνεῦμα [*zotikón pneuma*]), asociado con el corazón y las arterias, y el psíquico (ψυχικόν πνεῦμα [*psychichón pneuma*]) o animal (por *anima*, la traducción latina de ψυχή [*psyché*]), vinculado con el cerebro y los nervios. Galeno desarrolló una teoría acerca de la transformación cualitativa de los espíritus. El aire proveniente de los pulmones se combinaba con la sangre en el ventrículo izquierdo del corazón y allí, mediante el calor innato de ese órgano, se producían los espíritus vitales (*vital spirits*), que fluían por las arterias y energizaban todo el cuerpo. Esa sustancia era refinada una vez más en el mítico plexo reticular⁵⁶, en la base del cerebro, para producir los espíritus animales (*animal spirits*) que se diseminaban a través del sistema nervioso y eran responsables de la transmisión de las sensaciones y de los movimientos voluntarios⁵⁷. Otros autores identificaron un tercer tipo de *pneuma*, asociado con el hígado y la nutrición, al que denominaron “natural” (Φυσικόν πνεῦμα [*physikón pneuma*])⁵⁸.

- 56 Galeno describió el plexo reticular como un intersección compleja de venas y arterias en la base del cerebro. Comentaristas medievales, a partir de Bartholomeus Anglicus (siglo XIII), se refirieron al plexo como *rete mirabile* (“red maravillosa”). Esta estructura, presente en los mamíferos ungulados que diseccionó Galeno, no existe en los seres humanos. En 1521, Berengario da Carpi expresó sus dudas acerca de la existencia de la *rete* y, en 1543, Andreas Vesalio la descartó de plano en su *De Corporis Humani Fabrica*. Sin embargo, esto no supuso el fin de la teoría de los espíritus animales y los anatomistas les asignaron otros lugares de origen. Por otra parte, en 1664, Thomas Willis incluyó en su *Cerebri Anatome* una precisa descripción e ilustración de la estructura arterial en la base del cerebro humano, a la cual Albrecht von Haller denominó “círculo de Willis”. Véanse Rocca, *Galen on the Brain*, «Appendix Two: Galenism and the status of the retiform plexus»; Simonazzi, *La malattia inglese*, 204-5; William B. Lo y Harold Ellis, «The Circle before Willis: A Historical Account of the Intracranial Anastomosis», *Neurosurgery* 66, n.º 1 (enero de 2010): 7-18.
- 57 Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme a S. Augustin*, cap. 2; Owsei Temkin, «On Galen's Pneumatology», *Gesnerus* 8, n.º 1-2 (1951): 180-89; Nutton, *Ancient Medicine*, 233-34; Rocca, *Galen on the Brain*, cap. 6.
- 58 No es claro el origen de esta división tripartita del *pneuma* que, por otra parte, es compatible con la concepción de Galeno de que el cuerpo está compuesto por tres sistemas cuyos centros son el corazón, el cerebro y el hígado. En el *Methodus Medendi* (XII, 5), plantea con cautela la hipótesis de un *physikón pneuma* en el hígado. La división aparece mencionada en la *Introductio sive medicus* del pseudo-Galeno, pero sería anterior. Véanse Temkin, «On Galen's Pneumatology», 181-82; Herophilus, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, ed. Heinrich Von Standen (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 254-55, n. 52 y 53. En un estudio reciente, Julius Rocca atribuye la formalización del esquema tripartito al médico, filólogo y traductor nestoriano del siglo IX, Hunayn Ibn Ishāq. Véase Julius Rocca, «From Doubt to Certainty. Aspects of the Conceptualisation and Interpretation of Galen's Natural Pneuma», en *Blood, Sweat and Tears - The Changing Concepts of Physiology from Antiquity Into Early Modern Europe*, de Manfred Horstmanshoff, Helen King, y Claus Zittel (Leiden - Boston: Brill, 2012), 619-59.

El uso de estos términos en inglés es temprano. Ya en el siglo XIV hay registros de *spirites* usado en sentido médico⁵⁹. Por su parte, en el siglo XV, el alquimista Thomas Norton señalaba la distinción entre *spirit vitall*, *spirit naturall* y *spirit animal*⁶⁰.

lowness of spirits

Decaimiento o depresión de los espíritus.

Este término se convirtió en sinónimo de *spleen* y *hypochondria* en el siglo XVIII. La vinculación entre los trastornos en la circulación del *pneuma* y los síntomas de la melancolía era antigua⁶¹. Sin embargo, a partir del siglo XVII, con las teorías iatroquímicas de Thomas Willis, los espíritus animales pasaron a ocupar un lugar clave en la explicación de la enfermedad⁶². De cualquier modo, el surgimiento de la fórmula *lowness of spirits* en particular para designar a una patología resulta más difícil de rastrear porque el OED no le dedica una entrada específica y los datos que ofrece en otras son menos precisos. Bajo el vocablo *spirit*, registra un primer uso de *low spirits* en 1737⁶³ y bajo *lowness*, le adjudica el primer empleo a John Wesley en 1739⁶⁴. No obstante, ya en 1733 George Cheyne había incluido el término en el título extendido de *The English Malady*⁶⁵.

spleen, the

s. adj.: splenetic[k] y, menos frecuentemente, splenetic[k]al[1].

Esplín. Del fa. *esplen* (o *esplien*, *esplene*, etc.), a su vez derivado del lat. *splen* y éste del gr. *σπλήν*.

59 En la traducción de John of Trevisa (1387) del *Polychronicon* de Ranulf Higden: “For þe son beme al wey abideþ vpon þe men of Affrica, draweþ oute þe humours, and makeþ hem schort of body, blak of skyn, crips of heer, and by drawing oute of spirites makeþ hem coward of herte”, Ranulf Higden, *Polychronicon Ranulphi Higden Monachi Cestrensis*, ed. William Caxton, trad. John Trevisa, vol. 1 (London: Longman & Co., 1865), 53.

60 “The Spirit Vitall in the Hert doth dwell, / The Spirit Naturall as Old Auctors tell / To dwell in the Liver is thereof faine, / But Spirit Animall dwelleth in the Braine”, Thomas Norton, *Ordinal of Alchemy* (1477), incluido en Elias Ashmole, *Theatrum Chemicum Britannicum* (London: Nathaniel Brooke, 1652), 82.

61 Por ejemplo, Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades (De Locis Affectis)*, lib. III Cap. IX.

62 Véase Stanley W. Jackson, «Melancholia and the Waning of the Humoral Theory», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 33, n.º 3 (1978): 367-76. La expresión *depression of spirit* empleada por Richard Baker en el libro citado más arriba (véase nota 5) remite a una idea similar a *lowness of spirits*.

63 “Low spirits are my true and faithful companions; they get up with me, go to bed with me, make journeys and returns as I do”, Thomas Gray a Richard West, Carta, ed. Alexander Huber, (22 de agosto de 1737), <http://www.thomasgray.org/cgi-bin/display.cgi?text=tgal0043>. Consultado el 31/10/2018.

64 De la entrada de su *Journal* del jueves 13 de julio de 1739: “I went to a gentleman who is much troubled with what they call lowness of spirits”, Wesley, *The Journal of the Rev. John Wesley*, 1907, 1:210. La misma entrada registra antes dos usos de “*lowness of spirit*” en 1639 y 1695. Si bien allí el significado remite a un abatimiento similar, “*spirit*” probablemente aluda al espíritu en sentido metafísico y no médico, es decir, no a los espíritus animales.

65 Cheyne, *The English Malady*.

La acepción principal de *spleen* es “bazo”. Sus otros sentidos derivan del rol que la tradición médica le atribuía a este órgano en la regulación del equilibrio humoral, mediante la purificación de la sangre y por su asociación como sede de las pasiones. De allí que *spleen* signifique también rencor, mal temperamento, capricho, alegría o, especialmente con el artículo *the*, melancolía.

La asociación del bazo como sede de la melancolía es de origen clásico (véase *hypochondria*). En inglés se registran usos en este sentido desde fines del siglo XIV⁶⁶. El vínculo del término con el rencor, la impulsividad, el capricho e incluso la alegría se registra hacia fines del siglo XVI y principios del XVII, especialmente en las obras de William Shakespeare⁶⁷. No obstante, el empleo del término *spleen* como sinónimo de melancolía, abatimiento extremo, tristeza o humor taciturno es posterior. Según el OED, el primer registro impreso es en 1664, en *Pandora* de William Killigrew⁶⁸. Sin embargo, como se verifica en las cartas de Dorothy Osborne estudiadas al comienzo del Capítulo 2, ese uso ya estaba extendido desde más de una década antes⁶⁹. Lo que sucede es que esa correspondencia permaneció inédita hasta el siglo XIX.

vapours

s. pl., a menudo the vapo[u]rs

Los vapores. Del fa. *vapeur* y el lat. *vapor*.

Desde el siglo XV, se registran usos del término para referirse a exhalaciones producidas en distintos órganos del cuerpo, especialmente del estómago, que tienen efectos nocivos en la salud⁷⁰. En esta acepción, servía para explicar el ascenso al cerebro de gases o vapores

66 “The splen is to malencoly / Assigned for herbergery”, Gower, *Confessio Amantis*, vol. 3, lib. 7, 99.

67 Para una buena recopilación de citas de las obras de Shakespeare, véase la entrada “Spleen”, a cargo de José Miguel Marinas, en Cassin, *Dictionary of Untranslatables*, 1047-48. Sorprendentemente, el autor pasa de Shakespeare a Charles Baudelaire y elude las transformaciones fundamentales del concepto entre fines del siglo XVII y durante el XVIII.

68 “Only some fumes from his heart Madam, makes his head addle, tis call'd the Spleen of late, and much in fashion [...]”, Acto II, William Killigrew, *Three Playes Written by Sir William Killigrew, Vice-Chamberlain to Her Majesty the Queen Consort, 1664, viz. Selindra, Pandora, Ormasdes*. (London: John Playfere and Thomas Horsman, 1665), 33.

69 Por ejemplo: “The next thing I desired to be rid on was a scurvy spleen that I had ever been subject to, and to that purpose was advised to drink the waters”, Dorothy Osborne a William Temple, 9 de enero de 1653, Osborne, *Letters to Sir William Temple*, 31. O también: “I know not whether I told it you or not, but I concluded (from what you said of your indisposition) that it was very like the spleen; but perhaps I foresaw you could not be willing to own a disease that the severe part of the world hols to be merely imaginary and affected, and therefore proper only to women”, Dorothy Osborne a William Temple, 23 de octubre de 1653, *Ibid.*, 129.

70 “[...] that the wapours that gonne vp into the hede in tyme of slepyng may haue issue”, traducción de James Yonge del *Secreta Secretorum* en Robert Steele y T. Henderson, eds., *Three Prose Versions of the Secreta Secretorum* (London: K. Paul, Trench, Trübner & co., 1898), 239.

derivados de la combustión de los humores (véase *hypochondria*). De todos modos, hay que esperar hasta 1662 para encontrar el uso de *hypochondriacal vapours* o, luego, *(the) vapours* como sinónimo de melancolía o denominación de una patología específica⁷¹.

71 “Another Lady protested to me, that by eating of those Nuts, she feels *Hypochondriacal vapours* [...]”, Stubbe, *The Indian nectar; or, A discourse concerning chocolata the nature of cacao-nut and the other ingredients of that composition is examined and stated according to the judgment and experience of the Indian and Spanish writers ... its effects as to its alimental and venereal quality as well as medicinal (especially in hypochondrial melancholy) are fully debated*, 32-33. “My wifes disease, I think, is vapors”, Charles Hatton a sir Charles Lyttelton, 31 de enero de 1680, en Edward Maud Thompson, ed., *Correspondence of the Family of Hatton* (Westminster: Camden Society. Nichols and Sons, 1878), 221.

Anexo A: Análisis comparativo de las fuentes de autoridad de Stukeley y Blackmore

Se ofrece aquí un análisis cuantitativo de los autores citados en los textos de William Stukeley y Richard Blackmore estudiados en el Capítulo 3. Esta perspectiva permite, por un lado, complementar los argumentos expresados allí al mostrar las formas distintas en que cada autor recurrió a las autoridades de antiguos y modernos. Por otro lado, el anexo puede servir de insumo para estudios futuros más amplios acerca de las fuentes de información y legitimidad que sostenían la construcción de conocimiento médico acerca de la melancolía en el siglo XVIII.

Todo el material que se presenta a continuación es de elaboración propia. Los listados de referencias a autores fueron elaborados manualmente a partir de la lectura detenida de los textos. En una primera instancia, se volcaron en una planilla las referencias y los números de páginas de cada cita. Luego, mediante un *script* escrito *ad hoc* en el lenguaje de programación Python, se contaron las citas, se agruparon los diversos modos de referirse a un mismo autor (por ejemplo, “Aristotle”, “Arist”, “Aristot”) y se generó una nueva planilla. A partir de esta última, se completaron los datos de los autores citados (nombre completo, fechas de nacimiento y muerte, país de origen y período). Por último, se elaboró un segundo *script* que tomó estos datos y elaboró una serie de gráficos utilizando las librerías matplotlib y wordcloud¹.

En primer lugar se presenta el análisis comparativo de los datos y, al final del anexo, se incluyen los listados de autores citados en cada texto, así como algunas consideraciones específicas acerca de cómo se construyeron esos datos.

Análisis comparativo

Un aspecto salta a la vista con sólo una mirada superficial de los textos de William Stukeley y Richard Blackmore. El ensayo del primero de ellos es notablemente más erudito: cita muchas más fuentes de autoridad y, además, da a los antiguos un espacio y una relevancia mayor que los que les asigna Blackmore. Esta observación, que es consistente con el análisis cualitativo desarrollado en el capítulo 3, se verifica a partir de la cuantificación de los autores citados. La siguiente tabla muestra los datos agregados de autores y citas individuales en cada uno de los textos estudiados, así como también la comparación entre las cifras totales para Stukeley y Blackmore.

1 Sobre estas librerías, pueden consultarse sus sitios web respectivos. Matplotlib: <https://matplotlib.org/> WordCloud: http://amueller.github.io/word_cloud/

	William Stukeley		Richard Blackmore							
	<i>Of the Spleen</i>		<i>Essay</i>		<i>Treatise</i>		<i>Dissertation</i>		Combinados	
	Autores	Citas	Autores	Citas	Autores	Citas	Autores	Citas	Autores	Citas
Antiguos	43	194	7	12	3	4	26	60	28	76
Medievales	10	18	0	0	0	0	3	5	3	5
Modernos	171	429	7	13	12	30	36	61	47	104
Totales	224	641	14	25	15	34	65	126	78	185

Más allá de las diferencias de volumen, en los textos de Stukeley y Blackmore, los modernos predominan tanto en cantidad de autores como de citas. Los antiguos aparecen en segundo lugar y en un lejano tercer puesto se encuentra un puñado de autoridades de más difícil clasificación, en su mayoría musulmanes y bizantinos (Gráfico 2 y Gráfico 3). Aquí se los denominó “medievales” con el objeto de distinguirlos aunque esta categoría es problemática porque tiene connotaciones eurocéntricas, no es la de Stukeley ni Blackmore y no es suficientemente claro cómo clasificaban ellos a estos autores. Lo más probable es que los consideraran modernos, por haber vivido luego de la caída de Roma, y en ese caso habría que sumarlos a esa categoría². Sin embargo, también es probable que percibieran una distancia con quienes escribieron antes de la recuperación renacentista de los clásicos y de la crisis del sistema humoral. Blackmore da algunos indicios en este sentido en su *Critical Dissertation*. Allí sostiene que “en el siglo VIII, una gran revolución sucede en la República del Conocimiento”³, luego de la cual “por espacio de cuatro o cinco siglos este arte [la medicina] se mantuvo tosco e inculto, excepto lo que adquirió entre los árabes, quienes fueron poco más que comentaristas ociosos de Hipócrates y los griegos”⁴. Y luego agrega que

Es cierto, sin embargo, que el arte de la medicina no estuvo completamente extinto, sino que alrededor de los años 1100 y 1200, dos de los últimos médicos griegos, Actuario y Nicholas Myrepsos, florecieron y, hasta cierto punto, mantuvieron la reputación y crédito de la medicina, preservándola al menos de la extinción total. Pero luego de que el arte de la medicina se hubiera detenido totalmente con la caída de la monarquía romana [...] hasta el siglo XVI, y luego de este período, el arte de la medicina con la filosofía revivió y los médicos abundaron en todos los países⁵.

2 Sobre los distintos sentidos de la categoría “moderno” en la cultura y especialmente la historiografía del siglo XVIII, véase Pocock, «Perceptions of Modernity in Early Modern Historical Thinking».

3 “[...] about the Eighth Century, a great Revolution happens in the Commonwealth of Learning”, Blackmore, *Critical Dissertation Upon the Spleen*, 44. Blackmore parece combinar en un mismo proceso de decadencia la caída de Roma con las conquistas de los árabes en el siglo VIII. La oración continúa: “For the last Blow being given to the Roman Greatness and Dominion in the Reign of Augustulus, after it had been long weakened by the Revolt of the Provinces in the East, and the violent Irruptions of the Northern Nations into Italy, and the Provinces of the West, Sciences and Polite Literature forsook Greece and Rome; for Empire and Learning rise and fall together; and made their Court to the new Conquerors, the Saracens and Arabians.”

4 “[...] for the Space of Four or Five Centuries, this Art lay rude and uncultivated, except what it acquired among the Arabians, who were little more than idle Commentators on Hippocrates and the Greeks [...]”, Ibid., 45.

Los médicos árabes (“comentaristas ociosos de Hipócrates y los griegos”) podrían parecer más cercanos a los modernos y los bizantinos (“los últimos médicos griegos”) a los antiguos. Unificarlos bajo una misma categoría ajena a las fuentes es problemático. No obstante, para Blackmore la idea de un período de decadencia intelectual que se extendió entre la caída de Roma y el siglo XVI era relevante al momento de juzgar los aportes al arte médico. Frente a esta situación y ante la imposibilidad de ofrecer una solución totalmente satisfactoria, se estableció un criterio arbitrario y se contabilizaron como “medievales” a los autores nacidos después del año 500 y muertos antes del 1400. Esto implica que las clasificaciones de quienes vivieron más cerca de las fechas límite (como Aecio de Amida, Alejandro de Tralles, Pablo de Egina y Niccolò de’ Conti) sean discutibles.

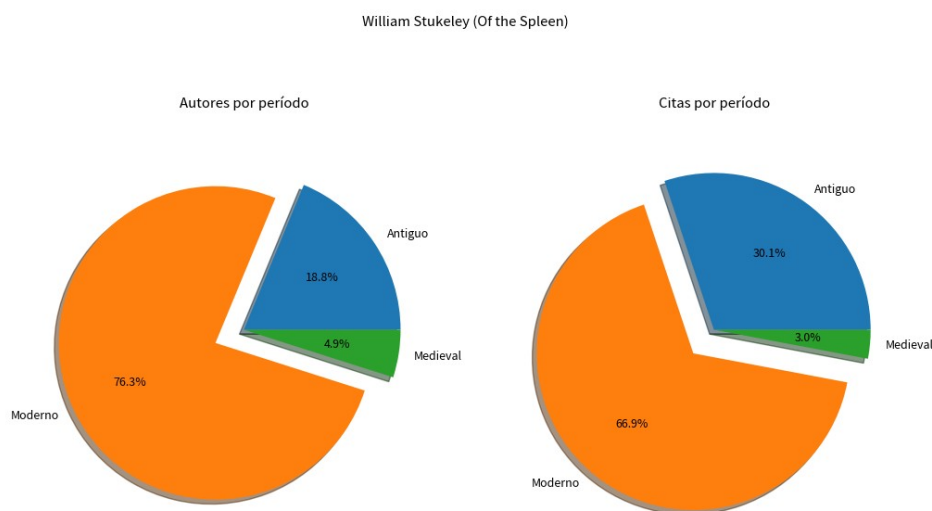


Gráfico 2: Autores y citas por período histórico en *Of the Spleen*

5 “It is true, however, that the Art of Medicine was not so entirely extinguished, but that about the Years Eleven and Twelve Hundred, Two of the later *Greek* Physicians, *Actuarius* and *Nicolaus Myrepsus*, flourished, and in some Degree kept up the Reputation and Credit of Physick, at least preserved it from total Extinction. But after the Art of Medicine had been at a full Stop at the Downfal of the *Roman* Monarchy [...], ‘till the Sixteenth Century, and after this Period, the Art of Medicine with Philosophy revived, and Physicians abounded in all Countries”, *Ibid.*, 46.

Richard Blackmore (Todos los textos)

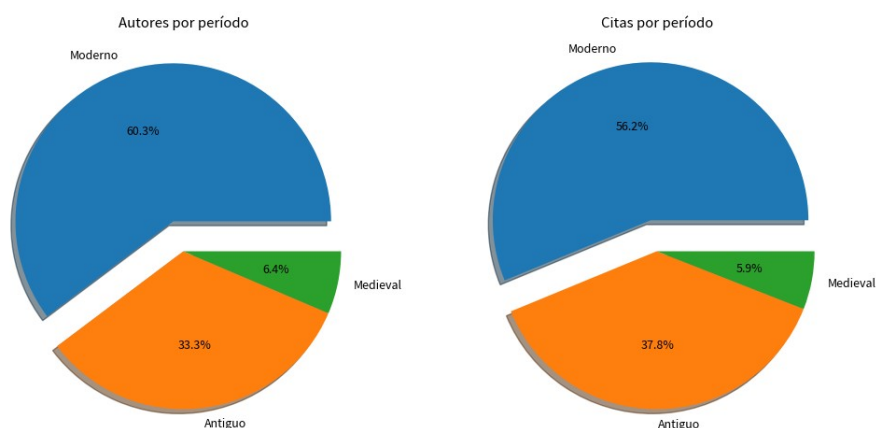


Gráfico 3: Autores y citas por periodo histórico en los tres textos de Richard Blackmore

William Stukeley (Of the Spleen)

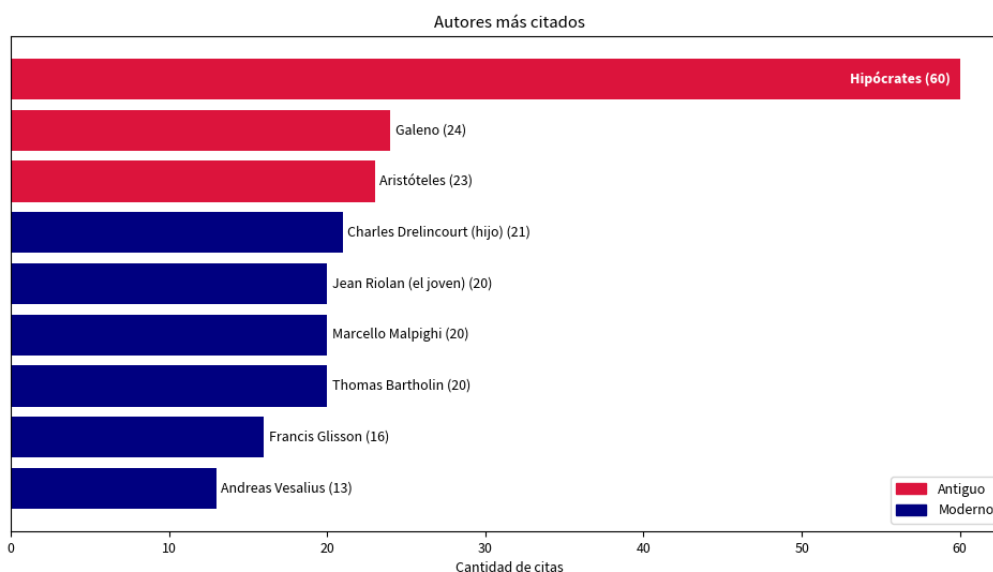


Gráfico 4: Los diez autores más citados en Of the Spleen

Por otro lado, al observar los autores más citados individualmente se aprecian diferencias entre Stukeley y Blackmore. En el ensayo del primero de ellos, los tres autores con mayor cantidad de citas son antiguos: Hipócrates (por mucho, el más citado), Galeno y Aristóteles (Gráfico 4 y Gráfico 5).



Gráfico 5: Nube de autores citados en *Of the Spleen*

En el caso de Blackmore hay un predominio de los autores modernos, con el liderazgo de dos de ellos especialmente relevantes por sus estudios sobre la hipocondría y el bazo respectivamente: Thomas Willis y Marcello Malpighi. No obstante, al ser textos donde hay un volumen de citas mucho menor, la diferencia entre antiguos y modernos es menos relevante desde el punto de vista cuantitativo. Esto es así especialmente en el *Essay* y la *Critical Dissertation*, donde Blackmore se apoya en las autoridades que habían afirmado que el bazo era inútil o accesorio, como Plinio, Aristóteles, Pablo de Egina, así como también los testimonios del Talmud y uno de los targumim que recogían la tradición de que los persas les quitaban ese órgano a los caballos para hacerlos más rápidos. En cambio, en el *Treatise*, donde Blackmore estudia las causas y curas del “*spleen* inglés” de acuerdo a la experiencia y la razón, cita casi exclusivamente autores modernos y, en general, para refutarlos.



Gráfico 6: Los diez autores más citados en los tres textos de Richard Blackmore

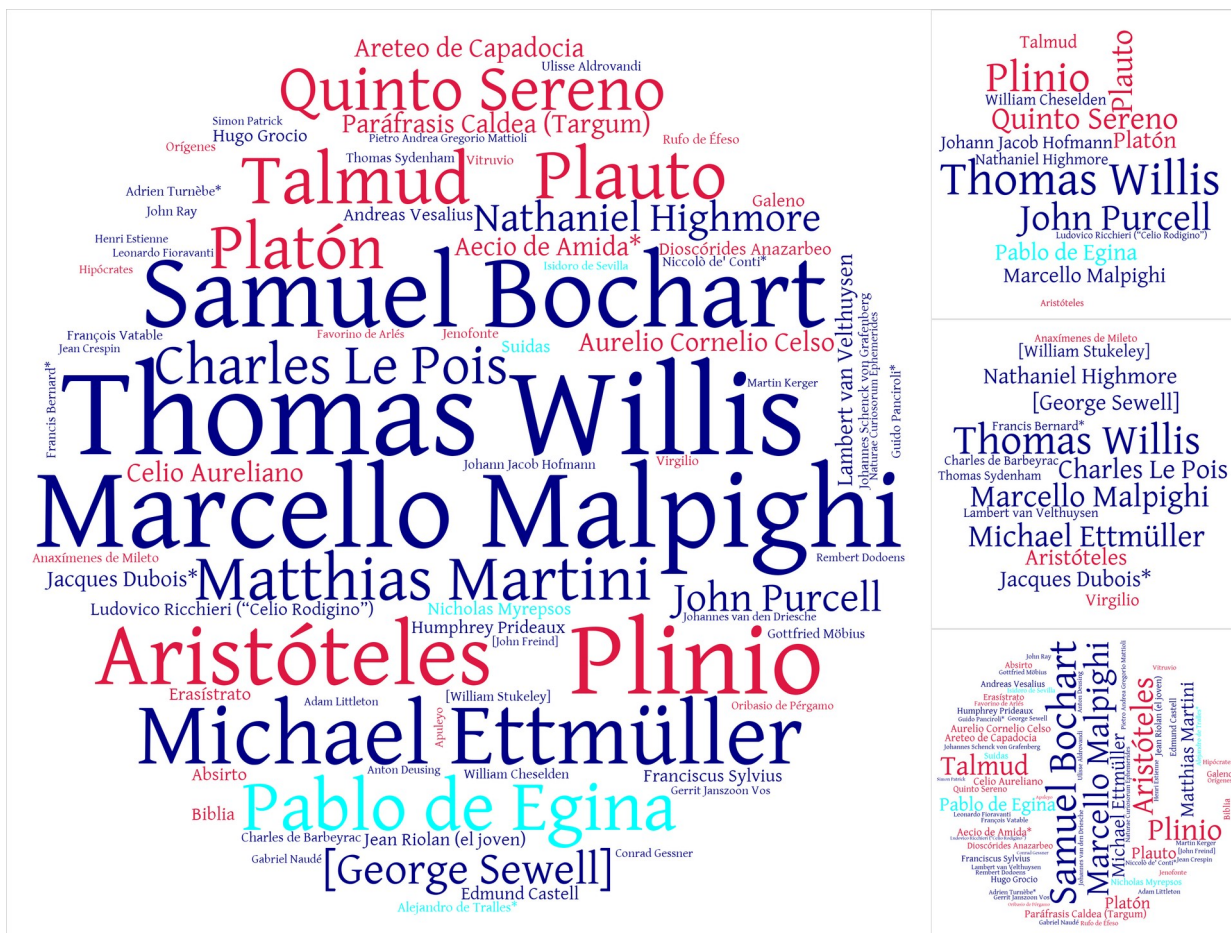


Gráfico 7: Nube de autores de los textos de Richard Blackmore. Izquierda: combinación de todos los textos. Derecha, de arriba a abajo: Essay Upon the Spleen, Treatise of the Spleen and Vapours y Critical Dissertation Upon the Spleen.

Por último, el Gráfico 8 permite comparar las fuentes de autoridad comunes entre Stukeley y Blackmore. En este caso, las tres obras de Blackmore fueron contrastadas con el breve ensayo de Stukeley. Aquí, nuevamente, se aprecia la diferencia de volumen en favor del médico-anticuario y su mayor recurso a los clásicos. Por otro lado, la distribución de las coincidencias entre las tres categorías temporales es muy pareja: 19 antiguos, 21 modernos y 2 medievales. Por supuesto, es esperable encontrar este tipo de coincidencias entre textos contemporáneos que hablan sobre un mismo tema. Que las cantidades de citas de autores como Aristóteles, Platón, Plinio, Malpighi y Willis sean similares sólo confirma que eran autoridades estándar acerca de la función del bazo y sus afecciones. De hecho, las opiniones de Stukeley y Blackmore sobre cada uno de ellos eran a menudo opuestas. Es más notable, en cambio, la diferencia de interés por Hipócrates, que en el ensayo de Stukeley tiene una relevancia central y, en cambio, Blackmore lo desestima totalmente.

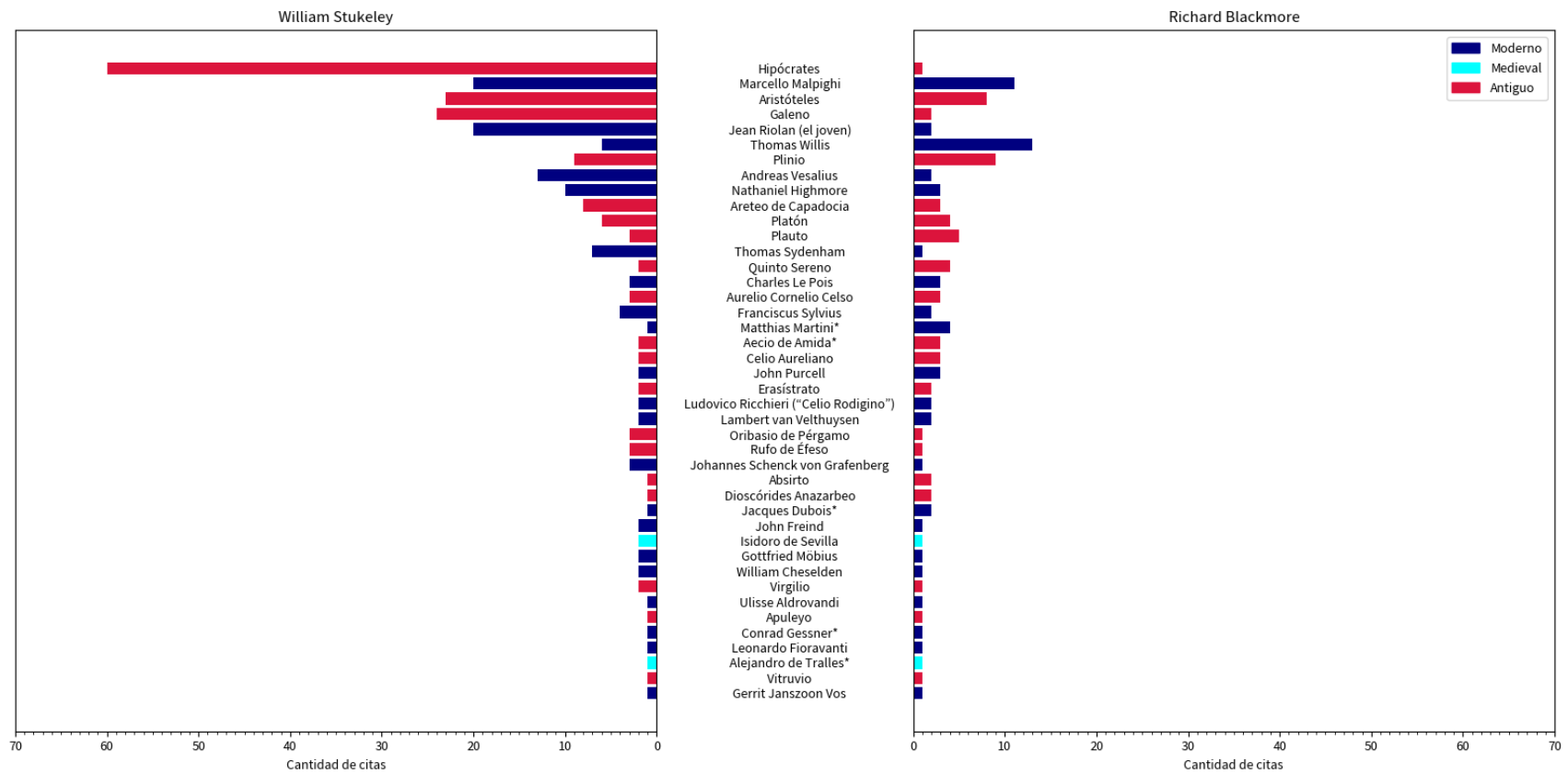


Gráfico 8: Comparación de la cantidad de citas de autores citados por Stukeley y Blackmore

Autores citados

Las tablas que siguen sistematizan los autores citados por Blackmore en los tres textos analizados y por Stukeley en *Of the Spleen*. Estos son los datos sobre los cuales se elaboraron los gráficos de las páginas anteriores. Corresponde hacer algunas aclaraciones respecto de la elaboración de los listados.

1. Se excluyeron menciones de autores que no eran citas. Por ejemplo, en las páginas 36 y 39 de la *Critical Dissertation Upon the Spleen*, Blackmore se explaya sobre las opiniones de Galeno y Dioscórides sobre una serie de medicamentos para destruir el bazo. En ese caso, se registraron como citas las referencias en la página 35, 36 y 37 donde Blackmore expone argumentos particulares de cada autor, pero no las menciones posteriores de los nombres que no suponen la invocación de nuevas ideas. Tampoco se contabilizaron las menciones de Actuario y Myrepsos como restauradores de la medicina griega⁶ ni cuando, en el *Treatise of the Spleen and Vapours*, Blackmore narra el caso médico del duque de Leeds (p. 206). Con respecto a *Of the Spleen*, se omitieron los elogios de Stukeley al genio de William Harvey, Thomas Linacre y John Caius en la p. 82. En cambio, sí se incluyeron las alusiones que el autor hace a conversaciones personales con Richard Mead (p. 45), William Becket (pp. 27 y 68) y Tancred Robinson (p. 76).
2. En su *Critical Dissertation Upon the Spleen*, Blackmore cita una buena cantidad de fuentes de segunda mano, especialmente a partir del *Hierozoïcon* de Samuel Bochart y del *Lexicon* de Matthias Martini. Se decidió incluir estas referencias porque son significativas para dar cuenta del tipo de autoridades que Blackmore consideraba relevantes.
3. La columna de “Referencias” reúne las diversas formas en que cada autor es mencionado en el texto, incluyendo abreviaciones, formas vernáculas y latinas, y eventuales errores de imprenta. En algunos casos, los nombres completos se pudieron deducir con seguridad, ya sea porque se trata de figuras conocidas, por información contextual o porque Stukeley o Blackmore incluyeron la abreviación del título de la obra. Los ítems marcados con un asterisco son aquellos donde no se pudo verificar exhaustivamente y se incluye una inferencia verosímil. Los que tienen dos asteriscos indican un nivel de certeza menor.
4. Los autores que figuran entre corchetes no son mencionados por el nombre en los textos pero éste se pudo averiguar en otra fuente. Los detalles de cada caso están en las notas al

6 Véase nota 5.

pie. En el caso de *Of the Spleen*, se trata de artículos en publicaciones periódicas (las *Philosophical Transactions of the Royal Society* y las *German Ephemerides* o *Miscellanea Curiosa* de la Academia de Ciencias Naturales Leopoldina), que Stukeley cita sin mencionar al autor.

5. Los países de origen se incluyen a título puramente ilustrativo de la heterogeneidad de los espacios de procedencia. Para simplificar la clasificación, se sacrificó la precisión, utilizando nombres de países que en la época podían tener otras denominaciones o pertenecer a unidades políticas diferentes. Además, hay que destacar que, más allá de su origen, estos autores, especialmente los modernos, circularon por las principales capitales europeas. En el caso de autores antiguos, se puso “Roma” para todos los que vivieron bajo el imperio romano, independientemente de la provincia y las características del régimen político en que nacieron.

Richard Blackmore

Nombre	Fechas	País de origen	Período	Referencia	Citas totales	Treatise	Essay	Disseration
Thomas Willis	1621 – 1675	Inglaterra	Moderno	Dr. Willis, de Fermentatione, Dr Willis	13	8	5	0
Marcello Malpighi	1628 – 1694	Italia	Moderno	Malpighius	11	4	1	6
Plinio	23 – 79	Roma	Antiguo	Pliny	9	0	4	5
Samuel Bochart	1599 – 1667	Francia	Moderno	Bochart	9	0	0	9
Aristóteles	384 a. e. c. - 322 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Aristotle	8	2	1	5
Michael Etmüller	1644 – 1683	Alemania	Moderno	Ettmuller	8	4	0	4
Pablo de Egina	ca. 625 – ca. 690	Bizancio	Medieval	Paulus Agineta, P Aegineta, Aegineta	5	0	1	4
Plauto	254 a. e. c. - 184 a. e. c.	Roma	Antiguo	Plautus, Mercator, Casina	5	0	2	3
Talmud			Antiguo	Gemara, Talmudick Doctors, Avoda Zera	5	0	1	4
Matthias Martini	1572 – 1630	Alemania	Moderno	Martinius	4	0	0	4
Platón	427 a. e. c. - 347 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Plato	4	0	1	3
Quinto Sereno	Siglo II	Roma	Antiguo	Serenus Sammonicus, Sammonicus	4	0	2	2
Aecio de Amida*	Siglo V	Constantinopla	Antiguo	Aetius	3	0	0	3
Areteo de Capadocia	Siglo I a. e. c.	Grecia	Antiguo	Aritaeus	3	0	0	3
Aurelio Cornelio Celso	ca. 25 a. e. c. - 50 e. c.	Roma	Antiguo	Celsus	3	0	0	3
Celio Aureliano	Siglo V	Roma	Antiguo	Caelius Aurelianus, Caelius	3	0	0	3
Charles Le Pois	1563 – 1633	Francia	Moderno	Carolus Piso, de Morbis Serosis, Piso	3	3	0	0
[George Sewell] ⁷	m. 1726	Inglaterra	Moderno	one ingenious and learned Physician, an ingenious and learned Physician, Dr Sewell	3	2	0	1
John Purcell	1674 – 1730	Inglaterra	Moderno	Dr Purcell	3	0	3	0
Nathaniel Highmore	1613 – 1685	Inglaterra	Moderno	Dr Highmore	3	2	1	0

⁷ En el *Treatise of the Spleen and Vapours*, Blackmore no da el nombre de este “ingenious and learned Physician”, pero si lo indica en la *Critical Dissertation Upon the Spleen*.

Paráfrasis Caldea (Targum) ⁸			Antiguo	Chaldee Paraphrase, Chaldee Paraphrast	3	0	0	3
Suidas	Siglo X	Bizancio	Medieval	Suidas, Suid	3	0	0	1
Absirto	ca. siglo IV	Grecia	Antiguo	Absyrtus	2	0	0	2
Andreas Vesalius	1514 – 1564	Países Bajos (Flandes)	Moderno	Andreas Vesalius, Vesalius	2	0	0	2
Biblia			Antiguo	New Testament, Daniel	2	0	0	2
Dioscórides Anazarbeo	ca. 40 – ca. 90	Grecia	Antiguo	Dioscorides	2	0	0	2
Edmund Castell	1606 – 1686	Inglaterra	Moderno	Castellus	2	0	0	2
Erasístrato	ca. 304 a. e. c. - 250 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Erasistratus	2	0	0	2
Franciscus Sylvius	1614 – 1672	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Sylvius, Sylvius Deleboe, Sylviyus de le Boe	2	0	0	2
Galeno	129 – 201/216	Grecia	Antiguo	Galen	2	0	0	2
Hugo Grocio	1583 – 1645	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Grotius	2	0	0	2
Humphrey Prideaux	1648 – 1724	Inglaterra	Moderno	Dr Prideaux, Prideaux	2	0	0	2
Jacques Dubois*	1478 – 1555	Francia	Moderno	Silvius	2	2	0	0
Jean Riolan (el joven)	1577/1580 – 1657	Francia	Moderno	Riolanus	2	0	0	2
Lambert van Velthuysen	1622 – 1685	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Velthusius	2	1	0	1
Ludovico Ricchieri (“Celio Rodigino”)	1469 – 1525	Italia	Moderno	Coelius Rhodiginus	2	0	.1	1
Nicholas Myrepsos	Siglo XIII	Bizancio	Medieval	Nic Myrepsus, Myrepsus	2	0	0	2

8 En la *Critical Dissertation*, Blackmore se refiere a una “Chaldee Paraphrase” citada por Bochart, *Hieroicoicon, Sive Bipartitum Opus de Animalibus S. Scripturae*, 180, Lib. II, Cap. 11.. Se trata de un comentario a Ester VIII, 10 que explica que a los caballos del rey persa Asuero se les quitaba el bazo y las ranillas para que fueran más veloces. Sin dudas la “paráfrasis caldea” es uno de los tǎrgumim, traducciones y comentarios en arameo a la Tanaj. Del libro de Bochart queda claro que no se trata ni del Tǎrgum de Onquelos ni del Tǎrgum de Jonathan. Es probable que se trate del Tǎrgum Sheni, donde hay una reelaboración del libro de Ester. Sin embargo, en la traducción inglesa que consulté no pude encontrar ninguna referencia al procedimiento referido por Bochart: Paulus Cassel, *An Explanatory Commentary on Esther: With Four Appendices Consisting of the Second Targum Translated from the Aramaic with Notes* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1888).

[John Freind]* ⁹	1675 – 1728	Inglaterra	Moderno	Divine young Man, our Countryman	1	0	0	1
[William Stukeley] ¹⁰	1687 – 1765	Inglaterra	Moderno	a learned Physician and skilful Anatomist	1	1	0	0
Adam Littleton	1627 – 1694	Inglaterra	Moderno	Littleton	1	0	0	1
Adrien Turnèbe*	1512 – 1565	Francia	Moderno	Turnebus	1	0	0	1
Alejandro de Tralles*	ca. 535 – ca. 605	Grecia	Medieval	Trallianus	1	0	0	1
Anaxímenes de Mileto	c. 590 a. e. c. - 528/525 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Anaxamenes	1	1	0	0
Anton Deusing	1612 – 1666	Alemania	Moderno	Deusingius	1	0	0	1
Apuleyo	123/125 – ca. 180	Roma	Antiguo	Apuleius	1	0	0	1
Charles de Barbeyrac	1629 – 1699	Francia	Moderno	Mr Barberack	1	1	0	0
Conrad Gessner	1516 – 1565	Suiza	Moderno	C Gesner	1	0	0	1
Favorino de Arlés	80 – 160	Roma	Antiguo	Favorinus	1	0	0	1
Francis Bernard*	1627 – 1697	Inglaterra	Moderno	Dr Bernard	1	1	0	0
François Vatable	fines del siglo XV – 1547	Francia	Moderno	Vatablus	1	0	0	1
Johann Jacob Hofmann	1635 – 1706	Suiza	Moderno	Hoffman	1	0	1	0
Gabriel Naudé	1600 – 1653	Francia	Moderno	Gabriel Naudaeus	1	0	0	1
Gerrit Janszoon Vos	1577 – 1649	Países Bajos (Holanda)	Moderno	J Ger Vossius	1	0	0	1
Gottfried Möbius	1611 – 1664	Alemania	Moderno	Moebius	1	0	0	1
Guido Panciroli*	1523 – 1599	Italia	Moderno	Pancirollus	1	0	0	1
Henri Estienne	1528/1531 – 1598	Francia	Moderno	H Steph	1	0	0	1
Hipócrates	460 a. e. c. - 370 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Hippocrates	1	0	0	1
Isidoro de Sevilla	ca. 556 – 636	España	Medieval	Isidore	1	0	0	1

9 Sobre la posible identificación de este “Divine young Man, our Countryman” con John Freind, véase la nota 234 del Capítulo 3.

10 Los argumentos para identificar a este “learned Physician and skilful Anatomist” con William Stukeley están en el Capítulo 3.

Jean Crespin	1520 – 1572	Suiza	Moderno	Crispin	1	0	0	1
Jenofonte	ca. 421 a. e. c. - 354 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Xenophon	1	0	0	1
Johannes Schenck von Grafenberg	1530 – 1598	Alemania	Moderno	Schenkus	1	0	0	1
Johannes van den Driesche	1550 – 1616	Países Bajos (Flandes)	Moderno	Drusius	1	0	0	1
John Ray	1627 – 1705	Inglaterra	Moderno	Mr Ray	1	0	0	1
Leonardo Fioravanti	1517 – 1518	Italia	Moderno	Leonardus Fioravantus	1	0	0	1
Martin Kerger	Segunda mitad del siglo XVII	Alemania	Moderno	Kergerus	1	0	0	1
Naturae Curiosorum Ephemerides		Alemania	Moderno	Ephemerides Nat Curiosorum	1	0	0	1
Niccolò de' Conti*	ca. 1395 – 1469	Italia	Moderno	Nicolai	1	0	0	1
Oribasio de Pérgamo	320 – 400	Grecia	Antiguo	Oribasius	1	0	0	1
Orígenes	182 – 254	Alejandro	Antiguo	Origen	1	0	0	1
Pietro Andrea Gregorio Mattioli	1501 – 1577	Italia	Moderno	Matthiolus	1	0	0	1
Rembert Dodoens	1517-1585	Países Bajos (Flandes)	Moderno	Dodonaeus	1	0	0	1
Rufo de Éfeso	Siglo I	Grecia	Antiguo	Rufus Ephesius	1	0	0	1
Simon Patrick	1626 – 1707	Inglaterra	Moderno	Bishop Patrick	1	0	0	1
Thomas Sydenham	1624 – 1689	Inglaterra	Moderno	Dr Sydenham	1	1	0	0
Ulisse Aldrovandi	1522 – 1605	Italia	Moderno	Ulisses Adrovand	1	0	0	1
Virgilio	70 a. e. c. - 19 a. e. c.	Roma	Antiguo	Virgil	1	1	0	0
Vitrúvio	ca. 80/70 a. e. c. - ca. 15 a. e. c.	Roma	Antiguo	Vitruvius	1	0	0	1
William Cheselden	1688 – 1752	Inglaterra	Moderno	Dr Cheselden	1	0	1	0

William Stukeley

Nombre	Fechas	País de origen	Período	Referencias	Citas
Hipócrates	460 a. e. c. - 370 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Hippocrates, Hipp, Hippoc	60
Galeno	129 – 201/216	Grecia	Antiguo	Galen, Gal	24
Aristóteles	384 a. e. c. - 322 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Aristotle, Arist, Aristot	23
Charles Drelincourt (hijo)	1637 – 1697	Francia	Moderno	Drelincourt	21
Jean Riolan (el joven)	1577/1580 – 1657	Francia	Moderno	Riolan, Riolanus	20
Marcello Malpighi	1628 – 1694	Italia	Moderno	Malpighi	20
Thomas Bartholin	1616 – 1680	Dinamarca	Moderno	Bartholin, Barthol	20
Francis Glisson	1599? - 1677	Inglaterra	Moderno	Glisson	16
Andreas Vesalius	1514 – 1564	Países Bajos (Flandes)	Moderno	Vesalius	13
Gerard Blasius	1627 – 1682	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Blasius	11
Nathaniel Highmore	1613 – 1685	Inglaterra	Moderno	Highmore, Highmor	10
François Rosset	1535? - 1590?	Francia	Moderno	Rossetus, Rosset, Franc Rousetus	9
Plinio	23 – 79	Roma	Antiguo	Pliny	9
Giovanni Battista Morgagni	1682 – 1771	Italia	Moderno	Morgagni	9
André du Laurens	1558 – 1609	Francia	Moderno	Laurentius, Laurent	8
Giorgio Baglivi	1668 – 1707	Croacia	Moderno	Baglivi	8
Areteo de Capadocia	I a. e. c.	Grecia	Antiguo	Aretaeus, Aretae, Aretaeus Diurnum	8
Thomas Sydenham	1624 – 1689	Inglaterra	Moderno	Sydenham	7
George Ent	1604 – 1689	Inglaterra	Moderno	Sir George Ent, Sir Geo Ent	7
Thomas Willis	1621 – 1675	Inglaterra	Moderno	Willis	6
Platón	427 a. e. c. - 347 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Plato	6
Julio Pólux	Siglo II	Grecia	Antiguo	Jul Pollux, Jul Pullux, Pollux, Pullux	6
Wilhelm Fabry	1560 – 1634	Alemania	Moderno	Hildanus, Hildan	5

Roderigo da Fonseca	ca. 1550 – 1622	Portugal	Moderno	Fonseca	5
Johann Conrad Brunner	1653 – 1727	Suiza	Moderno	Brunner	5
Avicena	c. 980 – 1037	Persia	Medieval	Avicen	5
Franciscus Sylvius	1614 – 1672	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Sylvius, Fr Sylvius, De le Boe Sylvius	4
Adriaan van der Spigel	1578 – 1625	Países Bajos (Flandes)	Moderno	Spigelius, Spigel	4
Domenico Panaroli*	1587 – 1657	Italia	Moderno	Panarolus, Panarol	4
Joannes Antonides van der Linden	1609 – 1664	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Lindanus, Vander Linden	4
Jan Baptista van Helmont	1580 – 1644	Países Bajos (Flandes)	Moderno	Helmont	4
Lorenz Heister	1683 – 1758	Alemania	Moderno	Heister	4
Johann Jakob Wepfer	1620 – 1695	Suiza	Moderno	Wepfer	3
Johann Jakob Waldschmidt	1644 – 1689	Alemania	Moderno	Waldsmidt	3
Raymond Vieussens	ca. 1635 – 1715	Francia	Moderno	Vieussens, Vieusens	3
Nicolaes Tulp	1593 – 1674	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Tulpus	3
Johannes Schenck von Grafenberg	1530 – 1598	Alemania	Moderno	Skenkins, in Skenkii	3
Frederik Ruysch	1638 – 1731	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Ruysk	3
Rufo de Éfeso	Siglo I	Grecia	Antiguo	Ruffus Ephesius, Ruff Ephes	3
Plauto	254 a. e. c. - 184 a. e. c.	Roma	Antiguo	Plautus, Plaut	3
Oribasio de Pérgamo	320 – 400	Grecia	Antiguo	Oribasius	3
Gregor Horst (padre) ¹¹	1578 – 1636	Alemania	Moderno	Horstius	3
Friedrich Hoffman*	1660 – 1742	Alemania	Moderno	Hoffman, Hofman	3
Jean François Fernel	1497 – 1558	Francia	Moderno	Fernelius	3
Realdo Colombo	ca. 1515 – 1559	Italia	Moderno	Columbus, Columb, Colum	3

¹¹ Podría ser también Jacob Horst (1537-1600), pero más adelante cita a Horstius Junius, y Gregor tenía un hijo del mismo nombre que también era médico, por lo tanto parece ser este.

Celso	ca. 25 a. e. c. - 50 e. c.	Galia	Antiguo	Celsus	3
Charles Le Pois	1563 – 1633	Francia	Moderno	Carolus Piso, Car Piso, Piso	3
Herman Boerhaave	1668 – 1738	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Boerhaave, Boerhave, Boerhave	3
Guillaume de Baillou	1538 – 1616	Francia	Moderno	Ballonius	3
Julio César Aranzio	1529/1530 – 1589	Italia	Moderno	Arantius	3
Alejandro de Afrodiasias*	Siglo II	Grecia	Antiguo	Aphrodiseus, Alexand Aphrodiseus	3
Griego Anónimo*	Desconocido	Grecia	Antiguo	Anonymus Graecus, Anonym Graec, Graecus Anonymous	3
Henry Sampson	1629? - 1700	Inglaterra	Moderno	German Ephemerides [Dr Henry Sampson], Philos Transact [Dr Henry Sampson]	2
Virgilio	70 a. e. c. - 19 a. e. c.	Roma	Antiguo	Virgilio, Virgil, Virg	2
Guido Guidi	1509 – 1569	Italia	Moderno	Vidus Vidius	2
Johann Vesling	1598 – 1649	Alemania	Moderno	Veslingius	2
Lambert van Velthuysen	1622 – 1685	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Velthusius, Lambert Velthus	2
Giovanni Francesco Olmo	Siglo XVI	Italia	Moderno	Ulmus, Ulmaus	2
Cicerón	106 a. e. c. - 43 a. e. c.	Roma	Antiguo	Tully	2
Nicolás Steno	1638 – 1686	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Steno	2
Ludovico Ricchieri (“Celio Rodigino”)	1469 – 1525	Italia	Moderno	Rhodigin, Cael Rhodigin	2
Quinto Sereno	Siglo II	Roma	Antiguo	Seren, Q Serenus	2
Plutarco	ca. 46/50 – ca. 120	Grecia	Antiguo	Plutarch	2
Jean Pecquet	1622 – 1674	Francia	Moderno	Pecquet	2
Ovidio	43 a. e. c. - 17/18 e. c.	Roma	Antiguo	Ovid	2
William Becket*	1684 – 1738	Inglaterra	Moderno	Mr William Becket, Mr Becket	2
William Cowper*	ca. 1666 – 1709	Inglaterra	Moderno	Mr Cooper	2
William Cheselden	1688 – 1752	Inglaterra	Moderno	Mr Cheselden	2
Michael Behm von Behmfeld	1616 – 1677	Polonia	Moderno	Mr Behm, philos Trans [Michael Behm]	2

Gottfried Möbius	1611 – 1664	Alemania	Moderno	Mebium, maebius	2
John Mayow	1641 – 1679	Inglaterra	Moderno	Mayow	2
Alessandro Marchetti*	1633 – 1714	Italia	Moderno	Marchetti	2
Levinus Lemnius	1505 – 1568	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Levinus Lemnius, Levin Lemn	2
Theodor Kerckring	1638 – 1693	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Kerkringius	2
Isidoro de Sevilla	ca. 556 – 636	España Visigótica	Medieval	Isidore, Isidor	2
Jacques Houllier	1498/1504 – 1562	Francia	Moderno	Hollerii, Hoberius	2
Hesiquio de Alejandría	Siglo V	Alejandría	Antiguo	Hesychius	2
Clopton Havers*	1657 – 1702	Inglaterra	Moderno	Havers, Haver	2
John Freind	1675 – 1728	Inglaterra	Moderno	Friend, Emmenolog	2
Eustacio de Tesalónica	ca. 1110 – 1198	Bizancio	Medieval	Eustath, Eustach ¹²	2
Erasístrato	ca. 304 a. e. c. - 250 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Erasistratus	2
John Purcell	1674 – 1730	Inglaterra	Moderno	Dr Purcel, Purcel	2
Richard Mead	1673 – 1754	Inglaterra	Moderno	Dr Mead	2
James Keill	1673 – 1719	Escocia	Moderno	Dr Keil, Keil	2
Isbrand van Diemberbroeck	1609 – 1674	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Diemberbroek, Diemerbr	2
Demócrito	ca. 460 a. e. c. - ca. 370 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Democritus	2
Cornelio Gemma	1535 – 1578	Países Bajos (Flandes)	Moderno	Cornelius Gemma Frisius, Cornel Gemma	2
Nicolas Chesneau	1601? - 1680?	Francia	Moderno	Chesneau	2
Gaspard Bahuin	1560 – 1624	Suiza	Moderno	Caspar Bauhin, Bahuin	2
Celio Aureliano	Siglo V	Roma	Antiguo	Cael Aurel, Caelius ¹³	2

12 Stukeley usa primero “Eustath.” y luego “Eustach.”, pero probablemente se trata en ambos casos de Eustacio quien escribió un comentario de la *Iliada*. En la p. 72 hace referencia explícitamente a esta obra, y en la 67 lo cita a continuación de una referencia a la misma obra de Homero acerca de Belerofonte.

13 El caso de Caelius no es seguro que sea Celio Aureliano, pero es verosímil porque es citado en un contexto junto a otros médicos antiguos.

Barthélémy Cabrol	1529 – 1603	Francia	Moderno	Cabrolius	2
Jacob de Bondt	1592 – 1631	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Bontius	2
Teophile Bonet*	1620 – 1689	Suiza	Moderno	Bonet	2
Averroes	1126 – 1198	Al-Ándalus	Medieval	Averroes, Averrho	2
Pietro D'Abano	c. 1257 – 1316	Italia	Medieval	Aponens, Aponeus ¹⁴	2
Aecio de Amida*	Siglo V	Constantinopla	Antiguo	Aetius	2
Real Academia de Ciencias de París	Siglo XVII-XVIII	Francia	Moderno	royal academy at Paris	1
Giacomo Grandi	Siglo XVII	Italia	Moderno	phil Trans [Signor Jacomo Grandi]	1
Zoroastro	Desconocido	Persia	Antiguo	Zoroaster	1
Abraham Zacuto*	1452 – ca. 1515	Portugal	Moderno	Zacut Lusitan	1
Edward Wotton	1492 – 1555	Inglaterra	Moderno	Wotton	1
Thomas Wharton	1614 – 1673	Inglaterra	Moderno	Wharton	1
Johann Adolph Wedel*	1675 – 17471	Alemania	Moderno	Wedel	1
Gerrit Janszoon Vos	1577 – 1649	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Vossius	1
Vitruvio	ca. 80 – 70 a. e. c. - ca. 15 a. e. c.	Roma	Antiguo	Vitruvius	1
Claude Viard**	Siglo XVI	Francia	Moderno	Viardus ¹⁵	1
Antonio Maria Valsalva*	1666 – 1723	Italia	Moderno	Valsalva	1
Antoine Valet*	ca. 1530 – 1607	Francia	Moderno	Valetius	1
Marco Antonio Olmo*	siglo XVI-XVII	Italia	Moderno	Ulmus Junior	1
Leonhard Thurneysser	1531 – 1595/1596	Alemania	Moderno	Turnehiserus	1

14 A pesar de la diferencia en la referencia, en ambos casos cita la obra “diff[er].”, que podría hacer referencia al *Conciliator Differentiarum, quæ inter Philosophos et Medicos Versantur* de Pietro D'Abano.

15 Stukeley, hablando de la esplenectomía en humanos, dice que “Viardus a Surgeon swore, that he had done it twice, and cur'd the people” (p. 26). Ambroise Paré señala en diversas oportunidades haber participado de operaciones con “Charles Viard, Chirurgien Iuré a Paris”, Ambroise Paré, *Les Oeuvres d'Ambroise Paré* (Paris: N. Buon, 1628), 1028, 1073, 1193 y 1194. Sin embargo, no he podido encontrar referencias específicas a esplenectomías.

Hermes Trismegisto	Desconocido	“Egipto”	Antiguo	Trismegistus	1
Alejandro de Tralles*	ca. 535 – ca. 605	Grecia	Medieval	Trallian	1
Trajano	53 – 117	Roma	Antiguo	Trajan	1
Tobias Knobloch	Siglo XVII	Alemania	Moderno	Tobias Knoblochius	1
Augustin Thoner*	1567 – 1655	Alemania	Moderno	Thoner	1
Teófilo Protospatario	Siglo VII	Bizancio	Medieval	Teophilus	1
Jean Tagault	m. 1560	Francia	Moderno	Tagaultius	1
Estrabón	ca. 64/64 a. e. c. - ca. 19/24 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Strab	1
Etienne de Melles**	1620 – 1683	Francia	Moderno	Steph De Mellis	1
Paul Gottfried Sperling	1652-1709	Alemania	Moderno	Sperlingius	1
Solino	ca. siglo III	Roma	Antiguo	Solinus	1
Siboldo Hemsterhuis	Siglo XVII	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Siboldi Hemsterhuysii	1
Petrus Servius*	m. 1648	Italia	Moderno	Serv	1
Lodovico Settala*	1550 – 1633	Italia	Moderno	Septalius	1
Daniel Sennert	1572 – 1637	Alemania	Moderno	Sennertus	1
Santorio Santorio	1561 – 1636	Italia	Moderno	Sanctorius	1
Johann Rudolf Saltzmann	1573 – 1656	Alemania	Moderno	Saltsman	1
Philip Salmuth*	m. 1626	Alemania	Moderno	Salmuth	1
Claudio Rutilio Namaciano	Siglo V	Roma	Antiguo	Rutil	1
Olaus Rudbeck	1630 – 1702	Suecia	Moderno	Rubeckii	1
Guillaume Rondelet	1507 – 1566	Francia	Moderno	Rondeletius	1
Werner Rolfinck*	1599 – 1673	Alemania	Moderno	Rolfinch	1
Lazare Rivière	1589 – 1655	Francia	Moderno	Riverius	1
Johan Rhode*	1587 – 1659	Dinamarca	Moderno	Rhodium	1
Nicholaus Reusner*	1545 – 1602	Alemania	Moderno	Reusner	1

Francesco Redi	1626 – 1697	Italia	Moderno	Redi	1
René Moreau	1587 – 1656	Francia	Moderno	R Moraeus	1
Joseph Duchesne	ca. 1544 – 1609	Francia	Moderno	Quercetan	1
Johannes Posth	1537 – 1597	Alemania	Moderno	Posthius	1
Giambattista della Porta	1535? - 1615	Italia	Moderno	Porta	1
Guillaume Plancy**	ca. 1514 – ca. 1568	Francia	Moderno	Plautius ¹⁶	1
John Conrad Peyer	1653 – 1712	Suiza	Moderno	Peyerus	1
Persio	34 – 62	Roma	Antiguo	Perseus ¹⁷	1
Emilio Parisano*	1567 – 1643	Italia	Moderno	Parisanus	1
Johann Friedrich Ortlob*	1661 – 1700	Alemania	Moderno	Ortlobius	1
Anton Nuck*	1650 – 1692	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Nuck	1
Nicholaas Fontanus	m. 1654	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Nichol Fontana	1
Daniel Sauvry	1669 – 1701	Francia	Moderno	Mons Sauvry	1
Marin Cureau de La Chambre	1594 – 1669	Francia	Moderno	Mons De la Chambre	1
Yahya ibn Masawaih	777 – 857	Siria	Medieval	Mesue	1
Luis de Mercado	1525 – 1611	España	Moderno	Mercatus	1
Jacques Mentel	1599 – 1670	Francia	Moderno	Mentellus	1
Melecio	ca. siglo IX	Bizancio	Medieval	Meletius	1
Matthias Martini*	1572 - 1630	Alemania	Moderno	Martinius	1
Marcial	40 – 104	Roma	Antiguo	Martial	1
Al-Kindi*	801 – 873	Bagdad	Medieval	M de gradibus ¹⁸	1
Luciano de Samósata	125 – 181	Roma	Antiguo	Lucian	1

16 Posiblemente se trate de un error y deba ser “Plantius”. Stukeley relata una anécdota de Fernelius (Jean Fernel) contada por “Plautius in his life” (p. 68). Probablemente se refiera a la *Vita Fernelii* de Plantius (Guillaume Plancy).

17 Debería ser “Persius”, porque cita su *Sátira I* que dice “Sum petulanti splene cachinno” (p. 54).

18 Referencia al *De Gradibus* del médico árabe Al-Kindi.

Johannes Loesel*	1607 – 1655	Alemania	Moderno	Lozelius	1
Alexis Littré	1654 – 1726	Francia	Moderno	Litrius	1
Leonardo Fioravanti	1517 – 1518	Italia	Moderno	Leonardus Fiorovantus	1
Guillaume Lamy*	1644 – 1683	Francia	Moderno	Lamy	1
Lelio Bascaccianti da/dalla Fonte	Siglo XVI-XVII	Italia	Moderno	Laelius a fonte	1
Lactancio	245? - 325?	Roma	Antiguo	Lactantius	1
Jan Jessenius	1566 – 1621	Bohemia	Moderno	Jessenius	1
Jacques Dubois*	1478 – 1555	Francia	Moderno	Jac Silvius	1
Andreas Gerhard Hyperius**	1511 – 1564	Países Bajos (Flandes)	Moderno	Hyper	1
Gregor Horst (hijo)	1626 – 1661	Alemania	Moderno	Horstius Junius	1
Christoph Horn**	Siglo XVI-XVII	Alemania	Moderno	Hornius	1
Homero	ca. siglo VIII a. e. c.	Grecia	Antiguo	Hom	1
Theobald van Hoghelande*	ca. 1560 – 1608	Alemania	Moderno	Hogeland	1
Girolamo Fabrizio	1537 – 1619	Italia	Moderno	Hieronymus Fabricius	1
Johannes Heurnius*	1543 – 1601	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Heurnius	1
Peter Memmius de Herentals (Petrus Memmius Herendalius)**	1531 – 1587	Países Bajos (Flandes)	Moderno	Hen ab Here	1
William Harvey	1578 – 1657	Inglaterra	Moderno	Harvey	1
Johann Jakob Harder	1656 – 1711	Alemania	Moderno	Harderus	1
Conrad Gessner*	1516 – 1565	Suiza	Moderno	Gesner	1
Georgius Bertinus	Siglo XVI	Italia	Moderno	Geo Bettinus	1
Pierre Gassendi	1592 – 1655	Francia	Moderno	Gassendus	1
Pieter van Foreest	1521 – 1597	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Forestus	1
Johannes von Flammerdinge	siglo XVII	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Flammerding	1

Festo*	Siglo II	Roma	Antiguo	Festus	1
Gabrielle Fallopio	1523 – 1562	Italia	Moderno	Fallopium	1
Fabrizio Bartoletti*	1576 – 1630	Italia	Moderno	Fabr Bartoletus	1
Bartolomeo Eustachi	1500/1514 – 1574	Italia	Moderno	Eustachius	1
Antonio de Pozzis	Siglo XVII	Italia	Moderno	Ephemer Germ [Antonio de Pozzis]	1
Tancred Robinson	ca. 1658 – 1748	Inglaterra	Moderno	Dr Tancred Robinson	1
William Musgrave	1655 – 1721	Inglaterra	Moderno	Dr Musgrave	1
Martin Lister	1639 – 1712	Inglaterra	Moderno	Dr Lister	1
Nehemiah Grew	1641 – 1712	Inglaterra	Moderno	Dr Grew	1
George Thomson	ca. 1619 – 1676	Inglaterra	Moderno	Dr George Thompson	1
Robert Fludd	1574 – 1637	Inglaterra	Moderno	Dr Flud	1
Dioscórides Anazarbeo	ca. 40 – ca. 90	Roma	Antiguo	Dioscorides	1
Pierre Dionis	1643 – 1718	Francia	Moderno	Dionis	1
René Descartes	1596 – 1650	Francia	Moderno	Descartes	1
Charles Drelincourt (padre)	1595 – 1669	Francia	Moderno	Derlincourt the elder	1
Reinier De Graaf	1641 – 1673	Países Bajos (Holanda)	Moderno	De Graaf	1
Hermann Conring	1606 – 1681	Alemania	Moderno	Conringius	1
Tommaso Cornelio Cosentino*	1614 – 1684	Italia	Moderno	Corn Consentin	1
Volcher Coiter	1534 – 1576	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Coiterus	1
Walter Charleton	1619 – 1707	Inglaterra	Moderno	Charlton	1
Isaac Cattier	Siglo XVII	Francia	Moderno	Cattierus	1
Giulio Cesare Casseri	1552 – 1616	Italia	Moderno	Casserius	1
Charles Estienne	1504 – 1564	Francia	Moderno	Car Stephanus	1
Joachim Camerarius el Joven*	1534 – 1598	Alemania	Moderno	Camerar	1
Cecilio Folli	1614 – 1682?	Italia	Moderno	Caecil Foluis	1

Thomas Burnet*	ca. 1635 – 1715	Inglaterra	Moderno	Burnet	1
Amé Bourdon	1636/1638 – 1706	Francia	Moderno	Bourdon	1
Johann Lonaeus van den Bosch*	1514 – 1585	Países Bajos (Flandes)	Moderno	Boschus	1
Ole Borch*	1626 – 1690	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Borrichius	1
Pierre Borel*	ca. 1620 – 1671	Francia	Moderno	Borell	1
Johannes Bohn*	1640 – 1718	Alemania	Moderno	Bohnius	1
Nicolaas Bidloo*	1673/1674 – 1735	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Bidlo	1
Johan van Beverwijck*	1594 – 1647	Países Bajos (Holanda)	Moderno	Beverwic	1
Jean-Baptiste Besard	ca. 1567 – ca. 1625	Francia	Moderno	Bessardus	1
Aristófanes*	ca. 446 a. e. c. – ca. 386 a. e. c.	Grecia	Antiguo	Aristoph	1
Giovanni Arcolano	1390 – 1458	Italia	Moderno	Arculanus	1
Apuleyo	123/125 – ca. 180	Roma	Antiguo	Apuleius	1
Absirto	ca. siglo IV	Roma	Antiguo	Apsyrtus	1
Antonino Pío	86 – 161	Roma	Antiguo	Antoninus	1
Andrés Laguna	1499 – 1559	España	Moderno	Andr Lacuna	1
Johann Winter von Andernach	1505 – 1574	Alemania	Moderno	Andernac	1
Ulisse Aldrovandi	1522 – 1605	Italia	Moderno	Aldrovand	1
Claudio Eliano	ca. 175 – ca. 235	Roma	Antiguo	Aelian	1
Juan Zacarías Actuario	ca. 1275 – ca. 1328	Bizancio	Medieval	Actuar	1

Anexo B: Léxicos europeos de la melancolía. Del *Tesoro* de Covarrubias a la *Encyclopédie*

*Si alguna vez alguien tuviera que obedecer la dura sentencia de un juez,
condenado a los principales suplicios y tribulaciones:
de tal modo que lo fatiguen con el trabajo o en la prisión hacinada,
o lo atormenten cavando una mina a mano,
que agreguen [hacer] diccionarios. Pues, ¿por qué perder el tiempo con otras cosas?
Ese trabajo contiene todos los castigos en uno¹.*

Joseph Justus Scaliger

Introducción

A lo largo de esta tesis se procuró dar cuenta de cómo los británicos de fines del siglo XVII y principios del XVIII crearon y resignificaron un vocabulario específico para designar la melancolía y otros trastornos asociados. Esto les permitió dar sentido a algunos de los cambios que consideraban propios de los tiempos modernos. Ese léxico impactó en los modos de comprender, tratar y experimentar aquellas afecciones.

La traducción fue fundamental para esta investigación. No sólo por la necesidad práctica de presentar en un texto en castellano testimonios escritos en inglés, sino porque la trasposición lingüística es un instrumento para revelar las especificidades de la lengua y las diferencias entre culturas. Hasta aquí esa vía de conocimiento ha operado de manera implícita. Sin embargo, para poder conocer mejor el vocabulario inglés de la melancolía en el largo siglo XVIII es provechoso compararlo con los de otros idiomas, para que el contraste ayude a ver mejor las especificidades de cada uno y los rasgos en común. Este apartado ofrece un primer acercamiento a un tipo de fuente útil para este tipo de análisis: los diccionarios y enciclopedias que se publicaron y tradujeron por esos años.

La construcción del vocabulario inglés de la melancolía estudiada aquí tuvo lugar en un contexto más amplio de preocupación por la delimitación, regulación y uniformización de las lenguas nacionales. A diferencia de otros países europeos, Gran Bretaña no tuvo un cuerpo colegiado que se arrogara la tutela del idioma inglés, similar a la *Accademia della Crusca*, la

1 “Si quem dura manet sententia iudicis olim, / Damnatum ærumnis suppliciisque caput: / Hunc neque fabrili lassent ergastula massa, / Nec rigidas vexent fossa metalla manus. / Lexica contextat, nam cætera quid moror? Omnes / Pœnarum facies hic labor vnus habet”, Joseph Juste Scaliger, *Poemata omnia* (Berlin: J. Bath, 1864), 38.

Académie Française o la Real Academia Española. Sin embargo, varios británicos coincidían en la necesidad de establecer una institución análoga². Daniel Defoe, por ejemplo, reconocía la falta de un Richelieu en sus tierras e invitaba a Guillermo III a representar ese papel. El rey debía fundar una sociedad equivalente a la parisina, que “estimule el saber civilizado, que pula y refine la lengua inglesa y promueva la facultad tan descuidada del lenguaje correcto, para establecer la pureza y la decencia de estilo, y la depure de todos los agregados irregulares que la ignorancia y la afectación han introducido”³.

Otro testimonio de esa preocupación fue el desarrollo de la lexicografía⁴. Si bien los primeros diccionarios ingleses comenzaron a publicarse a fines del siglo XVI, inicialmente eran poco más que listas de vocablos con sus traducciones —como el breve léxico inglés-español de John Torius (1590)— o de sinónimos de “palabras difíciles”, como *A Table Alphabeticall* (1604) de Robert Cawdrey, considerado el primer diccionario monolingüe en ese idioma. Esas primeras obras estaban muy lejos de producciones continentales contemporáneas como el *Tesoro de la lengua española y castellana* de Sebastián de Covarrubias y Orozco (1611) o el *Vocabolario degli Accademici della Crusca* (1612). Fue especialmente desde fines del siglo XVII cuando comenzaron a multiplicarse los diccionarios ingleses y a hacerse más generales y sofisticados, con definiciones y etimologías que permitieran construir la idea de una herencia cultural compartida por una comunidad

2 John Considine, *Academy Dictionaries 1600-1800* (Cambridge University Press, 2014), 100-106.

3 “The Work of this Society shou’d be to encourage Polite Learning, to polish and refine the *English* Tongue, and advance the so much neglected Faculty of Correct Language, to establish Purity and Propriety of Stile, and to purge it from all the Irregular Additions that Ignorance and Affectation have introduc’d [...]”, Daniel Defoe, *An Essay Upon Projects* (London: Thomas Cockerill, 1697), 233.

4 Existe una amplia bibliografía sobre la historia de la lexicografía inglesa. En 1946, De Witt T. Starnes y Gertrude E. Noyes publicaron un estudio que aún se considera imprescindible sobre los diccionarios que precedieron al de Samuel Johnson, *The English Dictionary from Cawdrey to Johnson, 1604-1755* (1946; reimp., Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins, 1991). En la actualidad, dos de los mayores especialistas en el tema son Reinhard Hartman y John Considine. El primero de ellos es un lexicógrafo austriaco que en 1984 fundó el Dictionary Research Centre en la Universidad de Exeter y editó *The History of Lexicography: Papers from the Dictionary Research Centre Seminar at Exeter, March 1986* (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1986). Considine, luego de trabajar por un tiempo en el Oxford English Dictionary, escribió numerosos libros sobre lexicografía europea entre los cuales vale la pena destacar John Considine, *Dictionaries in Early Modern Europe: Lexicography and the Making of Heritage* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); John Considine y Giovanni Iamartino, *Words and Dictionaries from the British Isles in Historical Perspective* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009); Considine, *Academy Dictionaries 1600-1800*; John Considine, *Small Dictionaries and Curiosity: Lexicography and Fieldwork in Post-Medieval Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2017); John Considine, ed., *The Cambridge World History of Lexicography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019). También es relevante la historia de los diccionarios bilingües inglés-español de Roger J. Steiner, *Two Centuries of Spanish and English Bilingual Lexicography (1590-1800)* (The Hague - Paris: Mouton, 1970). A ellos habría que sumar Tom McArthur, *Living Words: Language, Lexicography, and the Knowledge Revolution* (Exeter: University of Exeter Press, 1998); Anthony Philip Cowie, *The Oxford History of English Lexicography*, 2 vols. (Oxford - New York: Oxford University Press, 2009); Kusujiro Miyoshi, *The First Century of English Monolingual Lexicography* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017); y la antología de paratextos de diccionarios que editó Rebecca Shapiro, *Fixing Babel: An Historical Anthology of Applied English Lexicography* (Lewisburg: Bucknell University Press, 2016).

lingüística⁵. De los diccionarios ingleses que De Witt T. Starnes y Gertrude E. Noyes rastrearon entre 1604 y 1755, más del sesenta por ciento fueron publicados entre 1676 y 1749⁶. Se trataba de una labor acumulativa, donde cada lexicógrafo, a menudo, copiaba textualmente algunas definiciones de sus predecesores, sin por eso dejar de actualizar otras que juzgara anticuadas o agregar nuevos vocablos⁷. Esta empresa implicaba una atención a los cambios de la lengua a través del tiempo, por eso desde al menos 1658 algunos diccionarios incluían historias del idioma inglés⁸. Éstas daban cuenta de esa mutabilidad que, como se vio en el segundo capítulo, William Temple asociaba con lo moderno. Desde este punto de vista, la lexicografía expresaba la preocupación por describir, preservar, ordenar o, incluso, impugnar un lenguaje que, se advertía, cambiaba rápidamente⁹. Además, la preocupación por la pureza y la homogeneización de la lengua hizo que, desde 1727, algunos diccionarios comenzaran a incorporar marcadores para la pronunciación “correcta”¹⁰. Esto suponía un nuevo avance en la construcción de la hegemonía cultural de Londres sobre el resto del país. Todos estos elementos confluyeron en la confección de *A Dictionary of the English Language* (1755) de Samuel Johnson, una obra tan significativa que a menudo se la designa incorrectamente como el primer diccionario inglés¹¹.

- 5 Sobre la relación entre diccionarios y herencia cultural, véase Considine, *Dictionaries in Early Modern Europe*, cap. 1 y 5.
- 6 De los 24 diccionarios que estudiaron los autores en ese período, 21 fueron publicados después de 1650 y 16 entre 1676 y 1749, Starnes y Noyes, *The English Dictionary*.
- 7 Carey McIntosh, «Eighteenth-Century English Dictionaries and the Enlightenment», *The Yearbook of English Studies* 28 (1998): 3-4, doi:10.2307/3508753.
- 8 Edward Phillips incluía algunas consideraciones históricas en el prefacio de *The New World of English Words: Or, a General Dictionary: Containing the Interpretations of Such Hard Words as Are Derived from Other Languages* (London: E. Tyler, 1658).
- 9 Raymond Williams se refirió a cómo, especialmente en períodos de grandes cambios, la confianza en la estabilidad y la claridad de los significados de las palabras se vuelve frágil, Williams, *Keywords*, 16. Desde fines del siglo XVIII, esto se expresó en el recurso a la lexicografía como forma de intervenir y criticar el vocabulario de los movimientos revolucionarios a ambos lados del Atlántico. Un ejemplo de ello es *Nuovo vocabolario filosofico-democratico indispensabile per ognuno che brama intendere la nuova lingua rivoluzionaria*, publicado por el sacerdote jesuita Lorenzo Thjulen en Venecia en 1799 y traducido al castellano en 1813 y 1823. Al respecto, véanse Montserrat Parra Albá, «En torno a la lengua de la Revolución: el “Nuevo Vocabulario Filosófico-Democrático” del padre Thjulen», en *Imágenes de Francia en las letras hispánicas* (Coloquio «Imágenes de Francia en las letras hispánicas», Barcelona: Universidad de Barcelona, 1989), 21-28; Gonzalo Capellán de Miguel, «Un antídoto contra el lenguaje de la revolución: el “Nuevo vocabulario filosófico-democrático” de Thjulen como acción contrarrevolucionaria», en *El desafío de la revolución: reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)* (Granada: Comares, 2017), 203-19; véanse también Sonia Branca-Rosoff, «Luttes lexicographiques sous la Révolution française. Le Dictionnaire de l’Académie», en *Les Ideologues: Semiotique, Philosophie Du Langage Et Linguistique Pendant La Revolution Francaise*, ed. Winfried Busse y Jürgen Trabant (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1986), 279-97; Juan Manuel García Platero, «Ideología y sátira en la lexicografía decimonónica», *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, n.º 36 (2018): 199-226.
- 10 El primer diccionario inglés en incluir una indicación de pronunciación (una tilde en las sílabas dominantes) fue el segundo suplemento del *Universal Etymological English Dictionary* de Nathan Bailey en 1727, véase Arthur J. Bronstein, «The History of Pronunciation in English-Language Dictionaries», en *The History of Lexicography: Papers from the Dictionary Research Centre Seminar at Exeter, March 1986*, ed. Reinhard R. K. Hartmann (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1986), 23-33.
- 11 Sobre el diccionario de Johnson en particular, véanse James H. Sledd y Gwin J. Kolb, *Dr. Johnson’s Dictionary: Essays in the Biography of a Book* (Chicago: The University of Chicago Press, 1955); Robert DeMaria, *Johnson’s Dictionary and the Language of Learning* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1986); Allen

La multiplicación de léxicos y diccionarios era parte también de un auge en la publicación de libros de consulta¹². En *A Tale of a Tub* (1704), Jonathan Swift se burlaba del modo de conocimiento de los modernos que derivaba de estos artefactos y que consistía en recurrir al índice, “mediante el cual se puede gobernar y voltear todo el libro, como los *peces* por la *cola*”¹³. Para lidiar con el aumento en apariencia infinito de textos, “las *citas* se deben recolectar en abundancia y registrarse en un alfabeto; para esto, aunque apenas necesitan consultarse los autores, sí se lo debe hacer cuidadosamente con los *críticos, comentadores y léxicos*”¹⁴.

La *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton se inscribía en este contexto. Según Angus Gowland, en la medida en que parte de su objetivo era divulgar conocimiento de un modo que tuviera beneficios prácticos para sus lectores, el libro debe ser considerado “un compendio enciclopédico del conocimiento médico clásico, medieval y temprano moderno acerca de la melancolía”¹⁵. Como se mencionó en el Capítulo 5, Laurence Sterne empleó la *Anatomy* como una enciclopedia para conseguir información para la escritura de *The Life and Opinions of Tristram Shandy*. Es que, aunque el libro de Burton no estaba organizado en entradas alfabéticas como un diccionario, su estructura estaba dispuesta para facilitar la consulta. Además de la división del contenido en particiones, secciones, miembros y subsecciones, el autor, inspirado en las obras de Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), incluyó complejos cuadros sinópticos que eran verdaderos mapas para navegar su *opus*¹⁶.

El método ramista estuvo en la base de otro ambicioso proyecto contemporáneo de la *Anatomy*, la *Encyclopaedia septem tomis distincta* (1630)¹⁷. Su autor, el calvinista alemán Johan Heinrich Alsted, no solamente buscaba ofrecer una síntesis del conjunto de conocimientos que un hombre debía aprender a lo largo de su vida, el “círculo de la instrucción”, según el sentido clásico de la palabra *encyclopaedia* (ἐγκύκλιος παιδεία [*enkyklios paideia*]). La obra de Alsted pretendía ser

Reddick, *The Making of Johnson's Dictionary, 1746-1773* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Jack Lynch y Anne McDermott, *Anniversary Essays on Johnson's Dictionary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Henry Hitchings, *Defining the World. The Extraordinary Story of Dr. Johnson's Dictionary* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005).

12 Peter Burke, *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot* (Barcelona: Paidós, 2002), 218-20; Richard Yeo, «A Solution to the Multitude of Books: Ephraim Chambers's "Cyclopaedia" (1728) as "The Best Book in the Universe"», *Journal of the History of Ideas* 64, n.º 1 (2003): 62, doi:10.2307/3654296.

13 “[...] to get a thorough insight into the *index*, by which the whole book is governed and turned, like *fishes* by the *tail*”, Swift, «*A Tale of a Tub*», 2008, 131.

14 “*Quotations* must be plentifully gathered and booked in alphabet; to this end, though authors need be little consulted, yet *critics*, and *commentators*, and *lexicons*, carefully must”, *Ibid.*, 132.

15 Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy*, 33.

16 Renaker, «Robert Burton and Ramist Method».

17 Sobre el método ramista, véase el libro clásico de Walter J. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958). Sobre su desarrollo posterior en Alemania y el proyecto de Alsted, véase Howard Hotson, *Commonplace Learning: Ramism and Its German Ramifications, 1543-1630* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

una exposición sistemática de la totalidad del saber universal, que era el significado nuevo que comenzó a adquirir el término desde el siglo XVII¹⁸.

En las décadas posteriores, en distintos países europeos se comenzaron a producir diccionarios enciclopédicos que recurrieron a entradas alfabéticas para compendiar, organizar y estandarizar el conocimiento del mundo¹⁹. A diferencia de los diccionarios de lenguas, su objeto no eran las palabras sino los conceptos y, por eso, eran traducidos a otros idiomas²⁰. Así, por ejemplo, Louis Moreri publicó dos ediciones de su *Grand dictionnaire historique* en 1674 y 1681, el cual fue ampliado en entregas posteriores por un grupo de autores liderados por Jean Le Clerc. Como se vio en el Capítulo 2, esta obra fue traducida al inglés por Jeremy Collier. A su vez, la corrección de los errores y omisiones de Moreri fue una de las motivaciones que tuvo Pierre Bayle para crear su célebre *Dictionnaire historique et critique* (1697), que tuvo una primera edición inglesa en 1710, a cargo de Michel de la Rose²¹. Unos años antes, en 1690, Bayle también había prologado el *Dictionnaire universel* de Antoine Furetière. Ese libro había inaugurado el género de los diccionarios de artes y ciencias y, junto con el *Lexicon Technicum* (1704) de John Harris, fueron los antecedentes de la *Cyclopaedia: Or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences* (1728) de Ephraim Chambers. Esta obra tuvo tres traducciones italianas entre 1747 y 1754²² y el proyecto de producir una versión francesa fue el prolegómeno de la *Encyclopédie* editada por Jean le Rond D’Alambert y Denis Diderot entre 1751 y 1772. Finalmente, entre 1768 y 1771, antes de que se completaran los veintiocho volúmenes de ese ambicioso proyecto editorial, tres escoceses, Andrew Bell, Colin Macfarquhar y William Smellie, produjeron la primera versión de la *Encyclopaedia Britannica*, una respuesta conservadora a la *Encyclopédie*.

La utilidad del estudio de léxicos y enciclopedias para la historia conceptual y de las emociones ha sido demostrada, recientemente, por la investigación sobre el vocabulario de las

18 Richard Yeo, «Lost Encyclopedias: Before and after the Enlightenment», *Book History* 10 (2007): 47-68. Burton también empleó el término en este sentido de conocimiento universal cuando hablaba sobre las miserias de los eruditos: “Let them have that encyclopaedian, all the learning in the world; they must keep it to themselves [...]”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, [I, 2, III, 15], 308.

19 Para un panorama descriptivo de algunos de estos diccionarios enciclopédicos, véase Frank A Kafker, ed., *Notable Encyclopedias of the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Nine Predecessors of the Encyclopédie* (Oxford: Voltaire Foundation, 1981).

20 En el prefacio de la *Cyclopaedia*, Ephraim Chambers establecía una distinción entre las palabras y los términos. Estos últimos eran el resultado de la combinación de ideas en una forma particular en el marco de un arte o una ciencia. Para ello da el ejemplo de la palabra *spirit*, que se convierte en un término de la filosofía, la anatomía, la química, la teología y la metafísica. Chambers, *Cyclopaedia*, xviii-xix.

21 Para una presentación de esta obra y una introducción a la vasta bibliografía al respecto, véase Fernando Bahr, «Introducción», en *Diccionario histórico y crítico*, de Pierre Bayle (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010), 7-35.

22 Robert Shackleton apunta que Giovanni Gentili primero tradujo el artículo “Plague” en Florencia en 1744. En 1747-1754 se publicó una traducción completa en Nápoles y, en 1749, otra en Venecia. En 1754, un tal Gagliardo preparó el manuscrito de una tercera que nunca se publicó. En 1760, las traducciones italianas fueron incluidas en el *Index librorum prohibitorum*. Robert Shackleton, «The “Encyclopédie” as an International Phenomenon», *Proceedings of the American Philosophical Society* 114, n.º 5 (1970): 390.

emociones entre el siglo XVIII y el XXI que llevó adelante el Zentrum für Geschichte der Gefühle del Instituto Max Planck. Según Ute Frevert, ese tipo de fuentes ofrece un vistazo a la circulación de conocimiento en un punto determinado del tiempo, pero también a las orientaciones y principios normativos que esas publicaciones proponían. Por cierto, como previene la historiadora, la información que transmitían esas obras de referencia no se correspondía con el estado del conocimiento de los especialistas contemporáneos y sus lectores se reducían a un estrato limitado de personas educadas. Sin embargo, era un público más amplio que el de los expertos en cada disciplina. Además, por la naturaleza internacional del género, esas fuentes permiten seguir procesos de transferencia y adopción, al mismo tiempo que particularidades locales y recepciones fallidas²³.

Por cierto, esto no debería hacer perder de vista los límites del estudio de definiciones de diccionario. Como advirtió oportunamente Raymond Williams, ellas registran sentidos fijados, especialmente una vez que ingresaron al registro escrito, pero no dan cuenta de la diversidad de usos en el habla. Allí operan variaciones y confusiones semánticas que no pueden ser descartadas como meras fallas, errores de comunicación o deficiencias de la educación, sino que expresan experiencias y percepciones en conflicto en un contexto histórico y social particular. Además, por su naturaleza, los diccionarios son más útiles para percibir la gama de significados de una palabra que para comprender las relaciones entre ellos²⁴. De todos modos, eso no impide que, dentro de esos límites, este tipo de textos pueda ser una vía de acceso a un conjunto de sentidos que estaban en circulación en el período en que los diccionarios fueron publicados.

Este anexo ofrece un punto de partida para un estudio de los léxicos europeos de la melancolía en el largo siglo XVIII. No se trata de emular en este breve espacio un proyecto de la magnitud del desarrollado en el Max Planck sino de señalar algunas fuentes relevantes para un estudio de esa naturaleza con respecto al vocabulario de la melancolía y hacer algunas observaciones preliminares como complemento del análisis desarrollado a lo largo de esta tesis.

Con ese fin, a continuación se ofrece un relevamiento de tres tipos de diccionarios (monolingües, bilingües y enciclopédicos) en cuatro idiomas (inglés, español, francés e italiano). Para ello se seleccionó un conjunto de palabras que, según se comprobó a lo largo de la tesis, eran particularmente significativas en el contexto británico: *melancholy*, *hypochondriac*, *hysteric*, *spleen* (en su doble acepción como bazo y como dolencia) y *vapours*. En cada diccionario se buscaron

23 Ute Frevert, «Defining Emotions: Concepts and Debates over Three Centuries», en *Emotional Lexicons. Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700-2000*, de Ute Frevert et al. (Oxford: Oxford University Press, 2014), 8-12.

24 Williams, *Keywords*, 18-25.

definiciones para esos vocablos (o sus equivalentes en los idiomas correspondientes) y otros de la misma familia, por ejemplo: melancolía, melancólico, melancolizar, etcétera. Esta selección basada en el vocabulario inglés tiene la limitación de que no da cuenta de otros términos que podrían ser significativos en las otras lenguas. Sin embargo, es un recorte útil para establecer una comparación con los análisis de esta tesis. Finalmente, es preciso aclarar que, como el objetivo es contrastar las diferencias entre las lenguas, en este apartado se eligió transcribir las citas directamente en su idioma original en el cuerpo del texto.

Diccionarios monolingües

En esta categoría, el *corpus* incluye una muestra de diccionarios ingleses de distintos períodos entre *A Table Alphabeticall* (1604) y el de Samuel Johnson²⁵. A ellos se suman, dos diccionarios españoles (el *Tesoro* de Covarrubias y la primera edición del diccionario de la Real Academia Española), uno francés (la primera edición del diccionario de la *Académie Française* de 1694) y uno italiano (la tercera edición del *Vocabolario* de la *Accademia della Crusca* de 1691)²⁶. Este relevamiento permite observar, principalmente, dos cosas. Por un lado, variaciones en las

25 La selección de diccionarios monolingües ingleses se hizo a partir del listado estudiado por Starnes y Noyes, *The English Dictionary*. Como fechas extremas, se tomaron el primer diccionario (1604) y la cuarta edición del de Johnson (1773), y luego se eligieron otros de distintas décadas dentro de ese período. Robert Cawdrey, *A Table Alphabeticall, Conteyning and Teaching the True VVriting, and Vnderstanding of Hard Vsual English Wordes, Borrowed from the Hebrew, Greeke, Latine, or French, &c.* (London: Edmund Weaver, 1604); Blount, *Glossographia*; Phillips, *The New World of English Words*; J[ohn] K[ersey], *A New English Dictionary, Or A Compleat Collection of the Most Proper and Significant Words, Commonly Used in the Language; With a Short and Clear Exposition of Difficult Words and Terms of Art* (London: Heney Bonwicke and Robert Knaplock, 1702); Nathan Bailey, Philip Miller, y George Gordon, *Dictionarium Britannicum, or; A More Compleat Universal Etymological English Dictionary than Any Extant* (London: T. Cox, 1730); Benjamin Martin, *Lingua Britannica Reformata: Or, A New English Dictionary* (London: J. Hodges et al, 1749); Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language, In Which The Words Are Deduced from Their Originals, and Illustrated in Their Different Significations from Examples from the Best Writers. To Which Are Prefixed, A History of the Language, and An English Grammar*, 2 vols. (London: J. and P. Knapton et al, 1755); Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language, In Which The Words Are Deduced from Their Originals, and Illustrated in Their Different Significations from Examples from the Best Writers. To Which Are Prefixed, A History of the Language, and An English Grammar*, 4.^a ed., 2 vols. (London: W. Strahan et al, 1773).

26 Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (Madrid: Luis Sánchez, 1611); Accademia della Crusca, *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, 3.^a ed., 3 vols. (Firenze: Accademia della Crusca, 1691); Académie Française, *Le dictionnaire de l'Académie française*, 1.^a ed., 2 vols. (Paris: Jean Baptiste Coignard, 1694); Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana: En que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua.*, 6 vols. (Madrid: Francisco del Hierro, 1726–1739). A los efectos de rastrear vocablos que fueran considerados nuevos, consulté también dos diccionarios de neologismos franceses: Pierre-François Guyot Desfontaines, *Dictionnaire Neologique à L'Usage des Beaux Esprits du Siècle, avec L'Eloge Historique de Pantalon-Phoebus*, 2.^a ed., 1727; Louis-Sébastien Mercier, *Néologie, ou Vocabulaire de Mots Nouveaux, A Renouveler, ou Pris dans des Acceptions Nouvelles*, 2 vols. (Paris: Moussard et Maradan, 1801). El relevamiento fue de escasa utilidad. Desfontaines no incluye ninguno de los términos buscados y Mercier sólo dos derivaciones (*splénétique* y *vaporer*, que son mencionadas más abajo). Hasta donde he podido averiguar, no existen diccionarios de neologismos ingleses para este período.

acepciones de las voces y en las formas de definir a las enfermedades: sus causas, sus tipos y, en algunos casos, sus curas. Por otro lado, las composiciones diferentes de las familias de palabras en distintos idiomas.

Melancholy

Todos los diccionarios consultados incluyen definiciones de melancolía y, la mayoría, también de otras palabras de la misma familia. En los más nuevos se observa la incorporación de acepciones nuevas y de explicaciones de la enfermedad que no responden al sistema de los cuatro humores. Sin embargo, la referencia a la etimología de la palabra siempre obliga a mencionar los significados más antiguos del término.

Un buen punto de partida es la definición castellana de Covarrubias en 1611:

MELANCOLIA, enfermedad conocida, y passion muy ordinaria, donde ay poco contento y gusto: es nombre Griego, μελανκολια, melancholia, atra bilis. Suelenla definir de esta forma: Melancholia est mentis alienatio ex atra bile nata cum moestitia, metuque coniuncta. Pero no cualquiera tristeza se puede llamar melancolia en este rigor; aunque dezimos estar uno melancolico, quando esta triste y pensativo de alguna cosa que le da pesadumbre. Melancolizar, entristecerse. Melancólico triste y pensativo en comun acepcion. Algunos dizen Melarchia, y Melarchico²⁷.

En esa breve entrada figuraba la enfermedad, su etimología y origen humoral, también el uso más laxo del término para referirse a la tristeza, y otras formas de la palabra: el verbo *melancolizar*, el adjetivo *melancólico*, y otras dos voces, *melarchia* y *melarchico*. El verbo tendría una entrada propia en el *Diccionario de la lengua castellana* (1726-1739) y, como se verá en la próxima sección, aparecía en varios diccionarios bilingües del siglo XVIII. La publicación de la Real Academia Española también contemplaba el participio *melancolizado*. Los otros diccionarios monolingües consultados, en cambio, no incluían una forma verbal a pesar de que, por ejemplo, Robert Burton había empleado el gerundio *melancholizing* en 1621²⁸. Por otro lado, *melarchia* y *melarchico* no figuran en ninguno de los otros textos consultados.

En los léxicos ingleses, el término *melancholie*, que luego se generalizó como *melancholy*, aparecía desde la *Table* de Cawdrey en 1604 y no está ausente en ninguno de los diccionarios analizados. La excepción es el *New World of Words* (1658) de Edward Phillips donde sólo figuraba el adjetivo *melancholick* (como “sad, pensive, troubled with melancholy”). Más tarde, en el *Dictionnarium Britannicum* (1730) de Nathan Bailey aparecería el sustantivo *melancholist* para designar a quien sufría esa dolencia. De modo similar, la *Académie Française* ofrecía definiciones

27 Como la mayoría de los diccionarios analizados no tienen números de página y al ser las entradas fácilmente localizables por orden alfabético, no se incluyen las referencias puntuales de cada cita.

28 “[...] they get their knowledge by books, I mine by melancholizing”, Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, 22.

para *melancolie*, *melancolique* y para el adverbio *melancoliquement*. Finalmente, la mayor pluralidad de formas se observa en el *Vocabolario* que daba cuenta de tres variantes distintas de la raíz de la palabra en italiano: *malenconia*, *malinconia* y *maninconia*. Para cada una ofrecía una definición y alguna cita de autoridad, además de otros términos de la misma familia: *malinconico*, *malinconoso*, *maninconico* o *maninconoso*.

En cuanto a las acepciones para la voz melancolía, la entrada de Covarrubias la definía como una enfermedad y como una pasión. Además, la etimología remitía a la bilis negra. Otros diccionarios hacían más énfasis en el aspecto humoral. Por ejemplo, para Cawdrey, *melancholie* era “black choler, a humour of solitariness or sadness”. En la *Glossographia* (1656), Thomas Blount definía *melancholy* como

black choler caused by adustion of the blood; also sadness, pensiveness, solitariness. *Melancholy* is by Phisitions reckoned for one of the humors of mans body, and resembles Earth, as *Choler* doth fire, *Blood* the air; *Phleme* the water. It is said to be the grossest of all four, which if it abound too much, causeth heavines and sadness of mind.

En estas entradas resultaba ambiguo si al mencionar la tristeza que procedía de la abundancia de bilis negra se referían a una pasión momentánea, a una enfermedad más duradera o a un temperamento permanente. Algo similar sucedía en el *Dictionnaire de l'Académie Française*, donde se brindaba la acepción humoral y luego se agregaba: “Il signifie aussi, Le chagrin, la tristesse qui vient de l'excés de cette humeur, ou de quelque autre cause extérieure”. En este caso, la referencia a un “exceso” en vez a una “abundancia” parecía no contemplar el sentido de la melancolía como temperamento. El *Vocabolario*, por su parte, definía a la *malinconia* como un humor y como una “afflizione, e passion d'animo”.

La definición humoral era muy persistente. Todavía a mediados del siglo XVIII, Benjamin Martin en su *Lingua Britannica Reformata* (1749) daba la acepción patológica de *melancholy* como “a kind of phrensy, proceeding from the overflowing of black choler”. Es necesario esperar al diccionario de Samuel Johnson en 1755 para encontrar una entrada que pusiera en duda el origen humoral de la enfermedad.

MELANCHO'LY. *n. f.* [*melancolie*, Fr. from μέλανς and κολή.]

1. A disease, supposed to proceed from a redundance of black bile; but it is better known to arise from too heavy and viscid blood; its cure is in evacuation, nervous medicines, and powerful stimuli. *Quincy*.

2. A kind of madness, in which the mind is always fixed on one object. [...]

3. A gloomy, pensive, discontented temper. [...] ²⁹.

Hypochondriac / Hysterical

Distinto es el caso de la presencia de los trastornos hipocondríacos e histéricos en los diccionarios monolingües. Como se vio en el capítulo 3, desde fines del siglo XVII, numerosos médicos británicos coincidían con Thomas Willis y Thomas Sydenham en que ambos términos designaban una misma dolencia. Esta opinión, sin embargo, no se observa en los diccionarios continentales estudiados. Entre los españoles, el de Covarrubias no contemplaba ninguna de las dos voces. La Real Academia sólo definía a la “*hypocondria*” como “Afeccion ò passion que se padece, procedida de los hypocondrios: la qual causa una melancholia suma, y otros efectos que atormentan al sugeto: como son dolor de estomago, flatos freqüentes, vómitos, oppression del pecho, dificultad en respirar, falta de sueño, y otros que refieren los Médicos”. Se trataba de una explicación clásica de la melancolía hipocondríaca. Lo mismo sucedía en el diccionario de la *Académie Française* que definía el adjetivo *hypocondriaque* como una “Malade des fumées de la ratte des hypochondres, causées par une bile noire, qui le rendent extremement melancolique & visionnaire”. Los académicos de la Crusca, en cambio, eran más sucintos y señalaban que la *ipocondria* era una enfermedad que los médicos solían nombrar en latín como *melancholia hypochondriaca*. A diferencia de sus pares españoles y franceses, ellos ofrecían una breve definición del adjetivo *isterico* como sinónimo de “uterino”, pero sin ninguna referencia explícita al tipo de trastornos de ese órgano que a menudo se asociaban con la melancolía.

En los diccionarios ingleses la situación era distinta. El uso de *hypochondriacal* o *hypochondriack* para referirse a la melancolía hipocondríaca o ventosa ya aparecía en la *Glossographia* de 1656. La definición de *hysterica passio*, en cambio, recién figuraba en el *Dictionarium Britannicum* de Nathan Bailey de 1730 como “a Disease in Women called Fits of the Mother; also a Suffocation of the Womb”. A pesar de que hacía medio siglo que Thomas Willis había descartado que el útero tuviera algún papel en esa dolencia, la etimología del término obligaba a referir aquella vieja definición. En 1755, Samuel Johnson registraba el sustantivo *hystericks* para designar “fits of women, supposed to proceed from the disorders in the womb”.

Spleen / Vapours

Si las afecciones hipocondríacas e histéricas eran conceptos que tenían un asidero en la cultura médica europea compartida, las voces *spleen* y *vapours* parecen haber sido creaciones más específicamente inglesas. Por cierto, todos los diccionarios tenían una entrada correspondiente al

29 Las omisiones corresponden a las citas literarias que Johnson empleó para ilustrar cada uso.

bazo, pero ninguno de los continentales hacía referencia en ella a la melancolía. Entre estos, sólo el *Vocabolario* registraba el término *splenetico*. De hecho, a principios del siglo XIX, la palabra *splénétique* aparecería como una novedad para el idioma francés en la célebre *Néologie* de Louis-Sébastien Mercier, quien la incluyó junto con una referencia elogiosa a la novela de William Godwin, *The Adventures of Caleb Williams* (1794)³⁰.

La entrada mencionada del *Vocabolario* definía *splenetico* como “colui, che ha male alla milza”, pero eso podía referir a cualquier dolencia u obstrucción en el bazo. De modo similar, la *Glossographia* definía *splenetick* como “sick in the Splene, or troubled with the Splene, that hath a great Splene; also choleric or angry”. Otros diccionarios posteriores mantenían la acepción genérica de *spleen* como una enfermedad en el bazo, incluso en períodos en que su uso para designar un trastorno nervioso específico ya era habitual en textos médicos, filosóficos, teológicos o literarios. Por ejemplo, en 1702, John Kersey registraba “the *spleen*, or milt; or a distemper in that part”. La definición de Bailey (1730) era más completa con respecto al órgano, pero no a la enfermedad:

SPLEEN [*splen*, L. *σπλήν*, Gr.] a soft spungy Viscus, of a darkish red, or rather livid Colour; ordinarily resembling a Tongue in Figure; tho' sometimes it is triangular, and sometimes roundish. It is usually placed under the left short Ribs, and is a Receptacle for the salt and earthy Excrements of the Blood, that it may be there volatized by the Assistance of the animal Spirits, and, returning thence into the Blood, may assist its Fermentation: also a Distemper in that Part.

En cambio, en 1755, el *Dictionary of the English Language* de Johnson registraba cuatro acepciones para la voz *spleen*: el bazo, ira o rencor, un ataque de ira y “melancholy; hypochondriacal vapours”. Y en la cuarta edición de 1773 se agregaron dos más: un ataque o movimiento repentino y júbilo inmoderado.

Algo similar sucedía con los vapores. Los diccionarios continentales registraban, a menudo, el uso del término para referirse a los humores corporales pero no la referencia a la melancolía. La excepción era el *Diccionario de la lengua castellana* que, aunque no mencionaba esa enfermedad, describía los efectos que habitualmente se atribuían a la variedad hipocondríaca: “VAPOR. Se toma también por el humor sutil, que se eleva del estómago, ù otra parte del cuerpo, y ocupa, y mortifica la cabeza, ù la desvanece, ó aturde”. Y, en otra entrada, agregaba: “Metaphoricamente se toma por la especie, ò sugestion, que perturba, y obscurece la razon”. En 1801, Mercier también incorporaría una breve definición del neologismo *vaporer* como “avoir des vapeurs, affecter des vapeurs. Cette femme ne fait que Vaporiser”³¹.

30 Mercier, *Néologie*, II, 260-61.

31 Ibid., II, 308.

Entre los diccionarios ingleses, los primeros tampoco remitían a la enfermedad. Recién en 1730 Bailey registraba el plural *vapours* como “[in *Medicine*] a Disease, called popularly the *Hypo* or Hypochondriack Disease”. Martin, en 1749, reproducía un texto similar: “(in *Physic*) a disease, generally called the *hyp*”. Por su parte, Samuel Johnson incluía en 1755 cinco acepciones de *vapour*, de las cuales, las últimas dos eran “mental fume; vain imagination; fancy unreal” y “[In the plural.] Diseases caused by flatulence, or by diseased nerves; hypochondriacal maladies; melancholy; spleen”.

Diccionarios bilingües

Cada diccionario ofrecía una imagen particular de la lengua. En los monolingües, ya sea que su objetivo fuera explicar palabras difíciles importadas al habla cotidiana desde otros idiomas o presentar el modo correcto de hablar y escribir, siempre era una mirada introspectiva sobre la propia lengua y su historia. Los léxicos bilingües, en cambio, construían una imagen a partir del contraste entre dos idiomas distintos y revelaban sus diferencias, sus superposiciones y sus equívocos. Durante los siglos XVII y XVIII se publicaron numerosos diccionarios entre inglés y otros idiomas, no sólo europeos sino también de otros continentes a los que los británicos llegaron mediante empresas coloniales y comerciales³². En vez de seleccionar léxicos de múltiples lenguas, editados en circunstancias diversas por autores distintos, para esta categoría se optó por construir un *corpus* de diccionarios español-inglés publicados entre 1591 y 1778³³. Esto permite observar variaciones a

32 Por poner un solo ejemplo, Thomas Bowrey publicó en 1701 un diccionario inglés-malayo. Allí incluía una traducción para *melancholy*: “Dooça”. Thomas Bowrey, *A Dictionary, English and Malayo, Malayo and English: To Which Is Added Some Short Grammar Rules & Directions for the Better Observation of the Propriety and Elegancy of This Language* (London: Samuel Bridge, 1701), s/n.

33 La selección se hizo a partir del detallado relevamiento bibliográfico de Steiner, *Two Centuries of Spanish and English Bilingual Lexicography*. Como fechas extremas se tomaron el diccionario de Richard Percevale (1591), que según Steiner es el primer intento real de realizar una lexicografía bilingüe en inglés y español, y el diccionario de Giuseppe Baretta (1778). Vale la pena destacar que ya en el *corpus* de Steiner se observa un hiato de ochenta y dos años entre la tercera edición de la adaptación que John Minsheu hizo del diccionario de Percevale en 1623 y la siguiente publicación, a cargo del capitán John Stevens, en 1705-1706. Richard Percevale, *Bibliotheca Hispanica. Containing a Grammar; With a Dictionarie in Spanish, English, and Latine; Gathered Out of Divers Good Authors: Very Profitable for the Studios of the Spanish Toong*. (London: Richard Watkins, 1591); Richard Percevale y John Minsheu, *A Dictionary in Spanish and English* (London: Edward Blount, 1623); John Stevens, *A New Spanish and English Dictionary: Collected from the Spanish Authors, Both Ancient and Modern. To Which is Added, A Copious English and Spanish Dictionary. Likewise a Spanish Grammar, more Complete and Easy than Any Hitherto Extant* (London: George Sawbridge, 1706); John Stevens, *A New Dictionary, Spanish and English, and English and Spanish. Much More Copious than Any Other Hitherto Extant* (London: J. Darby et al, 1726); Pedro Pineda, *Nuevo Diccionario, Español e Inglés e Inglés y Español. Que Contiene la Etimología, de la Propria, y Metaphorica Significación de las Palabras, Términos de Artes y Ciencias, Nombres de Hombres, Familias, Lugares, y de las Principales Plantas, Tanto en España, como en las Indias-Occidentales. Junto con las Palabras Arabigas y Moriscas Recibidas en la Lengua Española* (London: F. Gyles et al, 1740); Joseph Giral Delpino, *Diccionario, Español è Inglés, è Inglés y Español*, 2 vols. (London: A. Millar, J. Nourse y P. Vaillant, 1763); Joseph Baretta, *A Dictionary, Spanish and English, and English and Spanish: Containing, The Signification of Words, and their Different Uses; Together With, The Terms of Arts, Sciences and Trades; and The Spanish Words Accented and*

través del tiempo similares a las analizadas en los monolingües, pero también ofrecer algunos contrastes con lo visto en la sección anterior.

Melancholy

Al igual que en los diccionarios monolingües, la melancolía figuraba en todos los léxicos bilingües relevados. En estos últimos, sin embargo, es posible encontrar otras palabras de la misma familia que no estaban presentes en aquellos otros. Por ejemplo, en 1591, Richard Perceval publicó un breve diccionario monodireccional del español al inglés y al latín. Allí aparecían dos términos con una variedad de la raíz hoy ya en desuso y ausente en los léxicos de Covarrubias y la Real Academia: *melanconía* y *melancónico*. El libro de Perceval fue extendido por John Minsheu, quien le agregó también una parte de inglés a español. En la edición de 1623, aparecían las palabras con las dos raíces: *melanconía* y *melancónico* como sinónimos, respectivamente, de *melancolía* y *melancólico*. Luego, en inglés se incorporaba el sustantivo *melancholinesse* como otro modo de referirse a la melancolía. En 1706, el capitán John Stevens preservaba las dos raíces castellanas mencionadas y agregaba el adverbio *melancólicamente*, al cual traducía en inglés como *melancholily*, y el verbo reflexivo *melancolizarse*: “to grow melancholly”. En 1740, Pedro Pineda incluía las mismas voces y añadía *melancolizado*, el participio pasado de *melancolizarse*, y *melancholist*, “un melancólico, o una melancólica”.

Con respecto a los significados, el sentido humoral del término estaba presente en todos los diccionarios. Minsheu definía la voz como “choler adust” en inglés y “Cólera negra” en castellano, y lo mismo hacía Stevens. Pineda y Joseph Giral Delpino sólo cambiaron la acepción inglesa por “a dull Choler”. Vale la pena señalar que en la entrada de *melancholinesse*, Minsheu anotaba “Melanconía, Melancolía”, pero no incluía “cólera negra”, como hacía para definir *melancholy*. Esto da cuenta de que *melancholinesse* remitía solamente al sentido de tristeza (pasajera o patológica) del término y no a la bilis. Como se vio en la sección anterior y en otras partes de esta tesis, este significado era tan antiguo como el humoral. Sin embargo, a lo largo del tiempo, es posible advertir que fue ganando espacio en los diccionarios bilingües. Esto puede haber tenido que ver con una mayor sofisticación de los léxicos. Por ejemplo, si Minsheu definía *melancholike* simplemente con sus análogos, como “Melancólico, Melancónico”, Stevens agregaba como sinónimo “triste” y Pineda, para el adjetivo *melancholy*, decía “melancólico, triste, pensativo, va”, una acepción que repetirían luego Delpino y Giuseppe Baretto. Además, Stevens registraba la

Spelled According to the Regulation of the Royal Spanish Academy of Madrid, 2 vols. (London: J. Nourse, 1778); Joseph Baretto, *A Dictionary, Spanish and English, and English and Spanish: Containint, The Signification of Words, and their Different Uses; Together WIth, The Terms of Arts, Sciences and Trades; and The Spanish Words Accented and Spelled According to the Regulation of the Royal Spanish Academy of Madrid* (London: F. Wingraws et al, 1794).

“tristeza” como una de las acepciones de *melancholiness* y Pineda traducía *melancholily* como “tristemente, con melancolía”.

Hypochondriac / Hysterie

De modo similar a lo que ocurría en los diccionarios monolingües, las voces *hypochondriac* e *hysterie* no estaban presentes en los primeros léxicos bilingües, sino que aparecieron recién a partir de la obra de Stevens a principios del XVIII. Las definiciones allí eran, de todos modos, muy breves. La edición de 1706 sólo incluía *hypochondriack*, que era traducido como “hipocondríaco”. En 1726, se agregaba *hysterick fits* como “mal de madre, flatos”. En 1740, Pineda añadió algo más de información, que luego fue repetida por Delpino y Baretti. Ellos incluían tres términos en inglés: *hypochondria* como “hipocondria” (la parte del cuerpo); *hypochondriack* como “hipocondríaco” y *hypochondriack disease* como “melancolía hipocondríaca”. En español, en cambio, ofrecían dos voces: *hypochondria* como “a melancholly, windy Distemper” (o simplemente “melancholy” en el caso de Baretti) e *hypochondrico*, “belonging to Hypochondria”. Por otra parte, aunque no presentaban una versión en castellano de la histeria, ofrecían dos entradas en inglés: *hysterick fits*, al igual que Stevens, como “mal de madre, flatos”, y *The hysterical Passion* como “la sufocación de la matriz”. Aquí Baretti agregaba, además, *hystericks* como otro modo de referirse al “mal de madre”.

Por lo tanto, en estas definiciones se aprecia, nuevamente, la persistencia de explicaciones tradicionales de la melancolía hipocondríaca y la sofocación del útero. Esta era una situación similar a la que se observó en los diccionarios monolingües, entre los cuales sólo el de Samuel Johnson mencionaba trastornos del sistema nervioso en su entrada sobre el *spleen*. Por cierto, es esperable que este tipo de obras registrara usos establecidos y no últimas novedades científicas. Sin embargo, a menudo se ha argumentado que la popularización de las teorías acerca del sistema nervioso en la segunda mitad del siglo XVIII condujeron al desarrollo de una cultura de la sensibilidad en Gran Bretaña³⁴. Frente a esto, el hecho de que la mayoría de los diccionarios de fines de ese siglo preservaran únicamente las explicaciones tradicionales invita a una mayor cautela acerca del grado de difusión de esas ideas.

Spleen / Vapours

Los diccionarios bilingües confirman que los términos *spleen* y *vapours*, en su uso para referirse a la melancolía, eran una característica del inglés. Para Perceval, el *baço* era simplemente “the spleene” y *vapor* “a vapour”. En los demás textos consultados, las entradas en castellano para *baço* o *bazo* repetían casi de manera idéntica la definición de Minsheu que remitía al órgano y algo

34 Rousseau, «Nerves, Spirits, and Fibres»; Mullan, «Hypochondria and Hysteria»; Csengei, *Sympathy, Sensibility and the Literature of Feeling in the Eighteenth Century*.

de color marrón oscuro (“the spleen, the milt. Also browne coloured”). Del mismo modo, la voz castellana *vapor* era definida en la mayoría de los diccionarios como “vapour, an exhalation”. En cambio, a partir del léxico de Stevens de 1706 aparecían los términos *spleenatick* y *spleenatickly* — que sus sucesores convirtieron en *splenatick* y *splenatickly*— con los significados respectivos de “hipocondríaco” e “hipocondríacamente”. Lo llamativo es que ninguno de estos léxicos asociaba la palabra *spleen* como un nombre para la melancolía hipocondríaca. Lo mismo sucedía con *vapor*, para la cual la única excepción es el diccionario de Baretti que incluía la voz *vapourish* como “algo triste, sujeto a melancolía”.

Este lexicógrafo fue un poco más exhaustivo en el diccionario que hizo entre inglés y su lengua materna, el italiano³⁵. Allí, *vapourish* era definido como “[vaporous, splenetick, humoursome] lunatico, di mal umore, fastidioso, bizzarro”. *Spleen*, por su parte, no sólo era “milza”, sino también “odio, rancore, dispetto, mal talento, s. m., ira, stizza, enemistà, s. f.”, y también incluía *spleen-sick* y *to be troubled by the spleen* como modos de referir una enfermedad del bazo, aunque no hacía mención a la melancolía. Sin embargo, en la sección italiana *milza* aparecía como “[una delle viscere del corpo costituita dalla natura per espurgar l’umor maninconico] the spleen”.

Diccionarios enciclopédicos

Esta categoría final está compuesta, en primer lugar, por dos diccionarios enciclopédicos que tuvieron traducciones contemporáneas. El *Dictionnaire Oeconomique* (1718) de Noel Chomel y su versión inglesa de 1725 y la *Cyclopaedia* (1728) de Ephraim Chambers y su edición italiana de 1747. A ellos se agregaron, por su relevancia histórica, la *Encyclopédie* (1751-1772) y la primera edición de la *Encyclopaedia Britannica* (1768-1771). Esta selección permite ver, además de la diversidad de formas de definir los conceptos testigo, algunas especificidades de la traducción hacia o desde el inglés.

A los efectos de esta recopilación, el *Grand Dictionnaire Historique* de Moreri y el *Dictionnaire Historique et Critique* de Bayle son de poca ayuda porque sus entradas se referían mayormente a personas o lugares y, por lo tanto, no incluían definiciones de la melancolía u otros trastornos mentales. Sin embargo, es posible mencionar dos ejemplos de cómo Jeremy Collier empleó el término *spleen* en su traducción de la primera de esas obras. Así, para referirse a la muerte del general morisco Abén Johuar (Hernando de Córdoba), donde el *Dictionnaire* decía “il

35 Josph Baretti, *A Dictionary of the English and Italian Languages*, 2.^a ed., 2 vols. (London: J. Richardson, 1760).

mourut de déplaisir”³⁶, Collier escribió “he died either of Sickness, or the Spleen”³⁷. De modo similar, en la entrada sobre Carlos X Gustavo de Suecia, el inglés empleaba “died of the Spleen”³⁸ para traducir “mourut [...] de chagrin”³⁹. Ninguna de las dos traducciones era inapropiada pero dejan ver un matiz de sentido que no necesariamente estaba presente en el original. A partir de las opiniones que Collier volcó en su ensayo *Of the Spleen*, estudiado en el segundo capítulo, es posible imaginar que la elección de esa palabra le permitía hacer referencia a una enfermedad corporal fundada, en gran medida, en una debilidad moral.

Dictionnaire Oeconomique

El *Dictionnaire Oeconomique* fue el fruto tardío de la labor del clérigo lionés Noël Chomel (1633-1712). El autor había ido a París a estudiar en el seminario de Saint Suplice. Impresionado favorablemente, su superior, el abad Tronson, lo nombró a cargo del castillo y seminario de Avron, en las afueras de la ciudad. Allí, Chomel tuvo oportunidad de observar y aprender sobre agricultura y la administración de una hacienda, e incluso entró en contacto con el jardinero de Luis XIV, Jean-Baptiste de La Quintinie. De regreso en Lyon, el autor fue cura de la parroquia de Saint-Vincent y administrador del Hôtel Dieu local⁴⁰. En 1709, a los setenta y seis años, publicó su *Dictionnaire*, que tuvo numerosas ediciones póstumas.

En 1725, se publicó en Londres una versión en inglés, con el título *Dictionnaire Oeconomique: Or, The Family Dictionary*⁴¹. Se trataba de una traducción de la segunda edición francesa de 1718, “con considerables alteraciones y mejoras”, revisada por Richard Bradley (1688-1732), primer profesor de botánica de la Universidad de Cambridge y miembro de la Royal Society⁴². En su dedicatoria a Theodore Jacobson, Bradley señalaba que el traductor había muerto recientemente pero no indicaba quién era. En rigor, a pesar de preservar el título y la autoría de Chomel, la edición inglesa tenía tantas modificaciones que es preciso considerarla como una obra en sí misma. Según se indicaba en el prefacio, “Monsieur Chomel, como eclesiástico, nos ha dado varios artículos referidos a la religión de su país, los cuales por ser contrarios a la de nuestra nación,

36 Louis Moréri, *Le Grand Dictionnaire Historique, ou Le Mélange Curieux de l’Histoire Sacrée et Profane* (Paris: Libraires Associés, 1759), 1:38. Collier trabajó sobre la edición de 1688, ya bajo la coordinación de Le Clerc. No he podido consultar esa versión, así que cito a partir de la edición final de 1759.

37 Moreri, *The Great Historical Dictionary*, 1701, 1:24.

38 Ibid., 1:376.

39 Moréri, *Le Grand Dictionnaire Historique*, 3:504.

40 Noël Chomel, *Dictionnaire Oeconomique contenant divers moyens D’Augmenter Son Bien, et De Conserver Sa Sante*, 2.^a ed. (Paris: Etienne Ganeau et Jaques Etienne, 1718), vol. I, "Avertissement du libraire".

41 Noël Chomel, *Dictionnaire Oeconomique: or, The Family Dictionary. Containing the Most Experienced Methods of Improving Estates and of Preserving Health, with Many Approved Remedies for Most Distempers of the Body of Man, Cattle and Other Creatures*, ed. Richard Bradley, 2 vols. (London: D. Midwinter, 1725).

42 Por este motivo, aquí se compara la versión inglesa con la segunda edición francesa.

el traductor consideró adecuado omitirlos sin aviso”⁴³. Con respecto a la agricultura, creyó necesario complementar la información de Chomel con otra proveniente de “Hartlib, Platt, Blyth, Markham, Evelyn y muchos otros de los mejores autores del pasado; ellos han sido, y todavía son, tan famosos que podríamos con justicia concederles el honor de ser los primeros escritores de agricultura de cualquier época en Gran Bretaña”⁴⁴. Del mismo modo, el traductor también agregó recetas médicas y de cocina.

Estas divergencias entre las ediciones francesa e inglesa se advierten también, en cierta medida, en las entradas sobre la melancolía y otros trastornos asociados con ella. Para comenzar, es preciso notar que ninguno de los dos textos incluía una definición de histeria y que sólo la versión francesa registraba la voz *hypocondriaque*, que se limitaba a reenviar a *mélancolie*. Esta entrada, en realidad, figuraba como *mélancolie errante* y comenzaba distinguiendo a esa dolencia de la manía. Luego, ofrecía una explicación bastante tradicional de las causas:

Quelques Médecins croient que la cause de cette maladie est une humeur noire, terrestre & limoneuse qui est renfermée dans la tête, ou dans la rate & par tout le corps, ou dans les hypocondres; ainsi on en distingue trois, celle qui a son siege au cerveau se fait connoître l’orsque la peur & la tristesse persévèrent long-tems fans sujet; celle qui vient par la simpatie de la rate, se sait reinarquer par un sang extrêmement noir, épais & grossier, par un visage obicur & basanné, à un âge déjà avancé, à la saison de l’Automne, ou à la fin de l’Hiver, pour l’ordinaire au moi de Février, & au climat qui est chaud & sec, à la maniere de vivre, à la supression des mois ous des hemorroïdes, on à la gérison de quelques vieux ulceres.

En este pasaje, Chomel no mencionaba explícitamente la bilis negra pero sí un humor negro de características muy similares. Además, retomaba la clasificación clásica de la melancolía según su lugar de procedencia: la cabeza, todo el cuerpo o el hipocondrio. Lo llamativo era que el autor asociaba el trastorno del bazo con el segundo tipo en lugar del tercero. Luego, continuaba mencionando algunas particularidades de cada tipo de melancolía y la existencia de algunas causas exteriores, “comme l’eloignement d’un mari ou d’une femme, l’infidélité de l’un ou de l’autre, l’absense de ce que l’on aime, ou la préférence de ce que l’on haït, ou un sensible affront, ou un déplaisir extrême”. Finalmente, ofrecía algunos tratamientos y remedios para la enfermedad.

La versión inglesa de esta entrada era muy similar. La principal diferencia era que excluía unos remedios que aparecían al final del texto original: una tisana para expurgar la melancolía que obstruía el bazo, el jarabe de flores de borraja y distintas preparaciones con manzanas reinetas. Por otro lado, al comienzo del artículo se presentaba a la melancolía como “a Distemper incident to

43 “Monsieur Chomell, as an Ecclesiastick, has given us many Articles relating to the Religion of his Country, which disagreeing with that of our Nation, the Translator has thought fit to pass them by without Notice [...]”, Chomel, *The Family Dictionary*, vol. I, "Preface".

44 “[...] Hartlib, Platt, Blyth, Markham, Evelyn, and many others of the best old Authors; these have been, and still are so famous, that we may justly allow them the Honour of being the first Writers of Husbandry of any Moment in Britain [...]”, Ibid.

Mankind”. Esto era porque, a continuación, la edición inglesa incluía una entrada completamente nueva de un tipo de melancolía diferente, específico de las aves de corral:

MELANCHOLY, a Distemper amongst *Poultry*; all those Persons who have been exact Observers of the Distempers or Accidents which are wont to befall Poultry have confess'd, they have found their Cocks and Hens sometimes fall into Languishness; and this hey know by their staring, having a bigger Craw than usual, red Veins on it, proceeding from the Meagerness of their Stomach, and throwing away their Food when they peck it [...].

Sería preciso relevar bibliografía específica sobre ganadería y agricultura para ver qué tan extendida estaba esta definición de esa enfermedad aviar. En el *corpus* de fuentes analizado en esta tesis, esta es la única mención que he encontrado. Por cierto, Robert Burton hacía referencia al comportamiento de algunos animales que era comparable con la melancolía humana, como los elefantes o los perros⁴⁵. En especial la figura del perro negro como un compañero fiel pero acechante era un signo ambivalente de la melancolía con una extensa tradición en la cultura europea, al punto de que Samuel Johnson se refería a su propia dolencia como su *black dog*⁴⁶. También los gatos aparecían asociados con la melancolía en algunas obras de teatro isabelinas,

45 Véanse Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 2001, «Democritus to the Reader», 79, pt. I, 3, 3 y III, 3, I, 1; Burucúa y Kwiatkowski, *Historia natural y mítica de los elefantes*, 151.

46 La asociación de los perros negros con la melancolía parece ser el resultado de la superposición de significados diversos atribuidos a esos animales procedentes de distintos contextos. En la tradición clásica es posible encontrar algunas figuras de canes temibles como Cerbero o los perros de Hécate. Según Klibansky, Panofsky y Saxl, en algunos textos astrológicos era el animal típico de Saturno. Por otra parte, en tratados médicos medievales, como el de Ali ibn al-Abbas al-Majusi (Haly Abbas), la licantrópía era denominada *melancholia canina*. Los perros también eran un elemento presente en la iconografía de la melancolía (por ejemplo, en *Melencolía I* de Durero), asociados especialmente con los sabios y los profetas, con los caviladores por su olfato y su resistencia, pero también con una sensibilidad particular que los hacía vulnerables a la enfermedad. Finalmente, el perro negro, como una criatura ominosa y, a veces, fantasmagórica también formaba parte del repertorio de creencias populares en diversas regiones de Inglaterra. En ocasiones se lo asociaba con el diablo o con los espíritus familiares. Sin embargo, parece haber sido Samuel Johnson quien estableció el uso de *black dog* como metáfora de la melancolía, que fue adoptada luego, entre otros, por Winston Churchill. Desde entonces, el término se continúa usando para referirse a la depresión. En 2005, el ilustrador australiano Matthew Johnstone publicó un libro sobre la enfermedad titulado *I Had a Black Dog*, que tuvo una segunda parte en 2008 llamada *Living with a Black Dog*. Estos libros fueron la base para dos videos que produjo la Organización Mundial de la Salud en 2012 y 2014 como parte de su campaña de prevención de la depresión. Para una recopilación de los antecedentes del término *black dog*, véase Paul Foley, «'Black dog' as a Metaphor for Depression: a Brief History», enero de 2005, http://aliensonson.com/files/Black-dog-as-a-metaphor-for-depression_a-brief-history_by-Paul-Foley.pdf. Véanse también Theo Brown, «The Black Dog», *Folklore* 69, n.º 3 (1958): 175-92; Klibansky, Panofsky, y Saxl, *Saturn and Melancholy*, 1979, 322-23; Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*, 193-94; Carol Falvo Heffernan, «That Dog Again: "Melancholia Canina" and Chaucer's "Book of the Duchess"», *Modern Philology* 84, n.º 2 (1986): 185-90; Anthony Storr, *Churchill's Black Dog and Other Phenomena of the Human Mind* (1989; reimp., London: Harper Collins, 1990), cap. 1; Emma Wilby, *Cunning Folk and Familiar Spirits: Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic* (Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2005), 63; Lawlor, *From Melancholia to Prozac*, 7; Organización Mundial de la Salud, «Más sano, más justo, más seguro: la travesía de la salud mundial 2007-2017» (Ginebra: OMS, 2017), 30.

como *Midas* de John Lily o en *Henry IV* de William Shakespeare⁴⁷. Pero en ninguno de estos casos se trataba de la definición de una enfermedad específica, diferente a la de los humanos⁴⁸.

Ambas versiones del *Dictionnaire* incluían entradas extensas sobre el bazo que describían su anatomía, sus funciones, las enfermedades a las que estaba sujeto y algunos remedios para ellas. La francesa comenzaba de este modo: “La rate est destinée à recevoir le suc mélancolique, tant pour sa propre nourriture, que pour le séparer du sang, elle le tire du foie par une vertu qui lui est tout naturelle”. La melancolía aparecía allí como un humor y no como la *mélancolie errante* definida más arriba. De hecho, el resto de la entrada describía diversas afecciones del bazo asociadas con su hipertrofia o su obstrucción, pero no con los síntomas de la melancolía hipocondríaca. Lo que sí decía era que “Les mélancoliques pour l’ordinaire sont rateleux”.

La traducción inglesa era bastante fiel al original aunque, nuevamente, cambiaban algunas de las recetas de remedios hacia el final. Sin embargo, el uso del término *spleen* para referirse a una forma de la melancolía —que era habitual en Gran Bretaña en 1725 cuando se publicó esta edición— generaba una ambigüedad ausente en el texto original. Por ejemplo, luego de describir la ubicación y la forma del bazo, Chomel se refería a algunos de los síntomas que podían presentar quienes tenían un malestar en ese órgano: “Ceux qui ont la rate indisposée le remarquent par une pésanteur & par une douleur au côté gauche...”. En la versión inglesa, esta oración era “Those who are troubled with the *Spleen* have a Heaviness and a Pain in the left Side...”. En el primer caso, no caben dudas que se trata de una indisposición del bazo, mientras que en el segundo podría entenderse que se refiere a quienes sufren de *spleen*. Algo similar sucedía en otra oración acerca del tamaño del bazo: “La rate es beaucoup plus ample & fait plus de douleur aux bilieux qu’aux pituiteux. La gaieté & la joie font diminuer la rate, au contraire le chagrin l’augmente”. Aquí el traductor inglés decía “The *Spleen* is much more predominant and is troublesome to choleric than flegmatick People”. El uso de “predominant” para decir “plus ample” contribuye a la confusión. La siguiente oración es quizás más clara pero no elimina completamente la ambigüedad: “Joy and Gaiety diminish the *Spleen*, whereas Vexation encreases it”. Cerca del final de la entrada, en una parte que sólo figuraba en la edición inglesa, se afirmaba: “It has been found by Experience, that those who without any Aversion have eaten from time to time the Liver of an Ass, or a young Colt,

47 Sobre *Midas*, véase el capítulo 1. Gail Kern Paster, «Melancholy Cats, Lugged Bears, and Early Modern Cosmology: Reading Shakespeare’s Psychological Materialism Across the Species Barrier», en *Reading the Early Modern Passions: Essays in the Cultural History of Emotion*, ed. Gail Kern Paster, Katherine Rowe, y Mary Floyd-Wilson (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 113-29.

48 De hecho, Paster sostiene que la comparación entre la melancolía de los humanos y los gatos estaba basada en la creencia de que todos los seres vivos compartían los mismos cuatro humores y todos tenían un alma sensitiva y, por lo tanto, las mismas pasiones, *Ibid.*, 115.

have been perfectly cur'd of the *Spleen* [...]”. Allí era el contexto que hacía posible inferir de que se trataba de remedios para curar tumores o endurecimientos glandulares (*schirrus*) en el bazo.

Finalmente, los dos diccionarios ofrecían definiciones breves de los vapores. Según Chomel:

VAPEUR, C'est une humeur subtile qui s'élève des parties basses des animaux & qui coupe & blesse leur cerveau; les hommes & les femmes y sont sujets. Les vapeurs de la matrice ont causé de tout tems (sic) des grands emportemens aux femmes, soit de douleur, soit de folie.

Aunque la palabra melancolía no estaba presente en esta entrada, se registraba claramente el sentido patológico del término que estaba ausente en el diccionario de la *Académie Française*. Luego, continuaba un listado de remedios para curar los vapores. Por otro lado, se afirmaba que era una dolencia a la que estaban sujetos hombres y mujeres, pero luego se hacía referencia específicamente a los vapores del útero. Este último punto era diferente en la edición inglesa:

VAPOR, a subtile Humour which ascends from the lower Parts of Animals and which cuts and hurts the Brain, both Men and Women are subject to *Vapours*, but the latter more; here follows a Catalogue of several Remedies against the *Vapours* and Palpitations.

Esta versión agregaba que las mujeres eran más propensas a los vapores que los hombres, pero quitaba toda referencia al útero. Eso podía deberse a que en la medicina inglesa tenía un mayor ascendiente Thomas Willis, quien había negado que ese órgano tuviera alguna incidencia en esa afección.

Cyclopaedia

En 1728, el polígrafo Ephraim Chambers (c. 1680-1740) publicó en dos volúmenes su célebre *Cyclopaedia: Or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*⁴⁹. Se trataba, como se mencionó más arriba, de una obra construida a partir de los modelos de Antoine Furetière y John Harris. Era también una expresión del tipo de cultura científica promulgada por la Royal Society⁵⁰ y un producto de la expansión de la industria editorial inglesa de principios del siglo XVIII. Según Richard Yeo, uno de los objetivos de Chambers era poner orden en la “horrible masa de libros” que parecía multiplicarse sin cesar. La *Cyclopaedia* era, por lo tanto, un portentoso instrumento de conocimiento moderno —de esos que detestaba Jonathan Swift—, construido sobre la práctica humanista de confeccionar libros de lugares comunes⁵¹. Una de las principales innovaciones de

49 Chambers, *Cyclopaedia*; Sobre Chambers, véase Francis Espinasse y Michael Harris, «Chambers, Ephraim (1680?–1740), Encyclopaedist», *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2008), doi:10.1093/ref:odnb/5070.

50 Giancarlo Nonnoi, «A Continued Discourse. Ephraim Chambers e l'enciclopedismo prima dell'Encyclopédie» (Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, 2016).

51 Yeo, «A Solution to the Multitude of Books»; véanse también del mismo autor «Ephraim Chambers's Cyclopaedia (1728) and the Tradition of Commonplaces», *Journal of the History of Ideas* 57, n.º 1 (1996): 157-75, doi:10.2307/3653887; *Encyclopaedic Visions: Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Chambers fue la incorporación de referencias cruzadas. Esto promovía lecturas amplias que conectaban los distintos términos relacionados entre sí. La *Cyclopaedia* contó con tres traducciones contemporáneas al italiano⁵². Para este trabajo se consultó la edición napolitana de 1747-1754, a cargo de Giuseppe Maria Secondo⁵³.

Chambers dedicó una entrada relativamente breve a la melancolía.

MELANCHOLY, in Medicine, the Name of a Disease, which consists in a Delirium, without a Fever, and is usually attended with Fear, Heaviness and Sorrow, without any apparent Occasion. The Antients attributed this Disease to black and cloudy Spirits, arising as Vapours from a redundant black Bile. Some of the Moderns ascribe it to the irregular Motion of the Spirits, and their acid Constitution; and others, who know it better, to too heavy and viscid Blood, which permits not a Sufficiency of Spirits to be separated in the Brain, to animate and invigorate the Nerves and Muscles: And others to a Dryness of the *Meninges* of the Brain. This Disease is vary'd an infinite number of Ways, according to the Temperament and Ideas of the Person affected with it. It is a Species of Madness, and only differs from a down-right *Mania* in degree. The Word comes from the *Greek*, *μελας*, *niger*; and *κολη*, *Bile*. See MADNESS, DELIRIUM, &c.

En unas pocas líneas, el texto describía cuatro explicaciones de la enfermedad (una antigua y tres modernas), lo cual, como se vio en las páginas anteriores, no era habitual en otras obras de referencia contemporáneas. En este punto, entonces, la *Cyclopaedia* exhibía un nivel de actualización teórica extraordinaria para su género. Además, Chambers expresaba preferencia por una de las teorías modernas (“others, who know it better...”): la misma que favorecería algunos años más tarde Samuel Johnson en su diccionario.

En la edición napolitana de la *Ciclopedia*, la entrada correspondiente era *melanconia*⁵⁴. El contenido era igual al original con la diferencia del orden de aparición de la etimología y la incorporación de referencias cruzadas que enviaban a entradas distintas. Esto último invitaba a un tipo de lectura diferente.

MELANCONIA *, in medicina, è una bassa specie di delirio senza febbre; ordinariamente seguita da timore, gravezza, e da tristezza d'animo, senz' alcuna cagione apparente.

* *La voce è Greca, μελανκολια, formata da μελας, negro; e χολη, bile.*

Gli antichi attribuivano questo male a spiriti negri e nuvolosi, che sorgono a guisa di vapori da un' umore ridonnante, atrabile. Vedi ATRABILE, e COLLERA.

52 Véanse Shackleton, «The “Encyclopédie” as an International Phenomenon», 390; Nonnoi, «A Continued Discourse».

53 Ephraim Chambers, *Ciclopedia, Ovvero Dizionario Universale delle Arti e delle Scienze*, trad. Giuseppe Maria Secondo, 8 vols. (Napoli: Giuseppe de Bonis, 1747–1754). También consulté la edición veneciana pero las diferencias con respecto a los términos analizados eran menores, por lo que no creí necesario comparar más versiones. Ephraim Chambers, *Dizionario Universale delle Arti e delle Scienze*, 10 vols. (Venezia: Giambattista Pasquali, 1749).

54 En la edición veneciana, la entrada era la palabra latina *melancholia*.

Alcuni de' moderni l'ascrivono al movimento irregolare degli spiriti, ed alla loro acida costituzione; ed altri, che sembrano averne assai meglio cognizione, al sangue troppo pesante, e viscido, che non permette, che una sufficienza di spiriti si separi nel cervello, per animare, e rinvigorire i nervi, ed i muscoli: Finalmente altri l'attribuiscono ad una siccità delle meningi del cervello.

Il male varia in un' infinito numero di maniere, secondo il temperamento, e le idee della persona, che n'è affetta. Ella è una specie di pazzia, e differisce dalla mania solamente nel grado.

La entrada de la *Cyclopaedia* para *Hypochondriac Disease, Affection, or Passion* era considerablemente más extensa que la correspondiente a la melancolía. Comenzaba por apuntar que esa dolencia “is the same with what we popularly call the *Spleen, Vapours, &c.*”. A continuación, explicaba que esa diversidad de nombres se debía a la variedad de síntomas a los que podía dar lugar y a las partes del cuerpo con las cuales se asociaban. Por lo tanto,

When conceiv'd as situate (sic) in the *Hypochondriac* Regions, or arising from some Disorder of the Parts contain'd therein, viz. the Spleen, Liver, &c. it is properly call'd the *Hypochondriacal Disease, Spleen, &c.*

When conceiv'd as owing to some Disorder of the Womb, it is call'd *Hysterick Affection, &c.* See HYSTERIC.

And lastly, when the flatulent Rumbings in the Intestines, Belches, &c. are consider'd, it is call'd the *Vaporus*. See VAPOURS.

La entrada se extendía explicando la enorme diversidad de síntomas de la afección. Chambers citaba a Thomas Sydenham para afirmar que se trataba de un trastorno que emulaba los síntomas de otras enfermedades. En cuanto a las causas, el enciclopedista refería la teoría de Thomas Willis sin citarlo y mencionaba también las hipótesis de Sydenham y John Purcell.

The Seat of this Disease is commonly suppos'd to be in the Animal Spirits, and the nervous System. Its Cause is referr'd to an acid Salt abounding in the Mass of Blood; to which the ill Disposition of the Stomach, and the other Parts contain'd in the Epigastrium, may greatly contribute. *Purcell* assigns Crudities and Indigestion as the prime Cause. According to *Sydenham*, vehement Motions of the Body, or more usually violent Perturbations of the Mind, as Grief, Anger, Fear &c. are its procatartick Causes.

Finalmente, Chambers mencionaba brevemente algunas de las curas indicadas para la enfermedad, las cuales se extendían en la entrada siguiente: *Hypochondriacal Medicines*.

En la edición italiana, la entrada correspondiente era la de *Ipocondria, o Afezione, o Passione Ipocondriaca*. Lo llamativo allí es, especialmente, el comienzo de la definición que, de modo similar al texto original, señala que aquella “è una malattia popolare, altrimenti detta *Milza, Vapors, &c.*”. En un primer vistazo, este uso podría parecer un descuido del traductor, pues ninguno de los otros diccionarios italianos consultados incluía una acepción de *milza* como enfermedad

melancólica. De hecho, más adelante en la misma entrada, donde Chambers decía que cuando el trastorno estaba situado en la región del hipocondrio “it is properly call’d the *Hypochondriacal Disease, Spleen, &c.*”, el traductor indicaba: “si chiama propriamente male *ipocondriaco, il mal della milza, &c.*”. Sin embargo, el uso de la palabra *milza* para referirse a la propia dolencia aparecía en otras entradas. Al final de la correspondiente al bazo, Chambers había anotado que “SPLEEN, is also used for a Disease; by Physicians more usually called the *Hypochondriac Disease*. See HYPOCHONDRIAC and VAPOURS”. En la versión italiana, esta definición decía: “MILZA, è usata parimente per una malattia, da’ Medici, piùpiù comunemente chiamata *male ipocondriaco*. Vedi IPOCONDRIACO, e VAPORI; vedi ancora SPLENETICO”. El caso se repetía en la breve entrada dedicada a los vapores. El original decía:

VAPOURS, in Medicine, a Disease, call’d popularly the *Hypo*, or *Hypochondriacal* Disease; and in Men, particularly, the *Spleen*. See SPLEEN.

‘Tis supposed to be owing to a subtile *Vapour*, rising from the lower Parts of the Abdomen, particularly the *Hypochondrium*, to the Brain; which it disturbs, and possesses with wild, delirious, but generally disagreeable Imaginations. See HYPOCHONDRIACAL Disease.

Vapours, supposed to be emitted from the Womb, in Women, are what we otherwise call Hysterical Affections, or Suffocations, or Fits of the Mother. See HYSTERICAL, &c.

En italiano, la primera oración se convertía en “VAPORI, in Medicina, è un male volgarmente detto Ipocondria; e negli uomini particolarmente, Milza”. Sería preciso consultar otras fuentes italianas para determinar hasta qué punto estaba extendido este uso del término *milza*. En cualquier caso, la repetición en tres entradas distintas permite pensar que el traductor eligió deliberadamente emplear la palabra de ese modo.

Por lo demás, en ambas ediciones el artículo sobre el bazo (*Spleen / Milza*) era relativamente extenso. Comenzaba con una descripción formal del órgano, su ubicación en el cuerpo y luego describía su anatomía. La mayor parte de la entrada estaba dedicada a las diferentes teorías acerca de la función del bazo. Chambers comenzaba por destacar que, como se vio en el Capítulo 3, “The Use of the *Spleen* has been disputed in all Ages; both, as no immediate Use thereof appears from Dissection, and as we find, that Animals from whom it has been cut, live very well without it”. Luego refería las hipótesis de los antiguos y de médicos antiguos como Marcello Malpighi, William Cowper, Herman Boerhaave y James Keil. Por cierto, no había ninguna alusión a los trabajos de William Stukeley y Richard Blackmore estudiados en esta tesis.

Finalmente, la *Cyclopaedia* también incluía una larga definición de *Hysterical Affection or Passion*, a la cual caracterizaba como “a Disease in Women, call’d also *Suffocation of the Womb*,

and *Fits of the Mother*”. Enseguida aclaraba que el término “is generally used by Authors promiscuously with *Hypochondriac Affection*; the two Diseases being suppos’d to be, in reality, the same — They only differ in Point of Relations and Circumstance”. Según Chambers, la afección histérica era una especie o rama de la hipocondríaca que era particular de las mujeres y cuyo síntoma característico eran las convulsiones o *hysteric fits*. Luego, explicaba que la etimología del término remitía al útero y explicaba: “the Patient frequently fancying a Ball rolling in the Abdomen, and sometimes rising to the Throat, which some weakly enough have attributed to an Elevation of the Womb”. La dificultad para respirar y la contracción del pecho eran el motivo de que se hablara de una sofocación. Como autoridades médicas, Chambers citaba a John Purcell y a Giorgio Baglivi. Un poco más adelante, se refería a la causa y comentaba que

As for the popular Notion of malignant Vapours rising from the Womb, and occasioning all these Symptoms; the Learned all discard it, and hold Men as subject to the Disease as Women. The real Cause is in the Animal Spirits, and the nervous System; and the Affection does not differ from the Hypochondriac.

En términos generales, la entrada italiana para *Isterica Affezione o Passione* era muy similar, pero tenía algunas pequeñas diferencias. Por un lado, excluía el párrafo donde se describía que las pacientes imaginaban tener una pelota rodando en su abdomen. Por otro lado, también difería la exposición de la causa. Según la edición italiana, “la real cagione giace negli spiriti naturali, e nel sistema nervoso [...]”. Esto posiblemente fuera un error del traductor, pues en la tradición médica los espíritus animales y los naturales eran dos cosas distintas, y eran los primeros los que tenían una relación específica con el sistema nervioso⁵⁵.

L'Encyclopédie

La enciclopedia editada por Jean le Rond D’Alambert y Denis Diderot es una obra demasiado conocida para requerir presentación⁵⁶. Fue el gran proyecto colectivo de la Ilustración francesa pero también un fenómeno internacional, un punto de confluencia de los ilustrados europeos⁵⁷. Como se adelantó más arriba, el origen de la empresa editorial fue la idea de John Mills y Gottfried Sellius de traducir la *Cyclopaedia* de Chambers⁵⁸. El resultado final fue una obra mucho más vasta, compuesta

55 Véase el Glosario crítico.

56 Un buen punto de partida para la exploración de la vasta producción historiográfica sobre la *Encyclopédie* es la nota bibliográfica al final de Robert Darnton, *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800* (Cambridge, MA - London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979); véase también Marie Leca-Tsiomis, *Ecrire l'Encyclopédie. Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique* (Oxford: Voltaire Foundation, 1999).

57 Shackleton, «The “Encyclopédie” as an International Phenomenon»; véanse también Franco Venturi, *Los orígenes de la Enciclopedia* (1946; reimp., Barcelona: Crítica, 1980); Daniel Roche, «Encyclopedias and the Diffusion of Knowledge», en *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, ed. Mark Goldie y Robert Wokler (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 172-94.

58 Arthur McCandless Wilson, *Diderot* (New York: Oxford University Press, 1972), cap. 6.

por contribuciones originales de diversos *philosophes*, quienes abrevaron también en varias de las obras de consulta ya mencionadas, como los diccionarios de Bayle, Chomel, Furetière y la Académie Française o el *Lexicum Technicum* de Harris⁵⁹. Sin embargo, como han señalado varios autores, algunos de los artículos la *Encyclopédie* eran traducciones literales de entradas de Chambers o preservaban buena parte de su contenido⁶⁰.

Este no parece haber sido el caso de las entradas sobre la melancolía⁶¹. Por empezar, la atención dedicada a este concepto en la *Encyclopédie* era mucho mayor que en la *Cyclopaedia*. Mientras que Chambers había dedicado una definición de unas pocas líneas, en la obra de D'Alambert y Diderot había cuatro artículos sobre la melancolía, a saber: *Mélancolie (Economie animal)*, *Mélancolie*, *Melancholie religieuse* y *Melancholie (Médecine)*. El primero de ellos hacía referencia al humor y al temperamento. En esa acepción, la melancolía era “la plus grossiere, la moins active, & la plus susceptible d'acidité de toutes nos humeurs”. Era una entrada breve que contrastaba con la última y más extensa de todas que ofrecía una definición médica del concepto.

Esta última, atribuida al médico Jean-Joseph Menuret de Chambaud (1739-1815), comenzaba con la explicación la etimología de la palabra y del uso que había hecho Hipócrates de ella para designar a una enfermedad que, creía, era producida por la bilis negra. El artículo se extendía sobre los síntomas de esta patología y, vale la pena destacar, incluía referencias a varios de los casos del “gabinete de monstruosidades” estudiado en el capítulo cinco:

Ce délire est joint le plus souvent à une tristesse insurmontable, à une humeur sombre, à la misanthropie, à un penchant décidé pour la solitude, on peut en compter autant de sortes qu'il y a des personnes qui en sont attaquées; les uns s'imaginent être des rois, des seigneurs, des dieux; les autres croient être méthamorphosés en bêtes, en loups, en chiens, en chats, en lapins: on appelle le délire de ceux-ci *lycanthropie*, *cynanthropie*, *gallanthropie*, &c. voyez ces mots, & en conséquence de cette idée, ils imitent ces animaux & suivent leur genre de vie; ils courent dans les bois, se brûlent, se battent avec les animaux, &c. on a vû des mélancholiques qui s'abstenoient d'uriner dans la crainte d'inonder l'univers & de produire un nouveau déluge. Trallian raconte qu'une femme tenoit toujours le doigt levé dans la ferme persuasion qu'elle soutenoit le monde; quelques uns ont cru n'avoir point de tête, d'autres avoir le corps ou les jambes de verre, d'argille, de cire, &c. il y en a beaucoup qui ressentant de la gêne dans quelque partie, s'imaginent y avoir des animaux vivans renfermés.

59 Roche, «Encyclopedias and the Diffusion of Knowledge», 175-77.

60 Véanse John Lough, *The Encyclopédie in Eighteenth-Century England and Other Studies* (Newcastle upon Tyne: Oriel Press, 1970); Paolo Quintili, «D'Alembert “traduit” Chambers. Les articles de mécanique, de la Cyclopaedia à l'Encyclopédie», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 347 (1996): 685-87; Giancarlo Nonnoi, «Ephraim Chambers, la Cyclopaedia, l'Italia», en *Enciclopedia ed enciclopedismi nell'età moderna e contemporanea: Atti Del Seminario di Studi Cagliari 9-10 Ottobre 2007*, ed. Annamaria Loche (Cagliari: CUEC, 2008), 131-60; Nicolás Kwiatkowski, «Acerca de la “Barbarie” en la Encyclopédie: Ecos de un debate ilustrado», *Revista Latinoamericana de Filosofía* XLI, n.º 2 (Primavera de 2015): 191-221.

61 Diderot y D'Alambert, *Encyclopédie*. Empleo aquí la Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie (ENCCRE) basada en los ejemplares de la edición in-folio disponibles en la Bibliothèque Mazarine, que contiene valiosas notas e información sobre los autores de cada entrada: Académie des sciences, «Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie», 2017, <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopédie/>.

Como si las monstruosidades fantásticas no fuesen suficientemente exóticas, Menuret se refería también a una especie de melancolía que los árabes llamaban *kutabuk*, “du nom d’un animal qui court toujours de côté & d’autre sur la surface de l’eau, ceux qui en sont atteints sont sans cesse errans & vagabons”.

El artículo continuaba con la afirmación de que las causas de la melancolía eran casi las mismas que las de la manía. Entre ellas se incluían las penas, las pasiones, el amor y también los temores producidos por la religión:

les chagrins, les peines d’esprit, les passions, & sur-tout l’amour & l’appétit vénérien non satisfait, sont le plus souvent suivis de délire mélancholique; les craintes vives & continuelles manquent rarement de la produire: les impressions trop fortes que font certains prédicateurs trop outrés, les craintes excessives qu’ils donnent des peines dont notre religion menace les infracteurs de sa loi, font dans des esprits foibles des révolutions étonnantes. On a vû à l’hôpital de Montelimart plusieurs femmes attaquées de manie & de mélancholie à la suite d’une mission qu’il y avoit eu dans cette ville; elles étoient sans cesse frappées des peintures horribles qu’on leur avoit inconsidérément présentées; elles ne parloient que désespoir, vengeance, punition, &c. & une entr’autres ne vouloit absolument prendre aucun remede, s’imaginant qu’elle étoit en enfer, & que rien ne pouvoit éteindre le feu dont elle prétendoit être dévorée.

Luego, Menuret aprovechaba para fustigar a algunos médicos que eran pésimos filósofos (“Quelques médecins, très-mauvais philosophes”) porque atribuían el origen de la enfermedad a la acción del diablo. Ellos eran iguales que los autores trágicos que, cuando no sabían cómo terminar sus obras, recurrían a alguna divinidad para que descendiera y les pusiera fin.

De acuerdo con el enciclopedista, el estudio de cadáveres de personas muertas por melancolía no revelaba ningún defecto significativo en el cerebro, sino que casi siempre se advertían alteraciones en la parte baja del abdomen: en el hígado, el bazo y el útero. Menuret recurría aquí a las observaciones de diversos médicos y anatomistas como Thomas Bartholin, Luis de Mercado, Antonio de Pozzis o Friedrich Hoffman, entre otros, para concluir que el origen de la enfermedad estaba en esa zona del cuerpo y que el cerebro sólo se veía afectado por simpatía. Según Menuret, la cantidad de nervios que llegaban hasta la región epigástrica le otorgaban a ésta un imperio sobre toda la economía animal. De hecho, el autor citaba a Jan Baptista van Helmont quien había ubicado en esa parte del cuerpo un *archeus* que gobernaba todo el cuerpo.

A partir de esas observaciones de médicos modernos, Menuret extraía una conclusión que permitía reconciliar hasta cierto punto su saber con el de los antiguos, quienes quizás no habían estado tan equivocados en atribuir la melancolía a la bilis negra:

Des faits que nous avons cités plus haut, on pourroit aussi déduire que la bile noire ou atrabile que les anciens croyoient embarrassée dans les hypocondres, n’est pas aussi ridicule & imaginaire que la plûpart des modernes l’ont pensé: outre ces observations, il est constant que

des mélancholiques ont rendu par les sels & le vomissement des matietieres noirâtres, épaisses comme de la poix, & que souvent ces évacuations ont été salutaires [...].

En rigor, lo que le interesaba al enciclopedista era reafirmar su postura de que el origen de la enfermedad estaba en la región epigástrica. Ahora bien, con respecto a la pregunta de por qué y mediante qué mecanismo esa afección producía delirios, le parecía algo demasiado difícil y poco relevante para estudiar pero, en todo caso, estaba seguro de que se equivocaban aquellos autores que afirmaban que los espíritus animales perturbaban la imagen de las cosas:

mais comment & par quel mécanisme, un pareil embarras dans le bas-ventre peut-il exciter ce délire, symptôme principal de mélancholie, c'est ce que l'on ignore? Il nous suffit d'avoir le fait constaté, une recherche ulterieure est très-difficile purement théorique & de nulle importance; il seroit ridicule de dire avec quelques auteurs, que les esprits animaux étant infectés de cette humeur noire, ils en sont troublés, perdent leur nitidité & leur transparence, & en consequence l'ame ne voit plus les objets que confusement, comme dans un miroir terni ou à travers d'une eau bourbeuse.

Menuret afirmaba también que la melancolía raramente era peligrosa y que, según los delirios que la acompañaran, podía incluso ser agradable. Uno de los riesgos era que en el bajo vientre se produjera una bilis negra que generara obstrucciones o se mezclara con la sangre y eso tuviera como efecto, por ejemplo, la epilepsia. Por lo demás, el autor aseguraba que la cura debía comenzar por la mente y luego seguir por el cuerpo. Esto le permitía volver al gabinete de monstruosidades y mostrar algunos ejemplos de cómo el engaño había sido empleado para curar a los melancólicos. En cuanto a los tratamientos para el cuerpo, las recomendaciones de Menuret eran muy tradicionales: recordaba la necesidad de regular las seis cosas no-naturales definidas por Galeno (el aire, el ejercicio, el sueño, la dieta, las evacuaciones y las pasiones) y aconsejaba no recurrir a remedios complicados, sino a purgantes más sencillos y naturales, desde el suave polipodio al más fuerte eléboro.

El segundo de los artículos de la enciclopedia, *Mélancholie*, atribuido a Jean François de Saint-Lambert (1716-1803), era el más filosófico y se refería especialmente al contenido afectivo de la melancolía y a su significado trascendente. Esto se advierte desde el comienzo de la entrada:

MÉLANCOLIE, s. f. c'est le sentiment habituel de notre imperfection. Elle est opposée à la gaieté qui naît du contentement de nous-mêmes : elle est le plus souvent l'effet de la foiblesse de l'ame & des organes : elle l'est aussi des idées d'une certaine perfection, qu'on ne trouve ni en soi, ni dans les autres, ni dans les objets de ses plaisirs, ni dans la nature : elle se plaît dans la méditation qui exerce assez les facultés de l'ame pour lui donner un sentiment doux de son existence, & qui en même tems la dérobe au trouble des passions, aux sensations vives qui la plongeroient dans l'épuisement. La mélancholie n'est point l'ennemie de la volupté, elle se prête aux illusions de l'amour, & laisse savourer les plaisirs délicats de l'ame & des sens. L'amitié lui est nécessaire, elle s'attache à ce qu'elle aime, comme le lierre à l'ormeau.

A continuación, el enciclopedista describía el modo en que la melancolía había sido representada por Domenico Fetti en “La Meditazione” (ca. 1618) y por Joseph-Marie Vien en “La Douce Mélancolie” (1758).

Finalmente, la incorporación del artículo sobre la melancolía religiosa pone en evidencia la ausencia de este concepto —acuñado originalmente por Robert Burton— en las enciclopedias inglesas. La entrada, firmada por el prolífico Louis de Jaucourt (ca. 1704-1780), era compatible con lo que afirmaba Menuret en el artículo médico, pero recuerda también la preocupación de los teólogos anglicanos estudiada en el capítulo cuatro de esta tesis: “MÉLANCHOLIE RELIGIEUSE, (Théol.) tristesse née de la fausse idée que la religion proscrit les plaisirs innocens, & qu’elle n’ordonne aux hommes pour les sauver, que le jeûne, les larmes & la contrition du coeur”. Esta condición era una enfermedad del cuerpo y el espíritu (“une maladie du corps & de l’esprit”) que procedía de miedos quiméricos y supersticiosos, escrúpulos mal fundados e ideas falsas sobre la religión. A pesar de la irracionalidad de estas creencias, el autor destacaba que se veían “tant de personnes d’un mérite éminent, pénétrées de ces erreurs, qu’elles sont dignes de la plus grande compassion”.

Sería preciso un análisis más minucioso del texto del que es posible hacer aquí para detectar las fuentes empleadas por Jaucourt. Es conocido que el enciclopedista solía transcribir, a veces sin citar, textos de otros autores como el obispo de Gloucester, William Warburton⁶². En cualquier caso, hacia el final del artículo se expresaba una concepción de la religión como ejercicio del deber y la virtud y como gobierno de las pasiones que parece afín a la de los autores anglicanos estudiados en esta tesis y, en particular, a la religiosidad moralista de los latitudinarios como Samuel Clarke:

La santé même qui nous est si chere, consiste à exécuter les fonctions pour lesquelles nous sommes faits avec facilité, avec constance & avec plaisir; c’est détruire cette facilité, cette constance, cette alacrité, que d’exténuer son corps par une conduite qui le mine. La vertu ne doit pas être employée à extirper les affections, mais à les regler. La contemplation de l’Etre suprême & la pratique des devoirs dont nous sommes capables, conduisent si peu à bannir la joie de notre ame, qu’elles sont des sources intarissables de contentement & de sérénité.

Con respecto a la hipocondría, y a diferencia de lo que sucedía en la *Cyclopaedia*, Diderot y D’Alambert dedicaron dos entradas muy breves al adjetivo *hypochondriaque*. Bajo el dominio de la medicina, lo definían como “l’épithete par laquelle on désigne les malades affectés de la mélancholie, qui a son siège, ou qui est censée l’avoir, dans les visceres des hypochondriaques, surtout le foie, la rate”. A esta acepción le seguía otra un poco más extensa pero con un sentido bastante similar:

62 James Doolittle, «Jaucourt’s Use of Source Material in the Encyclopédie», *Modern Language Notes* 65, n.º 6 (1950): 387-92, doi:10.2307/2908748.

HYPOCHONDRIQUE, (*passion ou affection*); c'est ainsi qu'est ordinairement désignée par les Medecins une espece de maladie, dont la mélancholie est le genre; puisque l'atrabile en est aussi l'humeur morbifique, qui infecte toute la masse des fluides, comme dans la maladie générique, mais se fixe plus particulièrement sur les organes ou visceres du bas-ventre: en sorte que lorsqu'elle est déposée sur quelqu'un des visceres des hypochondres, ou qu'elle porte ses effets indirectement sur ces parties, par le moyen du spasme, elle constitue alors l'affection *hypochondriaque*; comme lorsqu'elle établit quelque rapport de lésion de fonction avec la matrice, elle forme ce qu'on appelle *passion hystérique*. Voyez MÉLANCHOLIE, VAPEURS.

Como se puede apreciar, se trataba de una definición muy tradicional que concebía a la hipocondría como una de las especies de la melancolía y que no ofrecía una explicación de aquella como un trastorno nervioso, sino como el resultado de la acción del humor sobre los órganos del hipocondrio. Distinto era el caso del artículo *Hystérique (passion ou affection)*. Allí se atribuía a los antiguos especialmente la asociación de ese trastorno con el útero. Sin embargo, enseguida se aclaraba que “la plus saine partie des auteurs modernes ne distingue la *passion hystérique* de la *passion hypochondriaque*”. El texto llegaba a contradecir la entrada para la hipocondría pues hacía referencia al origen nervioso de estas dolencias: “la cause prochaine soit la même, puisqu'ils conviennent que dans l'une & dans l'autre de ces maladies, c'est le genre nerveux qui est principalement affecté”. Finalmente, la entrada concluía con la aclaración de que debía buscarse una explicación más detallada en la entrada *Vapeur*, pues este era uno de los síntomas más comunes de ambas enfermedades.

En efecto, *Vapeurs* era un artículo más largo que describía “une maladie appellée autrement *mal hypochondriaque & mal de rate*”. Era, decía, una enfermedad común a ambos sexos y a la que se le reconocían dos causas: el ascenso de vapores sutiles, en los hombres, desde el hipocondrio y, en las mujeres, desde el útero. Sin embargo, el enciclopedista anónimo en seguida refutaba esta explicación:

L'idée du public ou du vulgaire sur la fumée qui s'éleve du bas-ventre au cerveau, paroît d'abord vraisemblable, mais elle est fausse & combattue par la théorie & l'anatomie. Cette prétendue fumée n'est rien autre chose que l'irritation des fibres nerveuses des visceres contenus dans le bas-ventre, tels que le foie, la rate, l'estomac & la matrice, qui affecte sympathiquement le cerveau par la communication de la huitieme paire de nerfs avec le grand nerf intercostal; cette communication qui est étendue dans toutes les cavités, est la cause prochaine & unique de ces maladies & des étranges & bizarres symptomes qui l'accompagnent [...].

A continuación, el autor aclaraba que quienes más expuestas estaban a este mal eran las personas ociosas: “sur-tout les gens oisifs de corps, qui fatiguent peu par le travail manuel, mais qui pensent & rêvent beaucoup”. La gente de letras, las personas “de qualité”, los eclesiásticos, los beatos, aquellos consumidos por sus excesos y las mujeres ociosas “& qui mangent beaucoup”. Para

todos ellos, la falta de ejercicio y trabajo duro arruinaba su jugo nervioso (“suc nerveux”, un término que posiblemente remitiera a la neuroanatomía de Thomas Willis).

Finalmente, la *Encyclopédie* dedicaba varias páginas al bazo. De los cuatro artículos sobre el tema, tres estaban firmados, al igual que el de la melancolía religiosa, por Louis de Jaucourt. El primero estaba consagrado a la descripción anatómica del órgano. En este caso, sí se trataba de una traducción directa de la *Cyclopaedia*. Compárese, por ejemplo, el comienzo de las entradas.

Cyclopaedia:

SPLEEN, *Lien*, in Anatomy, a soft, spungy Viscus, of a darkish Red, or rather Livid, Colour, ordinarily resembling the Figure of a Tongue, though sometimes triangular, and sometimes roundish.

Encyclopédie:

RATE, s. f. en Anatomie, est un viscere mou, spongieux, d'une couleur rouge foncé, ou plutôt livide, qui ressemble ordinairement à la figure d'une langue, & qui est quelquefois triangulaire & quelquefois arrondi.

El artículo francés replicaba por completo el de Chambers e incluía la misma discusión acerca de la función del bazo, con las teorías de Malpighi, Cowper, Boerhaave y Keil. Sin embargo, la versión de la *Encyclopédie* era más larga. Es que, luego de la traducción, Jaucourt decidió incorporar algunos comentarios adicionales (“Je n’ajouterais qu’un petit nombre de remarques”). En realidad, era un conjunto de testimonios que dejaban en evidencia las incertidumbres que todavía tenían los anatomistas acerca del bazo.

Por un lado, “On ne sauroit donner une description exacte de la rate, parce que sa figure & son volume varient beaucoup, par conformation naturelle, par l’âge, par maladies”. Así, mencionaba que Johannes Van Horne había afirmado que había visto un bazo enorme que pesaba más de cinco libras y que Alexis Litré había visto uno petrificado y otro parcialmente osificado. Por otro lado, Jaucourt sostenía que aunque lo habitual era que el órgano estuviera ubicado en el hipocondrio izquierdo, Jean Riolan decía haberlo visto a la derecha y lo mismo había afirmado Guy Patin sobre un ladrón apaleado en París en 1650. Sin embargo, Jaucourt en seguida agregaba que no se podía creer ni a Plinio ni a Patin porque ellos no citaban ningún testimonio confirmatorio. En cambio, “nos anatomistes modernes, qui dans l’Europe ont ouvert entre eux des milliers de cadavres depuis cent ans, n’ont jamais écrit qu’ils eussent vû ce phénomène”. El artículo de Jaucourt era un llamado al escepticismo cauteloso y a la verificación de la evidencia. Del mismo modo, citaba las observaciones de Jacques Houllier, André du Laurens y Theodor Kerckring de que algunas personas podían carecer naturalmente de bazo. Pero, sobre esto, el enciclopedista comentaba que “de pareilles observations sont trop suspectes pour les admettre, tant qu’elles ne seront pas confirmées

par les dissections postérieures”. Finalmente, Jaucourt se refería a los cirujanos que creían que, como el bazo no era esencial para la vida humana, podía ser beneficioso extirparlo. Su opinión no admitía dudas: “ce système barbare & ridicule, eut d’autant moins d’approbateurs, que les chiens sur lesquels ils imaginèrent de faire leurs expériences pour prouver leur opinion, souffrirent de grands dérangemens dans tout leur corps, languirent, & moururent bien-tôt après”.

La segunda entrada sobre el bazo, también a cargo de Jaucourt, era una extensa disertación acerca de la fisiología del órgano. Comenzaba con una descripción detallada de su ubicación y sus conexiones con otras partes del cuerpo, y abordaba el problema de la función del bazo. La longitud y la meticulosidad de este artículo es testimonio de la continua relevancia que, como se argumentó en el Capítulo 3, este problema tenía en la medicina del siglo XVIII. En términos generales, Jaucourt concebía al bazo como un órgano encargado de recibir la sangre arterial, rica en espíritus y linfa, transformarla en elementos heterogéneos y producir una sangre de color púrpura para volcarla en la gran vena esplénica. Además, aseguraba que el bazo y el hígado dependían el uno del otro. Luego, el autor repasaba las teorías de antiguos y modernos acerca de la función del órgano y algunos de los efectos observados en animales a quienes se les había extirpado. Esto lo llevaba hacia el final a ocuparse de los hipocondríacos y esplenéticos:

On demande enfin par quelle raison les hypocondriaques & les spléniques sont sujets à tous les maux & accidens dont on vient de parler. Pour quelle raison sont-ils pâles, & pourquoi cependant sont-ils quelquefois provoqués à rire sur des riens?

Jaucourt sugería que los hipocondríacos tenían síntomas similares a los de los animales a quienes se había extirpado el bazo, en particular su palidez y su propensión a la risa, porque su bazo estaba obstruido (“Les hypocondriaques en qui la rate obstruée ne fait pas ses fonctions [...]”). Un poco más abajo agregaba, “Quoique les hypocondriaques soient ordinairement fort tristes, il leur arrive cependant de rire le plus dans certaines occasions & sur des bagatelles”. Esa risa intempestiva podía deberse a que, por la obstrucción del órgano, la sangre o los espíritus fluyeran al diafragma: “l’on sait que le ris ne manque pas de survenir quand les nerfs du diaphragme viennent à être ébranlés”.

La tercera entrada, la última de Jaucourt sobre el bazo, estaba dedicada a las enfermedades inherentes a él. El autor señalaba que esa víscera estaba sujeta a un gran número de dolencias pero, en definitiva, se refería a cuatro tipos de problemas. En primer lugar, la ausencia del órgano en cuestión, sobre lo cual decía que producía un aumento del tamaño del hígado y que eso demostraba que el bazo no era absolutamente necesario para la vida pero sí para la salud. Luego, afirmaba que las lesiones en esa parte del cuerpo podían ser fatales. En tercer lugar, vinculaba los vapores con la

hinchazón del bazo y los distinguía de la melancolía: “Ceux qui ont la rate enflée, sont appellés vapoureux, rateux; souvent on confond cette maladie avec la mélancolie, la colique, ou le gonflement de la partie gauche du foie”. Esto implicaba una diferencia con lo que Jaucourt había sugerido en el artículo anterior de que los hipocondríacos tenían una obstrucción en el bazo. Cuando, en cuarto lugar, mencionaba este tipo de problemas en la víscera, ya no hacía ninguna referencia a la hipocondría ni la melancolía.

Por último, la *Encyclopédie* incluía una cuarta entrada dedicada a la extirpación del bazo. En este caso, el autor no era Jaucourt sino el cirujano Antonine Louis (1723-1792). En comparación con los anteriores, se trataba de un artículo breve dedicado a criticar a quienes creían que esa era una operación segura y que podía hacer más ágiles a las personas: “Le vulgaire ignorant imagine qu'on peut rendre un homme habile à la course, en le dératant, c'est-à-dire, en lui extirpant la *rate*”. El autor citaba en particular los testimonios de cirugías de este tipo realizadas por Girolamo Fabrizi d'Acquapendente y Leonardo Fioravanti. Sobre los dichos de este último, Louis expresaba su escepticismo en términos similares a los de William Stukeley:

Cependant le chevalier Leonard Fioravanti prétend avoir extirpé la rate à une femme de Palerme avec le plus grand succès, & que cette rate pesoit plus de trente-deux onces. Plusieurs auteurs qui regardent Fioravanti comme un charlatan du premier ordre, tiennent cette observation pour très-suspecte⁶³.

Según Louis, la ubicación del bazo y sus conexiones con otros órganos, hacían prácticamente imposible extirparlo sin correr el riesgo de que el paciente muriera de una hemorragia durante la cirugía o pocos días después.

Encyclopaedia Britannica

La *Encyclopaedia Britannica* se publicó en tres volúmenes entre 1768 y 1771 en Edimburgo. El proyecto fue ideado por el imprentero Colin Macfarquhar y el grabador Andrew Bell, quienes contrataron al polígrafo William Smellie para que hiciera el trabajo de compilación y escritura⁶⁴. Una de las características distintivas de esta nueva enciclopedia —que, desde entonces, competiría con la *Cyclopaedia* y la *Encyclopédie*— fue la incorporación de artículos o “tratados” más extensos

63 Stukeley, por su parte, decía: “*Leonardus Fioravanti* a famous empiric, and the first mountebank in *Europe*, affirms consistently, that at *Palermo* the metropolis of *Sicily* he open'd the belly of a certain splenetic Woman, and took out her spleen weighing 32 pound, whence she was cured; but the truth of this story, says *Fonseca*, I suspect”, Stukeley, *Of the Spleen*, 26. Por supuesto, esto no quiere decir que Louis hubiera leído a Stukeley. La fuente de Stukeley era el médico portugués Roderigo da Fonseca. Por otro lado, como anota Webster, el relato del experimento de Fioravanti había sido traducido por Thomas Bartholin en su *Historia anatomicarum rariorum* y Robert Boyle había mencionado el caso también en sus consideraciones sobre filosofía natural experimental de 1663. Véanse Webster, «The Helmontian George Thomson and William Harvey», 161; Boyle, *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Naturall Philosophy*, 10.

64 Herman Kogan, *The Great EB. The Story Of The Encyclopaedia Britannica* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958).

que las entradas alfabéticas tradicionales, dedicados a distintas artes y ciencias. En el prefacio, los editores explicaban que habían optado por realizar esos compendios de los principios de cada ciencia en sistemas para no desmembrarlas. Cualquiera que hubiera consultado las obras de Chambers, Owens o la *Encyclopédie*, decían los escoceses, habría descubierto la locura de intentar comunicar ciencia partir de una multiplicidad de términos técnicos ordenados alfabéticamente⁶⁵. Según Jeff Loveland, esta era una solución que Smellie había adoptado de la *Universal History of Arts and Sciences* (1745) del médico francés Dennis de Coetlogon⁶⁶.

Esto es relevante para comprender la organización de la información referida a la melancolía y los trastornos hipocondríacos. En efecto, la *Encyclopaedia* incluía entradas para *melancholy*, *hypochondriac passion*, *hysteric passion*, *spleen* y *vapours*, pero eran todas entradas muy breves. La mayoría remitía al tratado sobre medicina, con la excepción de *spleen* que reenviaba al de anatomía. Por cierto, estos dos tratados estaban entre los más extensos en la primera edición de la *Encyclopaedia*⁶⁷. Quizás eso se debiera a que Smellie había tomado clases de medicina en la Universidad de Edimburgo. Para el tratado sobre esa disciplina se había basado en la clasificación de las enfermedades de uno de sus profesores, William Cullen, y en el manual de Richard Brookes, *The General Practice of Physic* de 1751⁶⁸.

En efecto, las tres secciones del tratado de medicina que interesan aquí, aquellas dedicadas a la melancolía y la locura, a la pasión histérica y a la pasión hipocondríaca, eran extractos *verbatim* del manual de Brookes. Smellie no agregó ni una palabra, aunque sí quitó algunas partes. En general se trataba de referencias de autoridad a médicos modernos, como Friedrich Hoffman, Richard Mead o Thomas Willis. En un párrafo, donde Brookes señalaba “*In the Cure, I have found by Experience that Bleeding is the most efficacious of all Remedies*”⁶⁹, el enciclopedista decidió borrar los rastros del autor y poner: “*In the cure, bleeding is the most efficacious of all remedies*”⁷⁰. No obstante, la mayoría de las omisiones de Smellie estaban en el listado de curas y remedios para las enfermedades. Allí quitaba tratamientos enteros y tampoco reproducía las recetas que estaban en el *General Practice of Physic*.

65 William Smellie, *Encyclopaedia Britannica; Or, A Dictionary of the Arts and Sciences, Compiled Upon a New Plan. In Which the Different Sciences and Arts Are Digested into Distinct Treatises or Systems; And the Various Technical Terms, &c. Are Explained as They Occur in the Order of the Alphabet* (Edinburgh: A. Bell and C. Macfarquhar, 1771), 1:v.

66 Jeff Loveland, «Unifying Knowledge and Dividing Disciplines: The Development of Treatises in the “Encyclopaedia Britannica”», *Book History* 9 (2006): 57-87.

67 El de anatomía tenía 166 páginas y el de medicina 112. Véase *Ibid.*, 66.

68 *Ibid.*, 67-68.

69 Richard Brookes, *The General Practice of Physic, Extracted Chiefly from the Writings of the Most Celebrated Practical Physicians: And the Medical Essays, Transactions, Journals, and Literary Correspondence of the Learned Societies in Europe.*, vol. 2 (London: J. Newbery, 1751), 471.

70 Smellie, *Encyclopaedia Britannica*, 3:150.

De las tres secciones, la dedicada a la melancolía y la locura era la más parecida al texto de Brookes. Allí, el autor definía a ambas enfermedades como procedentes de una misma causa: la congestión de sangre en el cerebro. Su diferencia era de grado: la locura era un agravamiento de la melancolía. Si esta última comenzaba con signos de tristeza, abatimiento, desgano y miedo sin una causa aparente, la locura implicaba una rabia excesiva, movimientos errantes, ruidos espantosos, apartamientos de la humanidad, intentos de autoflagelación y lujuria. Un poco más adelante, se definía a ambos trastornos de este modo:

[...] melancholy is a strong and lively working of the fancy, with a fixed attention of the mind to a particular object, which it continually dwells upon; together with a delirium, a long continual dejection, dread and sadness without any manifest cause, arising from a difficult circulation of blood through the vessels of the brain, where it is too copiously congested and becomes stagnant. Madness is a violent rage attended with rashness and preternatural strength, caused by an impetuous motion of a thick melancholic blood through the vessels of the brain⁷¹.

En cuanto a la causa de estas enfermedades, Brookes señalaba que el origen era una debilidad del cerebro que podía deberse a trastornos violentos de la mente —ya fuera por tristezas, dolores o miedos duraderos, o por concentración intensa en el estudio—, a excesos en el amor y la sexualidad, a la herencia, el uso de narcóticos y estupefacientes, o enfermedades previas como fiebres agudas. Otros factores que contribuían al espesamiento de la sangre eran la ociosidad y la inactividad.

Más adelante, señalaba que una característica de las enfermedades de la mente era que podían aplacarse por un largo período de tiempo y luego volver, especialmente durante los solsticios o con la luna. Por otra parte, el autor señalaba que la melancolía era mucho más difícil de curar cuando era idiopática que cuando surgía en pasiones histéricas o hipocondríacas o cuando procedía de alguna otra causa conocida. Entre los tratamientos que Smellie preservó del listado de Brookes estaban la flebotomía, los baños tibios, los purgantes, las aguas minerales, una serie de remedios vegetales, animales y minerales, así como también una dieta liviana. Finalmente, hacia el final, y a diferencia de los autores estudiados en el Capítulo 3, se recomendaban sedantes pero se rechazaban expresamente los opiáceos y narcóticos por producir estupidez y locura.

Las otras dos secciones relevantes del tratado de medicina eran *Of Hysterical Passion* y *Of Hypochondriac Passion*. Con palabras de Brookes, Smellie definía al primero de esos trastornos del siguiente modo:

The hysterical passion is a spasmodico-convulsive affection of the nervous system proceeding from the womb and caused by the retention of corruption of the blood and lymph in the vessels;

71 Ibid., 3:149; cf. Brookes, *The General Practice of Physic*, 2:468.

and more or less infesting the nervous parts of the whole body, by means of the nerves of the os sacrum, the loins and the whole spinal marrow⁷².

A diferencia de otros autores contemporáneos, de la *Cyclopaedia* y de la *Encyclopédie*, Brookes se apresuraba a señalar que esta enfermedad había sido muy incorrectamente identificada con la pasión hipocondríaca. Para él, en cambio, la estrangulación de las fauces, la sofocación, los desmayos, la pérdida de la voz y el sueño profundo eran signos y síntomas verdaderos, específicos y esenciales de esta enfermedad uterina. Smellie preservó esta advertencia, pero luego omitió toda otra serie de precisiones que Brookes hacía sobre la diferencia entre trastornos histéricos e hipocondríacos. Por poner sólo un ejemplo, véase el quinto párrafo de *The General Practice of Physic* (en color rojo se destacan las oraciones que preservó Smellie en la *Encyclopaedia*):

The *Hysteria* differs from the *hypochondriac Passion* inasmuch as the latter is a tedious Disease, and requires a tedious Cure. *The Hysteria Passion attacks Women that are pregnant, in Childbed, Widows that are full of Blood, after some grievous Passion of the Mind; or Maids after a sudden Suppression of the menstrual Flux*; and yet it may be so certainly cured as never to return. *It likewise oftentimes comes on so suddenly, violently, and at unawares, that being deprived of all Sense and Motion, they immediately fall down*, which the Hypochondriac are not subject to. The *Hysteria* likewise have this peculiar, that they may soon be brought to their Senses, only by burning Feathers under their Nose. In hysteric Cases, the Belly and Navel are drawn inward; in the Hypochondriac they stand out. The *Hysteria* are incredibly cold in the Region of their Loins, which will not yield to hot Cloaths, and a great Pain in the Head as if a Nail was driven into the Part, which is called *Clavus Hystericus*; and many have a Sensation of a Ball rising upwards; all which the Hypochondriac are exempted from; nor have they such frequent fainting Fits, nor an Apprehension of Suffocation, nor Strangling, as the Hysteric; nor, last of all, are any of these in Danger of being laid out for dead⁷³.

Smellie quitó también los dos párrafos siguientes. El primero diferenciaba esos dos trastornos a partir de sus causas y su sede, y el segundo distinguía la pasión histérica del síncope. Un poco más adelante, hacía lo mismo con un párrafo donde Brookes decía estar sorprendido de que en su época la pasión hipocondríaca se mencionaba poco y advertía acerca de los riesgos de diagnosticar cualquier trastorno que incluyera dolores, espasmos, flatulencias y ansiedades como histérico⁷⁴.

En la sección siguiente, la definición de *Hypochondriac Passion* tenía un comienzo similar al de la pasión histérica que permitía, a simple vista, advertir las diferencias.

The hypochondriac passion is a spasmodico-flatulent affection of the stomach and intestines, arising from an inversion or perversion of their peristaltic motion, and by a consent of parts, throwing the whole nervous system into irregular motions, and disturbing the whole animal oeconomy⁷⁵.

72 Smellie, *Encyclopaedia Britannica*, 3:146-147; cf. Brookes, *The General Practice of Physic*, 2:438.

73 Brookes, *The General Practice of Physic*, 2:439; cf. Smellie, *Encyclopaedia Britannica*, 3:147.

74 Brookes, *The General Practice of Physic*, 2:442-43.

75 Smellie, *Encyclopaedia Britannica*, 3:148; cf. Brookes, *The General Practice of Physic*, 2:445.

Desde este punto de vista, ambos eran trastornos espasmódicos, pero mientras que la histeria era convulsiva y procedía del útero, la hipocondría era flatulenta y se originaba en el estómago y los intestinos. Por otro lado, es preciso destacar que en estos textos las dos dolencias eran descritas como enfermedades por derecho propio, con causas y síntomas específicos. Esto implicaba una diferencia con la entrada *hypochondriaque passion* de la *Encyclopédie* donde, como se vio, se definía a este trastorno como una especie de melancolía. Para Brookes y Smellie, esta última podía ser un síntoma de la hipocondría, pero no era una supracategoría.

Con respecto a la edición de esta sección para la *Encyclopaedia*, se advierte especialmente la supresión de varios tratamientos y remedios para la hipocondría que recomendaba *The General Practice of Physic*. Además, Smellie quitó un párrafo extenso donde Brookes comentaba que anteriormente se consideraba que la sede de esa enfermedad era el bazo pero que las disecciones frecuentes habían enseñado algo distinto. Luego, refería la hipótesis de Thomas Sydenham de que el origen estaba en la *ἀταξία* (ataxia o desorden) de los espíritus animales, la de John Purcell de que se producía por la indigestión y la de Friedrich Hoffman que la relacionaba con una alteración del movimiento peristáltico del estómago y los intestinos⁷⁶.

Acaso esta negación de que el bazo desempeñara algún papel en los trastornos hipocondríacos explique que la entrada *spleen* en la *Encyclopaedia Britannica* reenviara únicamente al tratado sobre anatomía y que *splenetic* fuera definido simplemente como “a person affected with obstruction of the spleen”⁷⁷. Por otra parte, la sección dedicada al bazo dentro del artículo sobre anatomía era relativamente breve. Al igual que los acápites correspondientes a los otros órganos del abdomen, el texto se limitaba a la descripción formal de la víscera: forma, color, ubicación, estructura, conexiones y substancia⁷⁸. Un poco más adelante, una sección titulada *Uses of the Abdominal Viscera* sintetizaba de modo muy breve y poco específico el problema de la función del bazo, a la que tantas páginas le dedicaban la *Cyclopaedia* y la *Encyclopédie*:

The spleen, omentum, appendices epiploicae, adipose strata of the mesentery, and those of the great intestines and even the pancreas, with the whole series of glands in the intestinal canal, seem to contribute to the formation of the bile, as so many auxiliary or rather preparatory organs⁷⁹.

Como se señaló al comienzo de este anexo, las enciclopedias no son el lugar para buscar los conocimientos específicos más actualizados de su época, sino que constituyen vías de acercamiento a los saberes que circulaban en el espectro más amplio del público letrado europeo. Es por eso que

76 Brookes, *The General Practice of Physic*, 2:447-48.

77 Smellie, *Encyclopaedia Britannica*, 3:622.

78 Ibid., 1:266.

79 Ibid., 1:268.

las diferencias notables que se observan en la *Cyclopaedia*, la *Encyclopédie* y la *Encyclopaedia Britannica* con respecto a las definiciones de los trastornos hipocondríacos e histéricos y el *spleen* dan cuenta de la ausencia de consensos teóricos amplios y de la profunda inestabilidad semántica de esos conceptos. Además, si bien estas fuentes remiten fundamentalmente al contexto británico y francés, la naturaleza cosmopolita de esos proyectos editoriales permite suponer que este fenómeno pudiera extenderse a otros países europeos.

Bibliografía

Fuentes primarias

- AA., VV. *A Collection of Cases and Other Discourses Lately Written to Recover Dissenters to the Communion of the Church of England. By Some Divines of the City of London.* 2 vols. London: T. Basset and B. Tooke, 1685.
- , ed. *Commendatory Verses on the Author of The two Arthurs and the Satyr against Wit / by Some of his Particular Friends.* London: s. n., 1700.
- Académie Française. *Le dictionnaire de l'Académie française.* 1.^a ed. 2 vols. Paris: Jean Baptiste Coignard, 1694.
- Accademia della Crusca. *Vocabolario degli Accademici della Crusca.* 3.^a ed. 3 vols. Firenze: Accademia della Crusca, 1691.
- Adams, Thomas. *Mystical Bedlam: Or The Vworld of Mad-Men.* London: Clement Knight, 1615.
- Addison, Joseph, y Richard Steele. *The Spectator.* Editado por Alexander Chalmers. 8 vols. London: J. Johnson et al, 1806.
- . *The Spectator.* London: Sharpe et al, 1811.
- . *The Spectator.* Editado por G. Gregory Smith. 8 vols. London: J. M. Dent and co., 1897-1898.
- Aglionby, William. *Painting Illustrated in Three Dialogues, Containing some Choice Observations upon the Art Together with the Lives of the Most Eminent Painters, From Cimabue, to the time of Raphael and Michael Angelo. With an Explanation of the Difficult Terms.* London: Walter Kettilby, 1685.
- Agustín de Hipona. *Obras de San Agustín.* Vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Alexander von Tralles. *Die Werke des Alexander Trallianus.* Editado por Theodor Puschmann. Vol. I. Wien: Braumüller, 1878.
- Ames, William. *Conscience, with the Power and Cases Thereof.* London: s. n., 1639.
- An Exhortation to the Duty of Family Prayer; In a Letter from a Minister to His Parishioners. With Prayers for Their Use.* London: J. Downing, 1720.
- Anonymous. «Henri de Mondeville, Chirurgia, plus Miscellaneous Receipts», 1475. Wellcome Library MS 564, Fuente.
- . *An Antidote against Melancholy: Made Up in Pills. Compounded of Witty Ballads, Jovial Songs, and Merry Catches.* London and Westminster: Mer. Melancholicus [John Playford], 1661.
- . *An Antidote Against Melancholy: Made Up in Pills. Compounded of Witty Ballads, Jovial Songs, and Merry Catches.* London: John Playford, 1669.
- . *Wit and Mirth, An Antidote Against Melancholy. Compounded of witty Ballads, Songs, and Catches, and other Pleasant and Merry Poems.* London: Henry Playford, 1684.
- . *Wit and Mirth: Or Pills to Purge Melancholy; Being A Collection of the Best and Merry Ballads and Songs, Old and New. Fitted to all Humours, having each there [sic] proper Tune for either Voice or Instrument, many of the Songs being New Set. With an Addition of Excellent Poems.* London: Henry Playford, 1699.
- . *A Pill to Purge State-Melancholy: or, A Collection of Excellent New Ballads.* London:

- [Edmund Curll], 1715.
- . *A Tory Pill, to Purge Whig Melancholy: or, A Collection of above One Hundred New Loyal Ballads, Poems, &c. written in Defence of Church and State*. London, 1715.
- . *An Essay on the Nature, Use and Abuse of Tea, in a Letter to a Lady; with an Account of Its Mechanical Operation*. Dublin: Edward Hamilton, 1722.
- . *A Collection of Merry Poems: Consisting of Facetious Tales, Epigrams, &c. From Oldham, Brown, Prior, Swif, and Other Eminent Poets; With some of the Weekly Papers and Miscellanies. Proposed as a pleasant cure for the Hyp- and Spleen*. London: T. Boreman, 1735.
- . *The Oxford Act, A. D. 1733. Being a Particular and Exact Account of the Solemnity*. London: J. Wilford, 1735.
- . «Democritus Turned Statesman: Or, Twenty Queries between Jest and Earnest, Proposed to All True-Hearted Englishmen». En *The Harleian Miscellany*, editado por Thomas Osborne, 6:173-76. 1659. Reimpresión, London: Thomas Osborne, 1745.
- . «Bibliotheca Fanatica: Or, The Fanatick Library. Being a Catalogue of Such Books as Have Been Lately Made, and, by the Authors, Presented to the College of Bedlam». En *The Harleian Miscellany: A Collection of Scarce, Curious, and Entertaining Pamphlets and Tracts, as Well in Manuscript as in Print*, editado por Thomas Park, Vol. 7. 1660. Reimpresión, London: Robert Dutton, 1810.
- Anonymous [Richard Allestree]. *The Whole Duty of Man: Necessary for All Families. With Private Devotions for Severall Occasions*. London: Timothy Garthwait, 1658.
- Areteo de Capadocia. *Opera Omnia*. Editado por Karl G. Kühn. Vol. 24. Medicorum graecorum opera quae exstant. Leipzig: Carl Cnobloch, 1828.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducido por María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2009.
- Aristotle. *The Works of Aristotle*. Traducido por E. S. Foster. Vol. VII. Problemata. Oxford: Clarendon Press, 1910.
- . *De Caelo*. Traducido por J. L. (John Leofric) Stocks. Oxford: Clarendon Press, 1922.
- . *The «Art» of Rhetoric*. Traducido por John Henry Freese. London: William Heinemann, 1926.
- . *Politics*. Traducido por Harris Rackham. London and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.
- . *Parts of Animals*. Traducido por A. L. Peck. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961.
- Ashmole, Elias. *Theatrum Chemicum Britannicum*. London: Nathaniel Brooke, 1652.
- Augustinus. *Opera omnia*. Editado por Armand Benjamin Caillau y Marie Nicolas Silvestre Guillon. Vol. 116. Paris: Parent-Desbarres, 1835.
- . *Opera omnia*. Vol. 3, II. Paris: Gaume Fratres, 1837.
- Austen, Thomas. «A Collection of Religious Poetry from Various Books. Either in Print or Manuscript, Begun Sunday October Ye 7th, 1770». MS Eng 614. Houghton Library, Harvard University, 1783 de 1770. Fuente.
- Bacon, Francis. *Of the Proficiency and Advancement of Learning*. 1605. Reimpresión, London: Bell & Daldy, 1861.
- . *The New Organon*. Editado por Lisa Jardine y Michael Silverthorne. 1620. Reimpresión, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Baglivi, Giorgio. *De Praxi Medica*. 1696. Reimpresión, Lyon: Jean Posuel, 1699.

- . *The Practice of Physick, Reduc'd to the Ancient Way of Observations Containing a Just Parallel Between the Wisdom and Experience of the Ancients, and the Hypothesis's of Modern Physicians*. London: Andrew Bell &c., 1704.
- Bailey, Nathan, Philip Miller, y George Gordon. *Dictionarium Britannicum, or, A More Compleat Universal Etymological English Dictionary than Any Extant*. London: T. Cox, 1730.
- Baker, Richard. *A Chronicle of the Kings of England from the Time of the Romans Government unto the Death of King James*. 5.^a ed. London: George Sawbridge and Thomas Williams, 1670.
- Baretti, Joseph. *A Dictionary, Spanish and English, and English and Spanish: Contanint, The Signification of Words, and their Different Uses; Together With, The Terms of Arts, Sciences and Trades; and The Spanish Words Accented and Spelled According to the Regulation of the Royal Spanish Academy of Madrid*. 2 vols. London: J. Nourse, 1778.
- . *A Dictionary, Spanish and English, and English and Spanish: Contanint, The Signification of Words, and their Different Uses; Together With, The Terms of Arts, Sciences and Trades; and The Spanish Words Accented and Spelled According to the Regulation of the Royal Spanish Academy of Madrid*. London: F. Wingraves et al, 1794.
- Barlow, Thomas. *Several Miscellaneous and Weighty Cases of Conscience, Learnedly and Judiciously Resolved By the Right Reverend Father in God, Dr. Thomas Barlow, Late Lord Bishop of Lincoln*. London: Mrs. Davis, 1692.
- Bartholomaeus Anglicus. *Batman vppon Bartholome his Booke De Proprietatibus Rerum, Newly Corrected, Enlarged and Amended*. Editado por Stephen Batman. Traducido por John Trevisa. 1398. Reimpresión, London: Thomas East, 1582.
- Baxter, Richard. *A Christian Directory: Or, A Summ of Practical Theologie*. London: Nevill Simmons, 1672.
- . *Reliquiae Baxterianae: Or, Mr Richard Baxter's Narrative of the Most Memorable Passages of his Life and Times*. Editado por N. H. Keeble, John Coffey, Tim Cooper, y Tom Charlton. 5 vols. Oxford and New York: Oxford University Press, 2020.
- Bayly, Lewis. *The Practice of Piety: Directing a Christian How to Walk, That He May Please God. Amplified by the Author*. 53.^a ed. London: Daniel Midwinter, 1719.
- Bentley, Richard. *The Folly and Unreasonableness of Atheism Demonstrated*. London: H. Mortlock, 1693.
- . «A Dissertation upon the Epistles of Phalaris». En *Reflections Upon Ancient and Modern Learning*, de William Wotton, 2.^a ed. London: P. Buck, 1697.
- Berengario da Carpi, Giacomo. *Isagoge Breves. Perlucide ac uberime, in Anatomiam humani corporis*. 1523. Reimpresión, Venecia, 1535.
- Black, William. *A Disertation on Insanity, Illustrated with Tables, and Extracted from Between Two and Three Thousand Cases in Bedlam*. 2.^a ed. London: Ridgway, Murray and Richardson, 1811.
- Blackmore, Richard. *King Arthur: An Heroick Poem. In Twelve Books*. London: Awnsham, John Churchil and Jacob Tonson, 1697.
- . *A Paraphrase on the Book of Job as likewise on the Songs of Moses, Deborah, David, on Four Select Psalms, Some Chapters of Isaiah, and the Third Chapter of Habakkuk*. London: Awnsham and John Churchill, 1700.
- . *A Satyr Against Wit*. London: Samuel Crouch, 1700.
- . *Essays Upon Several Subjects*. London: E. Curll and J. Pemberton, 1716.
- . *Essays Upon Several Subjects*. Vol. 2. London: A. Bettesworth and J. Pemberton, 1717.
- . *Creation. A Philosophical Poem, Demonstrating the Existence and Providence of God. In*

- Seven Books*. 3.^a ed. London: A. Bettesworth and J. Pemberton, 1718.
- . *A Discourse Upon the Plague, with a Preparatory Account of Malignant Fevers*. London: John Clark, 1721.
- . *A New Version of the Psalms of David: Fitted to the Tunes Used in Churches*. London: J. March, 1721.
- . *Just Prejudices against the Arian Hypothesis. To Which Is Added, a Vindication of This Proposition, Articles of Faith Depend upon Inferences, or Are Left to Consequences*. London: J. Peele, 1721.
- . *Modern Arians Unmask'd*. London: John Clark, 1721.
- . *Redemption: A Divine Poem, in Six Books*. London: A. Bettesworth and J. MackEuen, 1722.
- . *A Treatise Upon the Small-Pox, in In Two Parts*. London: John Clark, 1723.
- . *A Treatise of Consumptions and Other Distempers Belonging to the Breast and Lungs*. London: John Pemberton, 1724.
- . *A Critical Dissertation upon the Spleen, so far as Concerns the Following Question; Whether the Spleen is Necessary or Useful to the Animal Posses'd of It?* London: J. Pemberton, 1725.
- . *A Treatise of the Spleen and Vapours: Or, Hypochondriacal and Hysterical Affections. With Three Discourses on the Nature and Cure of the Cholick, Melancholy, and Palsies*. London: J. Pemberton, 1725.
- . *A Treatise of the Spleen and Vapours: Or, Hypochondriacal and Hysterical Affections. With Three Discourses on the Nature and Cure of the Cholick, Melancholy, and Palsies. To Which is Added A Critical Dissertation Upon the Spleen...* 2.^a ed. London: J. Pemberton, 1726.
- . *Discourses on the Gout, a Rheumatism, and the King's Evil: Containing an Explication of the Nature, Causes, and Different Species of Those Diseases, and the Method of Curing Them*. London: John Pemberton, 1726.
- . *Natural Theology: Or, Moral Duties Consider'd Apart from Positive*. London: J. Pemberton, 1728.
- . *The Accomplished Preacher: or, An Essay upon Divine Eloquence*. London: J. Downing, 1731.
- Blackmore, Richard, y John Hughes. *The Lay-Monastery. Consisting of Essays, Discourses, &c. Publish'd Signly under the Title of the Lay-Monk*. London: Samuel Keimer, 1714.
- Blair, Hugh. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Vol. 2. Boston: I. Thomas and E.T. Andrews, 1802.
- Blake, William. «The Grey Monk». En *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, editado por David V. Erdman, 489-90. New York: Anchor Books, 1988.
- Blakeway, Robert. *An Exhortation to Obedience and Faithful Adherence to King George. In Two Sermons Preach'd at Little Ilford in Essex, in November and December, 1715*. London: Bernard Lintott, 1716.
- . *An Essay Towards the Cure of Religious Melancholy, in a Letter to a Gentlewoman Afflicted with It*. London: Bezaleel Creak and Joseph Hazard, 1717.
- Blount, Thomas. *Glossographia Or a Dictionary: Interpreting All Such Hard Words, Whether Hebrew, Greek, Latin, Italian, Spanish, French, Teutonick, Belgick, British Or Saxon, as Are Now Used in Our Refined English Tongue*. London: Humphrey Moseley, 1656.
- Bochart, Samuel. *Hierozoicon, Sive Bipartitum Opus de Animalibus S. Scripturae*. 4.^a ed. 1663.

- Reimpresión, Leiden: Cornelius Boutesteyn y Samuel Luchtmans, 1712.
- Boerhaave, Herman. *Aphorismi de cognoscendis et curandis morbis in usum doctrinae domesticæ digesti*. Leiden: Johann van der Linden, 1715.
- Bolton, Robert. *Instructions for a Right Comforting Afflicted Consciences: with Special Antidotes Against Some Grievous Temptations*. London: Thomas Weaver, 1635.
- Bonde, William. *A Deuoute Treatyse in Englysshe, Called the Pilgrimage of Perfeccyon: Very Profytable for All Chrysten People to Rede: And in Especyall, to All Relygyous Persones Moche Necessary*. London: Wynkyn de Worde, 1531.
- Bonwicke (Sr), Ambrose. *A Pattern for Young Students in the University, Set Forth in the Life of Mr. Ambrose Bonwicke, Sometime Scholar of St. John's College in Cambridge*. London: J. and J. Bonwicke, Stephen Austen and F. Cogan, 1729.
- Boorde, Andrew. «A Compendyous Regyment or a Dietary of Helth». En *The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge Made by Andrew Borde, of Physycke Doctor*, editado por Frederick James Furnivall, 223-303. London: Early English Text Society, 1870.
- Boswell, James. *The Life of Samuel Johnson, LL. D.* Editado por Edmond Malone. London: J. Sharpe, 1830.
- . *Life of Johnson*. London: Oxford University Press, 1953.
- Bowrey, Thomas. *A Dictionary, English and Malayo, Malayo and English: To Which Is Added Some Short Grammar Rules & Directions for the Better Observation of the Propriety and Elegancy of This Language*. London: Samuel Bridge, 1701.
- Boyer, Abel. *Memoirs of the Life and Negotiations of Sir W. Temple, Bar.* London: W. Taylor, 1714.
- Boyle, Robert. *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimentall Naturall Philosophy*. 2.^a ed. 1663. Reimpresión, London: Richard Davis, 1664.
- Brady, Nicholas, y Nahum Tate. *A New Version of the Psalms of David: Fitted to the Tunes Used in Churches*. London: T. Hodgkin, 1698.
- Brookes, Richard. *The General Practice of Physic, Extracted Chiefly from the Writings of the Most Celebrated Practical Physicians: And the Medical Essays, Transactions, Journals, and Literary Correspondence of the Learned Societies in Europe*. Vol. 2. London: J. Newbery, 1751.
- Brown, Richard. *Medicina Musica: Or, A Mechanical Essay on the Effects of Singing, Musick, and Dancing, on Human Bodies. Revis'd and Corrected. To Which is Annex'd A New Essay on the Nature and Cure of the Spleen and Vapours*. London: J. and J. Knapton, 1729.
- Browne, Thomas. *The Works of Sir Thomas Browne*, editado por Simon Wilkin, 3 vols. London: George Bell & Sons, 1888.
- . *Religio Medici*. Editado por Vittoria Sanna. Milano: Adelphi, 2008.
- . *Religio Medici. La religión de un médico*. Editado por Pablo Maurette. Traducido por Angela Signorini. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Bullinger, Heinrich. *Der Widertöufferen Ursprung, Fürgang, Secten, Wäsen, fürnemme und gemeine jrer Leer Artickel...* Zürich: Christoffel Froschower, 1561.
- Bunyan, John. *The Pilgrim's Progress*. 1678. Reimpresión, Chatham: Wordsworth, 1996.
- Burnet, Gilbert. *Bishop Burnet's History of His Own Time*. Vol. I. London: Thomas Ward, 1724.
- . *Bishop Burnet's History of His Own Time: With Notes by the Earls of Dartmouth and Hardwicke, Speaker Onslow, and Dean Swift. To Which Are Added Other Annotations*. Editado por Martin Routh. 6 vols. Oxford: Oxford University Press, 1833.
- Burnet, Thomas. *The Sacred Theory of the Earth: Containing an Account of the Original of the Earth, and of All the General Changes Which It Hath Already Undergone, or Is to Undergo*,

- till the Consummation of All Things*. Vol. 1. 2 vols. Walter Kettilby, 1684–1690. Reimpresión, London: John Hooke, 1726.
- Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy*. Editado por Thomas C. Faulkner, Nicolas K. Kiessling, y Rhonda L. Blair. 3 vols. 1621. Reimpresión, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- . *The Anatomy of Melancholy*. 1621. Reimpresión, New York: New York Review of Books, 2001.
- . *The Anatomy of Melancholy*. Editado por Angus Gowland. London: Penguin, 2020.
- Butler, Samuel. *Hudibras*. Editado por Treadway Russell Nash. Vol. II. London: John Murray, 1835.
- Callières, François de. *Histoire poétique de la guerre nouvellement déclarée entre les anciens et les modernes*. Amsterdam: Pierre Savouret, 1688.
- Casaubon, Meric. *A Treatise Concerning Enthusiasme, As it is an Effect of Nature: but is mistaken by many for either Divine Inspiration, or Diabolical Possession*. London: R. D., 1655.
- Cawdrey, Robert. *A Table Alphabeticall, Conteyning and Teaching the True VVriting, and Vnderstanding of Hard Vsual English Wordes, Borrowed from the Hebrew, Greeke, Latine, or French, &c.* London: Edmund Weaver, 1604.
- Chambers, Ephraim. *Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*. 2 vols. London: James Knapton et al, 1728.
- . *Ciclopedia, Ovvero Dizionario Universale delle Arti e delle Scienze*. Traducido por Giuseppe Maria Secondo. 8 vols. Napoli: Giuseppe de Bonis, 1747–1754.
- . *Dizionario Universale delle Arti e delle Scienze*. 10 vols. Venezia: Giambatista Pasquali, 1749.
- Charron, Pierre. *De la Sagesse livres trois*. Bourdeaux: Simon Millanges, 1601.
- . *Traicté de sagesse*. 1606. Reimpresión, Paris: David Le Clerc, 1608.
- . *Of Wisdome Three Bookes*. Traducido por Samson Lennard. London: Luke Fawne, 1651.
- Chaucer, Geoffrey. *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*. Editado por Walter W. Skeat. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Cheyne, George. *An Essay of Health and Long Life*. London: George Strahan, 1724.
- . *The English Malady: or, A Treatise of Nervous Diseases of All Kinds, as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriacal, and Hysterical Distempers, &c.* London: George Strahan, 1733.
- . *George Cheyne: The English Malady (1733)*. Editado por Roy Porter. New York: Routledge, 1991.
- Chomel, Noel. *Dictionnaire Oeconomique contenant divers moyens D'Augmenter Son Bien, et De Conserver Sa Sante*. 2.^a ed. 3 vols. Paris: Etienne Ganeau et Jaques Etienne, 1718.
- . *Dictionnaire Oeconomique: or, The Family Dictionary. Containing the Most Experienced Methods of Improving Estates and of Preserving Health, with Many Approved Remedies for Most Distempers of the Body of Man, Cattle and Other Creatures*. Editado por Richard Bradley. 2 vols. London: D. Midwinter, 1725.
- Cicero. *Tully's Five Books De Finibus; or, Concerning the Last Object of Desire and Aversion*. Editado por Jeremy Collier. Traducido por S. P. Gent. London: J. Tonson, 1702.
- . *Letters to Atticus*. Traducido por E. O. Winstedt. Vol. II. London: William Heinemann, 1913.
- . *De natura deorum; Academica*. Traducido por Harris Rackham. 1933. Reimpresión, London: William Heinemann Ltd., 1967.

- Clarke, Samuel. *Three Practical Essays, Viz. On Baptism, Confirmation, Repentance. Containing Instructions for a Holy Life: With Earnest Exhortations, Especially to Young Persons, Drawn from the Consideration of the Severity of the Discipline of the Primitive Church.* London: James Knapton, 1699.
- . *The Whole Duty of a Christian, Plainly Represented in Three Practical Essays, on Baptism, Confirmation, and Repentance. Containing Full Instructions for a Holy Life: With Earnest Exhortations, Especially to Young Persons, Drawn from the Consideration of the Severity of the Discipline of the Primitive Church.* 2.^a ed. London: James Knapton, 1704.
- . *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza, And their Followers. Wherein the Notion of Liberty is Stated, and the Possibility and Certainty of it Proved, in Opposition to Necessity and Fate. Being the Substance of Eight Sermons Preach'd at the Cathedral-Church of St. Paul, in the Year 1704, at the Lecture Founded by the Honourable Robert Boyle Esq.* London: James Knapton, 1705.
- . *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. Being Eight Sermons Preach'd at the Cathedral-Church of St. Paul, in the Year 1705, at the Lecture Founded by the Honourable Robert Boyle Esq.* London: James Knapton, 1706.
- . *One Hundred and Seventy Three Sermons on Several Subjects and Occasions.* Editado por John Clarke. Vol. 2. Dublin: Stearne Brock, 1734.
- . *The Works of Samuel Clark, D. D. Late Rector of St James's Westminster. In Four Volumes. With a Preface Giving Some Account of the Life, Writings, and Character of the Author: By Benjamin, now Lord Bishop of Winchester.* Editado por Benjamin Hoadly. 4 vols. London: John and Paul Knapton, 1738.
- Collier, Jeremy. *The Difference Between the Present and Future State of Our Bodies, Considered in a Sermon.* London: Samuel Smith, 1686.
- . *The Desertion Discuss'd. In a Letter to a Country Gentleman.* s/n, 1689.
- . *A Caution Against Inconsistency. Or, The Connexion Between Praying and Swearing; In Relation to the Civil Powers.* s/n, 1690.
- . *Dr. Sherlock's Case of Allegiance Considered. With Some Remarks Upon His Vindication.* London: s/n, 1691.
- . *A Brief Essay Concerning the Independency of Church-Power.* s/n, 1692.
- . *A Short View of the Immorality and Profaneness of the English Stage: Together with The Sense of Antiquity upon this Argument.* 2.^a ed. London: S. Keble, R. Sare and H. Hindmarsh, 1698.
- . *An Ecclesiastical History of Great Britain, Chiefly of England. From the First Planting of Christianity, to the End of the Reign of King Charles the Second; With a Brief Account of the Affairs of Religion in Ireland.* 2 vols. London: S. Keble, 1708.
- . *A Panegyrick Upon the Maccabees: By St. Gregory Nazianzen: Of Unseasonable Diversions, by Salvian: A Description of the Manners of the Pagan World; A Consolatory Discourse to the Christians of Carthage, Visited by a Mortality; Of the Advantage of Patience; These Three by St. Cyprian. Done Into English by Jeremy Collier, M.A. Together with Two Essays, Viz. Of Discontent and of Gaming, by the Same Hand.* London: G. Strahan, 1716.
- . *Essays Upon Several Moral Subjects. In Two Parts.* 7.^a ed. Vol. 2. 1697. Reimpresión, London: J. Knapton, 1732.
- . *Del spleen y otros ensayos.* Traducido por Andrés Gattinoni. Buenos Aires: Centro de

Investigaciones Filosóficas, 2019.

- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Luís Sánchez, 1611.
- Crooke, Helkiah. *Mikrokosmographia a Description of the Body of Man. Together with the Controuersies Thereto Belonging*. London: William Iaggard, 1615.
- Crouch, Humphrey. *England's Jests Refin'd and Improv'd. Being a Choice Collection of the Merriest Jests, Smartest Repartees, Wittiest Sayings, and most Notable Bulls, yet Extant. With Many New Ones, Never Before Printed. To Which Are Added [...]. The Third Edition, with the Addition of Several Jests, not permitted to be Printed in the former Impressions. Calculated for the Innocent Spending of the Winter Evenings*. London: John Harris, 1693.
- Cudworth, Ralph. *The True Intellectual System of the Universe: The First Part; Wherein, All the Reason and Philosophy of Atheism Is Confuted; and Its Impossibility Demonstrated*. London: Richard Royston, 1678.
- Cummings, Brian, ed. *The Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, and 1662*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Darwin, Charles. *The Expression of Emotions in Man and Animals*. Editado por Francis Darwin. 1872. Reimpresión, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- de la Cruz, San Juan. *Obras de San Juan de la Cruz*. Editado por Silverio de Santa Teresa. Vol. II. Burgos: Tipografía de «El Monte Carmelo», 1929.
- Dee, John. *A True & Faithfull Relation of What Passed for many Yeers Between Dr. John Dee ... and Some Spirits, etc.* Editado por Meric Casaubon. London: D. Maxwell, 1659.
- Defoe, Daniel. *An Essay Upon Projects*. London: Thomas Cockerill, 1697.
- . *The Poor Man's Plea To All the Proclamations, Declarations, Acts of Parliament, &c. Which Have Been, or Shall be Made, or Publish'd, for a Reformation of Manners, and Supressing Immorality in the Nation*. 2.^a ed. London: A. Baldwin, 1698.
- . *Augusta Triumphans: Or, The Way to Make London the Most Flourishing City in the Universe*. London: J. Roberts, 1728.
- . «The True-Born Englishman». En *The Earlier Life and the Chief Earlier Works of Daniel Defoe*, 175-218. 1701. Reimpresión, London: George Routledge & Sons, 1889.
- Desfontaines, Pierre-François Guyot. *Dictionnaire Neologique à L'Usage des Beaux Esprits du Siècle, avec L'Eloge Historique de Pantalon-Phoebus*. 2.^a ed., 1727.
- Diderot, Denis, y Jean le Rond D'Alambert. *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. 28 vols. Paris: Briasson, David, Le Breton et Durand, 1751–1772.
- Donne, John. *The Works of John Donne*. Editado por Henry Alford. Vol. 1. 6 vols. London: John W. Parker, 1839.
- Dryden, John. *An Evening's Love, or, The Mock-Astrologer: Acted at the Theater Royal, by His Majesties Servants*. London: Henry Herringman, 1671.
- . *Dramatic Essays*. London and New York: J.M. Dent & Sons, Ltd. and E.P. Dutton & Co., 1921.
- Du Laurens, André. *Discours de la conservation de la veuë: des maladies mélancoliques des catarrhes, & de la vieillesse*. Paris: Theodore Samson, 1598.
- . *A Discourse on the Preservation of Sight: of Melancholike Diseases; or Rheumes, and of Old Age*. Traducido por Richard Surphlet. London: Ralph Jackson, 1599.
- D'Urfey, Thomas, ed. *Wit and Mirth, Or Pills to Purge Melancholy; Being A Collection of the best Merry Ballads and Songs, Old and New. Fitted to all Humours, having each their proper Tune for either Voice, or Instrument: Most of the Songs being new Set*. 6 vols. London: W.

- Pearson and J. Tonson, 1719.
- Elyot, Thomas. *The Castel of Helth: Corrected and in Some Places Augmented by the Fyrste Authour Therof*. 1534. Reimpresión, London: Thomas Berthelet, 1541.
- Empiricus, Sextus. *Outlines of Scepticism*. Editado por Julia Annas y Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Erasmus de Rotterdam. *Elogio de la locura*. Traducido por Martín Ciordia. Buenos Aires: Colihue, 2013.
- Erasmus, Desiderius. *Opera omnia emendatoria et auctiora*. Vol. IV. Lugduni-Batauorum (Leiden): Petri Vander, 1703.
- Erbery, William. *The Mad Mans Plea: or, A Sober Defence of Captaine Chillintons Church. Shewing the Destruction and Derision Ready to Fall on All the Baptized Churches, not Baptized with Fire, Whose Forms of Religion Shall Bbe Made Ridiculous Among Men, When the Power of Righteousness and Glorious Appearance of God in his People Shall Come to the Nation*. London, 1653.
- Esopo, y Babrio. *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Traducido por P. Bádenas de la Peña y J. López Facal. Madrid: Gredos, 1985.
- Falkner, Richard. Carta a Maurice Johnson. «Morbus Anglicus». Archive of the Spalding Gentlemen's Society, agosto de 1733. Fuente.
- Ficino, Marsilio. *Three Books on Life*. Editado por Carol V. Kaske y John R. Clark. Tempe: Medieval & Renaissance Texts & Studies / Renaissance Society of America, 1989.
- Finch, Anne. *Miscellany Poems, on Several Occasions. Written by a Lady*. London: J.B., 1713.
- Fontenelle, Bernard de. «Digression sur les anciens et les modernes». En *Poésies pastorales, avec un Traité sur la nature de l'églogue, et une digression sur les anciens et les modernes.*, 3.^a ed., 201-42. 1688. Reimpresión, Paris: M. Brunet, 1708.
- . *Poésies pastorales, avec un Traité sur la nature de l'églogue, et une digression sur les anciens et les modernes*. 3.^a ed. 1688. Reimpresión, Paris: M. Brunet, 1708.
- Freind, John. *Comentarii Novem de Febris ad Hippocratis de Morbis Popularibus*. Amsterdam: Jansonio Waesbergios, 1717.
- Galen. *On the Natural Faculties*. Traducido por Arthur John Borck. Loeb Classical Library LCL71. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952.
- Galeno. *Opera Omnia*. Editado por Karl Gottlob Kühn. Vol. XIX. Leipzig: C. Knobloch, 1821.
- . *Sobre la localización de las enfermedades (De Locis Affectis)*. Traducido por Salud Andrés Aparicio. Madrid: Gredos, 1997.
- García Bazán, Francisco, ed. *Oráculos Caldeos*. Madrid: Gredos, 1991.
- Giffard, Martha. *The Life and Character of Sir William Temple, Bart*. London: B. Motte, 1728.
- Gildon, Charles, ed. *A New Miscellany of Original Poems, on Several Occasions*. London: Peter Buck and George Strahan, 1701.
- Giral Delpino, Joseph. *Diccionario, Español è Inglés, è Inglés y Español*. 2 vols. London: A. Millar, J. Nourse y P. Vaillant, 1763.
- Gower, John. *Confessio Amantis*. Editado por Reinhold Pauli. Vol. 3. 1390. Reimpresión, London: Bell and Daldy, 1857.
- Gray, Thomas. Carta a Richard West. Editado por Alexander Huber, 22 de agosto de 1737. <http://www.thomasgray.org/cgi-bin/display.cgi?text=tgal0043>.
- Green, Matthew. *The Spleen. An Epistle. Inscribed to his particular Friend Mr. C. J.* 2.^a ed. London: A. Dodd, 1737.

- Hakewill, George. *An Apologie Or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*. London: W. Turner, 1635.
- Hall, Joseph. *Resolutions and Decisions of Divers Practicall Cases of Conscience in Continuall Use Amongst Men: Very Mecessary for Their Information and Direction*. London: Humphrey Mosley, Abel Roper and Iohn Sweeting, 1649.
- Harvey, Gideon. *Morbus Anglicus: Or, The Anatomy of Consumptions. [...] To Which Are Added Some Brief Discourses of Melancholy, Madness, and Distraction Ocassioned By Love. Together With Certain New Ramarques Touching the Scurvy and Ulcers of the Lungs*. London: Nathaniel Brooke, 1666.
- . *Morbus Anglicus, Or A Theoretick and Practical Discourse of Consumptions, and Hypochondriack Melancholy*. London: William Thackeray, 1672.
- . *Morbus Anglicus: Or, The Anatomy of Consumptions. [...] To Which Are Added Some Brief Discourses of Melancholy, Madness, and Distraction Ocassioned By Love. Together With Certain New Ramarques Touching the Scurvy and Ulcers of the Lungs*. 2.^a ed. London: Nathaniel Brooke, 1672.
- Hickman, Henry. *Historia Quinq-Articularis Exarticulata; or, Animadversions on Doctor Heylin's Quin-Quarticular History*. 2.^a ed. London: Robert Boulter, 1674.
- Higden, Ranulf. *Polychronicon Ranulphi Higden Monachi Cestrensis*. Editado por William Caxton. Traducido por John Trevisa. Vol. 1. London: Longman & Co., 1865.
- Highmore, Nathaniel. *De Hysterica et Hypochondriaca Passione, Responsio Epistolaris Ad Doctorem Willis*. London: Robert Clavel, 1670.
- Hippocrate. *Oeuvres complètes*. Traducido por Émile Littré. Vol. 9. Paris: J.-B. Baillière, 1861.
- Hippocrates. *Hippocrates*. Traducido por W. H. S. Jones. Vol. I Ancient Medicine. Airs, Waters, Places. Epicemics I and III. The Oath. Loeb Classical Library L147. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- . *Hippocrates*. Traducido por W. H. S. Jones. Vol. IV: Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe. Loeb Classical Library L150. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.
- . *Pseudepigraphic Writings*. Editado por Wesley D. Smith. Leiden: Brill, 1990.
- . *Hippocrates*. Traducido por Wesley D. Smith. Vol. VII (Epidemics). Loeb Classical Library L477. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Editado por J. C. A. Gaskin. 1651. Reimpresión, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Hofmann, Johann Jakob. *Lexicon Universale Historico-Geographico-Chronologico-Poetico-Philologicum: Continens Historiam Omnis Aevi, Geographiam omnium Locorum, Genealogiam principum Familiarum*. Vol. 2 y 3. Basel: Johann Herman Widerhold, 1683.
- Honeybone, Diana, y Michael Honeybone, eds. *The Correspondence of the Spalding Gentlemen's Society, 1710-1761*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2010.
- , eds. *The Correspondence of William Stukeley and Maurice Johnson, 1714-1754*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2014.
- Hoogstraten, Samuel van. *Inleyding tot de hooge schoole der schilderkonst: anders de zichtbaere werelt*. Rotterdam: Fransois van Hoogstraeten, 1678.
- Horace. *Satires, Epistles and Ars Poetica*. Traducido por H. Rushton Fairclough. Loeb Classical Library. London and Cambridge, MA: William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, 1942.
- Huarte de San Juan, Juan. *Examen de Ingenios para las Ciencias*. Medina del Campo: Christoval

- Lasso y Francisco García, 1603.
- Hume, David. «David Hume a [¿George Cheyne?]», marzo de 1734. Electronic Enlightenment, Fuente. [http://www.e-enlightenment.com /item/humedaOU0010012_1key001cor/](http://www.e-enlightenment.com/item/humedaOU0010012_1key001cor/).
- Isidoro de Sevilla. *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originvm libri XX*. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- Johnson, Samuel. *A Dictionary of the English Language, In Which The Words Are Deduced from Their Originals, and Illustrated in Their Different Significations from Examples from the Best Writers. To Which Are Prefixed, A History of the Language, and An English Grammar*. 2 vols. London: J. and P. Knapton et al, 1755.
- . *A Dictionary of the English Language, In Which The Words Are Deduced from Their Originals, and Illustrated in Their Different Significations from Examples from the Best Writers. To Which Are Prefixed, A History of the Language, and An English Grammar*. 4.^a ed. 2 vols. London: W. Strahan et al, 1773.
- . «Blackmore». En *Lives of the English Poets*, 235-56. 1781. Reimpresión, Oxford: Clarendon Press, 1905.
- Jonson, Ben. *Every Man In His Humour*. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- Jorden, Edward. *A Brieffe Discourse of a Disease Called the Suffocation of the Mother*. London: John Windet, 1603.
- Joubert, Laurent. *Traité du ris contenant son essance, ses causes et mervelheus effais, curieusemant recherchés, raisonés & observés*. Paris: Nicolas Chesneau, 1579.
- . *Treatise On Laughter*. Editado por Rocher, Gregory de. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1980.
- . *Tratado de la Risa*. Traducido por Julio Mateo Ballorca. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatria, 2002.
- Keill, James. *An Account of Animal Secretion, the Quantity of Blood in the Humane Body, and Muscular Motion*. London: George Strahan, 1708.
- . *Essays on Several Parts of the Animal Oeconomy*. London: George Strahan, 1717.
- Kempis, Thomas à. *The Christian's Pattern: Or, a Treatise of the Imitation of Jesus Christ. In Four Books. Written Originally in Latin by Thomas à Kempis. Now Render'd into English. To Which Are Added, Meditations and Prayers, for Sick Persons*. Traducido por George Stanhope. London: M. Gillyflower, 1698.
- Ken, Thomas. *A Manual of Prayers for the Use of the Scholars of Winchester College. And All Other Devout Christians. To Which Is Added Three Hymns for Morning, Evening, and Midnight*. London: Charles Brome, 1697.
- K[ersey], J[ohn]. *A New English Dictionary, Or A Compleat Collection of the Most Proper and Significant Words, Commonly Used in the Language; With a Short and Clear Exposition of Difficult Words and Terms of Art*. London: Heney Bonwicke and Robert Knaplock, 1702.
- Killigrew, William. *Three Playes Written by Sir William Killigrew, Vice-Chamberlain to Her Majesty the Queen Consort, 1664, viz. Selindra, Pandora, Ormasdes*. London: John Playfere and Thomas Horsman, 1665.
- La Fontaine, Jean. *Fables*. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie., 1868.
- Law, William. *A Practical Treatise Upon Christian Perfection*. London: William and John Innys, 1726.
- . *A Serious Call to a Devout and Holy Life. Adapted to the State and Condition of All Orders of Christians*. London: William Innys, 1729.
- . «An Earnest and Serious Answer to Dr. Trapp's Discourse of the Folly, Sin, and Danger, of

- Being Righteous-Overmuch». En *The Works of the Reverend William Law*, Vol. VI. London: J. Richardson, 1762.
- Le Blanc, Jean-Bernard. *Lettres d'un François*. Vol. I. La Haye: Jean Neaulme, 1745.
- Leibniz, Gottfried W., y Samuel Clarke. *Correspondence*. Editado por Roger Ariew. Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing, 2000.
- Lemnius, Levinus. *The Touchstone of Complexions Generallye Appliable, Expedient and Profitable for All Such, as Ne Desirous & Carefull of their Bodylye Health*. Traducido por Thomas Newton. London: Thomas Marsh, 1576.
- Lucian. «The Passing of Peregrinus». En *Lucian*, traducido por A. M. Harmon, 5:1-51. London and Cambridge, MA: William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, 1962.
- Luther, Marten. *The Chiefe and Pryncypall Articles of the Christen Faythe to Holde Againste the Pope, and al Papistes, and the Gates of Hell, with Other Thre Very Profitable and Necessary Bokes the Names or Tyttels, whereof are Conteyne in the Leafe Next Followynge*. London: Walter Lynne, 1548.
- Luther, Martin. *Die Hauptartikel dess Christlichen Glaubens: Wider den Papst, und der Hellen Pfort[e]n zuerhalten. Sampt andern Dreyen seer nutzlichen Büchlin*. Augsburg: Kriegstein, 1544.
- . *The Table Talk of Martin Luther*. Traducido por William Hazlitt. London: H. G. Bohn, 1857.
- . «Die Smalkaldichen Artikel». En *Concordia Triglotta. Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, editado por Friedrich Bente, 453-528. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921.
- . *Luther: Letters of Spiritual Counsel*. Traducido por T. G. Tappert. Vancouver: Regent College Publishing, 2003.
- Mandeville, Bernard de. *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions, vulgarly call'd the Hypo in Men and Vapours in Women*. London: D. Leach, 1711.
- . *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases. In three dialogues*. 2.^a ed. London: J. Tonson, 1730.
- . *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases (1730)*. Editado por Sylvie Kleiman-Lafon. Cham: Springer, 2017.
- Mannyng, Robert. *Robert of Brunne's «Handlyng Synne»*. Editado por Frederick J. Furnivall. 1303. Reimpresión, London: K. Paul, Trench, Trübner & co., ltd., 1901.
- Marcus Antoninus. *The Emperor Marcus Antoninus, His Conversation with Himself. Together with the Preliminary Discourse of the Learned Gataker, As Also The Emperor's Life, Written by Monsieur D'ncier, and Supported by the Authorities Collected by Dr. Stanhope. To Which is Added the Mythological Picture of Cebes the Theban, &c*. Traducido por Jeremy Collier. 2.^a ed. 1701. Reimpresión, London: Richard Sare, 1708.
- Martin, Benjamin. *Lingua Britannica Reformata: Or, A New English Dictionary*. London: J. Hodges et al, 1749.
- Martini, Matthias. *Lexicon Philologicum, Praecipue Etymologicum et Sacrum*. Frankfurt am Main: Thomas Matthias Götzens, 1655.
- Mead, Richard. *Monita et praecepta medica*. London: John Brindley, 1751.
- . *Medical Precepts and Cautions*. Traducido por Thomas Stack. 2.^a ed. 1751. Reimpresión, London: John Brindley, 1755.
- Mercier, Louis-Sébastien. *Néologie, ou Vocabulaire de Mots Nouveaux, A Renouveler, ou Pris dans des Acceptions Nouvelles*. 2 vols. Paris: Moussard et Maradan, 1801.

- Midriff, John. *Observations on the Spleen and Vapours: Containing Remarkable Cases of Persons of Both Sexes and all Ranks, from the aspiring Director to the humble Bubbler; who have been miserably afflicted with those melancholy Disorders since the Fall of the South-Sea, and other publick Stocks; with the proper Method taken for their Recovery, according to the new and uncommon Circumstances of each Case.* London: J. Roberts, 1721.
- Milton, John. *Complete Shorter Poems*, editado por John Carey, 2.^a ed.. Edinburgh: Pearson, 2007.
- Molière. «The Hypochondriack, A Comedy». En *Select Comedies of Mr. De Moliere. In French and English*, Vol. VIII. London: John Watts, 1732.
- . «The Hypochondriack». En *The Works of Moliere, French and English*, X:214-371. London: D. Browne and A. Millar, 1755.
- Moll, Herman. *A New Description of England and Wales, With Adjacent Islands. Wherein are Contained, Diverse Useful Observations and Discoveries In Respect to Natural History, Antiquities, Customs, Honours, Privileges, &c.* London: H. Moll, T. Bowles, C. Rivington and J. Bowles, 1724.
- Montfaucon, Bernard de. *Supplément au livre de L'Antiquité expliquée et représentée en figures.* Vol. 3. Paris: F. Delaulne, 1724.
- Moore, John. *Of Religious Melancholy. A Sermon Preached before the Queen at White-Hall, March the VIth 1691/2.* 6.^a ed. 1692. Reimpresión, London: William Rogers, 1706.
- More, Henry. «Enthusiasmus Triumphatus; or A Brief Discourse of The Nature, Causes, Kinds, and Cure of Enthusiasm». En *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr. Henry More.* 1656. Reimpresión, London: James Flesher, 1662.
- More, Thomas. *The Utopia.* Oxford: Clarendon Press, 1845.
- Moreri, Lewis. *The Great Historical, Geographical, Genealogical and Poetical Dictionary; Being A Curious Miscellany of Sacred and Prophane History.* Traducido por Jeremy Collier. London: Henry Rhodes, Luke Meredith, John Harris and Thomas Newborough, 1694.
- . *The Great Historical, Geographical, Genealogical and Poetical Dictionary; Being A Curious Miscellany of Sacred and Prophane History.* Traducido por Jeremy Collier. 2.^a ed. 2 vols. London: Henry Rhodes, Thomas Newborough, and Elizabeth Harris, 1701.
- Moréri, Louis. *Le Grand Dictionnaire Historique, ou Le Mélange Curieux de l'Histoire Sacrée et Profane.* 10 vols. Paris: Libraires Associés, 1759.
- Muralt, Béat de. *Lettres sur les Anglais et les Français.* Editado por Eugène Ritter. 1725. Reimpresión, Berne: Steiger & Cie, 1897.
- Naudé, Gabriel. *Syntagma de studio militari.* Roma: Giacomo Facciotti, 1637.
- Newton, Isaac. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.* 2.^a ed. Cambridge, 1713.
- . *Opticks: Or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light.* 2.^a ed. 1717. Reimpresión, London: W. and J. Innys, 1718.
- . «De natura acidorum». *The Newton Project*, febrero de 2013. <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/diplomatic/NATP00284>.
- Osborne, Dorothy. *Letters From Dorothy Osborne To Sir William Temple, 1652-1654.* Editado por Edward Abbott Parry. London: J. M. Dent & Sons, 1890.
- Palomeque, José Cascajares y. *Carta morlaquiiana con el elogio funebre del autor del Anti-Eustaquio.* Málaga: Carreras, 1798.
- Paré, Ambroise. *Deux Livres de Chirurgie, de La Génération de l'homme, & Manière d'extraire Les Enfants Hors Du Ventre de La Mère, Ensemble Ce Qu'il Faut Faire Pour La Faire Mieux, & plus Tost Accoucher, Avec La Cure de Plusieurs Maladies Qui Luy Peuvent Survenir.* Paris: André Wechel, 1573.

- . *Les Oeuvres d'Ambroise Paré*. Paris: N. Buon, 1628.
- Paterson, Samuel. *A Catalogue of the Genuine Library of Books, In Print and Manuscript, and Collection of Prints and Drawings of the late Revd. and Learned William Stukeley, M. D.* London, 1766.
- Peacham, Henry. *The Gentlemans Exercise, or, An Exquisite Practise*. 1612. Reimpresión, London: Francis Constable, 1634.
- Percevale, Richard. *Bibliotheca Hispanica. Containing a Grammar; With a Dictionarie in Spanish, English, and Latine; Gathered Out of Diuers Good Authors: Very Profitable fot the Studios of the Spanish Toong*. London: Richard Watkins, 1591.
- Percevale, Richard, y John Minsheu. *A Dictionary in Spanish and English*. London: Edward Blount, 1623.
- Percy, Thomas. *Reliques of Ancient English Poetry: Consisting of Old Heroic Ballads, Songs and Other Pieces of Our Earlier Poets*. Vol. II. London: J. Dodsley, 1765.
- Perkins, William. *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*. 1602. Reimpresión, London: Thomas Pirrepoint, 1651.
- Petrarca, Francesco. *Epistolae de rebus familiaribus et variae*. Editado por Giuseppe Fracassetti. Vol. 1. Florentia: Typis Felicis le Monnier, 1859.
- . «Secretum». En *Obras I. Prosa*. Madrid: Alfaguara, 1978.
- Phillips, Edward. *The New World of English Words: Or, a General Dictionary: Containing the Interpretations of Such Hard Words as Are Derived from Other Languages*. London: E. Tyler, 1658.
- Pineda, Pedro. *Nuevo Diccionario, Español e Inglés e Inglés y Español. Que Contiene la Etimología, de la Propria, y Metaphorica Significación de las Palabras, Términos de Artes y Ciencias, Nombres de Hombres, Familias, Lugares, y de las Principales Plantas, Tanto en España, como en las Indias-Occidentales. Junto con las Palabras Arabigas y Moriscas Recibidas en la Lengua Española*. London: F. Gyles et al, 1740.
- Pinel, Philippe. «Mélancolie (Médecine clinique)». En *Encyclopédie Méthodique, Ou Par Ordre De Matieres: Par Une Société De Gens De Lettres, De Savants Et D'Artistes*, IX, Médecine:589-600. Paris: Mme. Agasse, 1816.
- Pitcairn, Archibald. *Oratio, Quâ Ostenditur Medicinam Ab Omni Philosophorum Sectâ Esse Liberam*. Leiden: Abraham Elzevier, 1692.
- . *Elementa medicinae physico-mathematica, libris duobus: quorum prior theoriam, posterior praxim exhibet: in medicinae studiosorum gratiam delineata*. London: William Innys, 1717.
- . *The Philosophical and Mathematical Elements of Physick: In Two Books, the First Containing the Theory, the Second the Practice: Compos'd for the Use of All Who Study the Art of Medicine*. London: Andrew Bell and John Osborn, 1718.
- . *The Whole Works of Dr. Archibald Pitcairn*. Traducido por John Theophilus Desaguliers y George Sewell. 2.^a ed. 1715. Reimpresión, E. Curll, 1727.
- Plato. *Theaetetus, Sophist*. London - New York: William Heinemann Ltd. and G. P. Putnam's Sons, 1921.
- . «Timaeus». En *Timaeus and Critias*, editado por Andrew Gregory, traducido por Robin Waterfield, 1-99. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Platón. *Fedro*. Madrid: Akal, 2010.
- Pliny. *Natural History*. Traducido por Harris Rackham. Vol. 3. Loeb Classical Library. London: W. Heinemann, 1967.

- Plutarch. *The Philosophie, Commonlie Called, the Morals Written by the Learned Philosopher Plutarch of Chæronea*. Traducido por Philemond Holland. London: Arnold Hatfield, 1603.
- . *Moralia*. Traducido por Frank Cole Babbitt. Vol. V. Loeb Classical Library, LCL 306. 1936. Reimpresión, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- Pope, Alexander. *The Major Works*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Pope, Alexander, y Jonathan Swift. *Mr. Pope's Literary Correspondence with Miscellanies written by Jonathan Swift*. Vol. III. London: Edmund Curll, 1735.
- Prince, Laurence. *A New Dialogue Between Dick of Kent, and Wat the Welch-man. Filled up with Many Pretty Conceits, Written and Printed on Purpose to Make Folks Merry in Time of Sadnesse*. London: John Andrews, 1654.
- Pseudo Aristotle. *The Problems of Aristotle: With Other Philosophers and Physicians. Wherin Are Contained Divers Questions with Their Answers, Touching the Estate of Mans Body*. London: Richard Chiswell, M. Wotton and G. Conyers, 1689.
- Puff-in dorst, Don Fart in hando. *The Benefit of Farting Explaind or, the Fundament-all Cause of the Distempers Incident to the Fair Sex Inquir'd Into: Proving à posteriori most of the Disorders in tail'd on 'em are Owing to Flatulences not Seasonably Vented*. London: A. Moore, 1722.
- Purcell, John. *A Treatise of Vapours, or Hysterick Fits, Containing an Analytical Proof of Its Causes, Mechanical Explanation of All Its Symptoms and Accidents, according to the newest and most Rational Principles*. London: N. Cox, 1702.
- . *A Treatise of the Cholick: Containing Analytical Proofs of Its Many Causes, and Mechanical Explanations of Its Several Symptoms and Accidents*. London: W. Lewis, 1714.
- Quincy, John. *Pharmacopoeia Officinalis Extemporanea: Or, a Compleat English Dispensatory, in Four Parts*. London: A. Bell y T. Vornam, 1718.
- . *Lexicon Physico-Medicum: Or, a New Physical Dictionary, Explaining the Difficult Terms Used in the Several Branches of the Profession, and in Such Parts of Philosophy as Are Introductory Thereunto*. London: Andrew Bell, William Taylor and John Osborn, 1719.
- Rabelais, François. *Gargantua et Pantagruel*. Editado por Henri Clouzot. Vol. 1. Paris: Bibliothèque Larousse, 1913.
- . *Gargantúa*. Traducido por Alicia Yllera. Madrid: Cátedra, 2006.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana: En que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*. 6 vols. Madrid: Francisco del Hierro, 1726–1739.
- Renou, Jean de. *A Medicinal Dispensatory: Containing the Whole Body of Physick: Discovering the Natures, Properties, and Vertues of Vegetables, Minerals, & Animals: The Manner of Compounding Medicaments, and the Way to Administer Them*. Traducido por Richard Tomlinson. London: Henry Fletcher, 1657.
- Robinson, Nicholas. *A New System of the Spleen, Vapours & Hypochondriack Melancholy, Wherein all the Decays of the Nerves, and Lownesses of the Spirits are mechanically Accounted for*. London: A. Bettesworth, 1729.
- . «Of The Hypp». *Gentleman's Magazine*, noviembre de 1732. Fuente.
- Rowlands, Samuel. *Democritus, or Doctor Merry-man. His Medicines, against Melancholy humours*. London: John Deane, 1607.
- Salmon, N. *The History and Antiquities of Essex*. London: J. Cooke, 1740.
- Sanderson, Robert. *Eight Cases of Conscience: Occasionally Determined by the Late Father in*

- God, Robert Sanderson, Lord Bishop of Lincoln.* London: Henry Brome, 1674.
- Scaliger, Joseph Juste. *Poemata omnia.* Berlin: J. Bath, 1864.
- Seneca. «De Ira». En *Moral Essays*, traducido por John W. Basore, 1:106-355. London and New York: William Heinemann Ltd. and G. P. Putnam's Sons, 1928.
- . *De tranquillitate animi. Über die Ausgeglichenheit der Seele.* Traducido por Heinz Gunermann. Stuttgart: Philip Reclam, 1984.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper 3rd Earl of. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.* Editado por John M. Robertson. Vol. 1. London: Grant Richards, 1900.
- Shakespeare, William. *The Most Excellent and Lamentable Tragedie, of Romeo and Iuliet.* Quarto 2. London: Cuthbert Burby, 1599.
- . *The First Edition of the Tragedy of Hamlet.* 1603. Reimpresión, London: William Nicol, 1825.
- . *As You Like It.* Editado por Louis B. Wright y Virginia A. Lamar. New York: Washington Square Press, 1964.
- . *Twelfth Night.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- . *The Merchant of Venice.* Editado por Burton Raffel. New Haven and London: Yale University Press, 2006.
- . *King Lear.* Editado por Burton Raffel. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Sharp, John. *A Discourse Concerning Conscience; Wherein An Account is Given of the Nature, and Rule, and Obligation of It. And the Case of Those Who Separate from the Comunion of the Church of England as by Law Established, Upon this Pretence, that it is Against their Conscience to Joyn It, is Stated and Discussed.* London: Walter Kettilby, 1684.
- . *A Discourse of Conscience. Concerning a Doubting Conscience.* London: Walter Kettilby, 1685.
- . *Ten Sermons Formerly Preach'd on Several Occasions, with Two Discourses of Conscience.* 2.^a ed. London: Walter Kettilby, 1691.
- . *A Sermon About the Government of the Thoughts, Preach'd Before the King & Queen, at White-Hall, the 4th of March, being the 2d Sunday of Lent, in 1693/4.* London: Walter Kettilby, 1694.
- . *Fifteen Sermons Preach'd on Several Occasions.* London: Walter Kettilby, 1700.
- . *The Government of the Thoughts: A Sermon Preach'd Before the King and Queen, at White-Hall. The 4th of March, being the 2d Sunday of Lent, 1693/4. By the Most Reverend Father in God John, Lord Arch-Bishop of York.* London: Henry Hills, 1705.
- . *Sixteen Casuistical Sermons Preached on Several Occasions.* London: Walter Kettilby, 1716.
- . *The Theological Works of John Sharp, D. D. Late Archbishop of York.* 5 vols. Oxford: Oxford University Press, 1829.
- Sidney, Philip. *The Countesse of Pembrokes Arcadia.* London: William Ponsonbie, 1590.
- Smellie, William. *Encyclopaedia Britannica; Or, A Dictionary of the Arts and Sciences, Compiled Upon a New Plan. In Which the Different Sciences and Arts Are Digested into Distinct Treatises or Systems; And the Various Technical Terms, &c. Are Explained as They Occur in the Order of the Alphabet.* 3 vols. Edinburgh: A. Bell and C. Macfarquhar, 1771.
- Spenser, Edmund. *The Shepherdes Calendar.* Editado por H. Oskar (Heinrich Oskar) Sommer. 1579. Reimpresión, London: John C. Nimmo, 1890.
- Sprengell, Conrad Joachim. *Aphorisms of Hippocrates: And the Sentences of Celsus; with Explanations and References to the Most Considerable Writers in Physick and Philosophy,*

- Both Ancient and Modern*. London: R. Bonwick et al, 1708.
- Steele, Richard. *The Guardian*. 6.^a ed. Vol. 1. London: J. Tonson, 1734.
- Steele, Robert, y T. Henderson, eds. *Three Prose Versions of the Secreta Secretorum*. London: K. Paul, Trench, Trübner & co., 1898.
- Sterne, Laurence. *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*. Editado por Ian Campbell Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Stevens, John. *A New Spanish and English Dictionary: Collected from the Spanish Authors, Both Ancient and Modern. To Which is Added, A Copious English and Spanish Dictionary. Likewise a Spanish Grammaer, more Complete and Easy than Any Hitherto Extant*. London: George Sawbridge, 1706.
- . *A New Dictionary, Spanish and English, and English and Spanish. Much More Copious than Any Other Hitherto Extant*. London: J. Darby et al, 1726.
- Stubbe, Henry. *The Indian Nectar; or, A Discourse Concerning Chocolata, the Nature of Cacao-Nut and the Other Ingredients of that Composition is Examined and Stated According to the Judgment and Experience of the Indian and Spanish Writers Who Lived in the Indies, and others; with Sundry Additional Observations made in England: The Ways of Compounding and Preparing Chocolata are Enquired Into; its Effects as to its Alimental and Venereal Quality as Well as Medicinal (especially in Hypochondriacal Melancholy) are Fully Debated: Together with a Spagyric Analysis of the Cacao-Nut, Performed by that Excellent Chymist Monsieur le Febure, chymist to His Majesty*. London: Andrew Crook, 1662.
- Stukeley, William. «The Creation. Music of the Spheres. K[ing] S[olomon's] Temple. Micro- and Macrocosm Compared, &c.» Freemason's Hall Archive, 1734 de 1717. MS 1130 STU fol., Fuente.
- . *Of the Spleen. Its Description and History, Uses and Diseases, Particularly the Vapors, with their Remedy. Being a Lecture read at the Royal College of Physicians, London, 1722. To which is Added Some Anatomical Observations in the Dissection of an Elephant*. London: impreso para el autor, 1723.
- . *The Family Memoirs of the Rev. William Stukeley, M.D., and the Antiquarian and Other Correspondence of William Stukeley, Roger & Samuel Gale*. Editado por William Collings Lukis. 3 vols. London: Surtees Society, 1882-1887.
- Swift, Jonathan. *A Tale of a Tub. Written for the Universal Improvement of Mankind. To Which Is Added An Account of a Battel Between the Ancient and Modern Books in St. James's Library*. London: John Nutt, 1704.
- . *A Proposal for Correcting, Improving and Ascertaining the English Tongue: In a Letter to the Most Honourable Robert, Earl of Oxford and Mortimer, Lord High Treasurer of Great Britain*. 2.^a ed. London: Benjamin Tooke, 1712.
- . *The Journal to Stella*. Editado por George Atherton Aitken. London: Methuen, 1901.
- . *The Correspondence Of Jonathan Swift, D. D.* Editado por Francis Elrington Ball. 3 vols. London: G. Bell and Sons, 1911-1912.
- . *Gulliver's Travels*. Editado por Claude Julien Rawson y Ian Higgins. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- . *The Benefit of Farting*. Richmond: Oneworld Classics, 2007.
- . *Major Works*, editado por Angus Ross y David Woolley. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . *El Beneficio de las Ventosidades*. Madrid: Sexto Piso, 2009.

- Sydenham, Thomas. *Dissertatio Epistolaris Ad Spectatissimum Doctissimumq; Virum Guglielmum Cole, M. D. de Observationibus Nuperis circa Curationem Variolarum Confluentium Nec Non de Affectione Hysterica*. London: Walter Kettlby, 1682.
- Sylvester, Joshua. *The Complete Works of Joshuah Sylvester*. Vol. 1. 2 vols. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1880.
- Taylor, Jeremy. *The Rule and Exercises of Holy Living. In Which are Described the Means and Instruments of Obtaining Every Vertue, and the Remedies Against Every Vice, and Considerations Serving to the Resisting All Temptations. Together with Prayers Containing the Whole Duty of a Christian, and the Parts of Devotion Fitted to All Occasions, and Furnish'd for All Necessities*. London: Francis Ash, 1650.
- . *Ductor Dubitantium, or, The Rule of Conscience in All Her Generall Measures: Serving as a Great Instrument for the Determination of Cases of Conscience*. 4 vols. London: Richard Royston, 1660.
- Taylor, John. *Mad Fashions, Od Fashions, All Out Fashions, or, The Emblems of these Distracted Times*. London: Thomas Banks, 1642.
- Temple, William. *Observations Upon the United Provinces of the Netherlands*. 1672. Reimpresión, London: J. Tonson, 1705.
- . «Upon the Gardens of Epicurus; or, Of Gardening in the Year 1685». En *The Works of Sir William Temple, Bart.*, Vol. 1. London: A. Churchill, 1720.
- . *The Works of Sir William Temple, Bart.*, Vol. 3. 1690. Reimpresión, London: J. Brotherton, 1770.
- Thompson, Edward Maud, ed. *Correspondence of the Family of Hatton*. Westminster: Camden Society. Nichols and Sons, 1878.
- Tillotson, John, y John Sharp. *Two Discourses. The First, Of Evil-Speaking: By His Grace, John, Late Lord Archbishop of Canteurby. The Second, Of the Government of the Thoughts: By His Grace, John, Lord Archbishop of York. Both Preach'd Before Their Majesties, 1694*. London: Walter Kettlby, Brabazon Aylmer and William Rogers, 1698.
- Tipp, John. *The Names and Descriptions of the Proprietors of Unclaimed Dividends on the Publick Funds, Transferable at the South-Sea House, Which Became Due Before the 31st December, 1780, and Remained Unpaid the 31st December, 1790*. London: Hughes and Walsh, H. D. Symonds, Williame Deane, J. Blackbourn and John Edwards, 1791.
- Vaughan, Thomas. *Anthroposophia Theomagica, or, A Discourse of the Nature of Man and His State After Death: Grounded on His Creator's Proto-Chimistry and Verifi'd by a Practicall Examination of Principles in the Great World*. London: H. Blunden, 1650.
- Vega, Cristobal de. *Liber de arte medendi*. Lyon: Guillaume Rouillé, 1564.
- Walkington, Thomas. *The Optick Glasse of Humors; or The Touchstone of a Golden Temperature, or the Philosophers Stone to Make a Golden Temper: wherein the Foure Complexions Sanguine, Cholericke, Phligmaticke, Melancholicke are Succinctly Painted Forth and Their Externall Intimates Laid Open to the Purblind Eye of Ignorance it Selfe, by Which Euery One May Iudge, of What Complexion He Is, and Answerably Learne What is Most Sutable to his Nature*. London: Martin Clerke, 1607.
- Ward, Ned. *All Men Mad: Or, England a Great Bedlam*. London, 1704.
- Webster, John. *The Duchess of Malfi*. Editado por Charles Edwyn Vaughan. London: J. M. Dent and co., 1896.
- Wesley, John. *Primitive Physick: or, An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*. London: Thomas Tyre, 1747.
- . *Primitive Physick: or, An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*. Bristol: John

- Grabham, 1759.
- . *A Concise History of England. From the Earliest Times, to the Death of George II.* Vol. IV. 4 vols. London: R. Hawes, 1776.
- . «Thoughts on Nervous Disorders; Particularly that which is usually termed Lowness of Spirits». En *The Works of Rev. John Wesley*, XV:380-86. Londres: Conference-Office, 1812.
- . *The Journal of the Rev. John Wesley.* 4 vols. London: J. Dent, 1906-1907.
- . *Wesley's Standard Sermons.* Vol. II. Nashville: Publishing House M. E. Church, 1920.
- . *Primitive Physic: or, An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases.* 14th ed. William Pine, 1770. Reimpresión, Bristol: New Rooms, 2013.
- Wesley, Susanna. *Susanna Wesley: The Complete Writings.* Editado por Charles Wallace Jr. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Whiston, William. *Historical Memoirs of the Life of Dr. Samuel Clarke. Being a Supplement to Dr. Sykes's and Bishop Hoadley's Accounts. Including Certain Memoirs of Several of Dr. Clarke's Friends.* London: Fletcher Gyles and J. Roberts, 1730.
- William. *The Romance of William of Palerne.* Editado por Walter W. Skeat. 1350. Reimpresión, London: K. Paul, Trench, Trübner & co., 1898.
- Willis, Thomas. *Affectionum quae dicuntur hystericae & hypochondriacae pathologia spasmodica vindicata: contra responsionem epistolarem Nathanael Highmori, M.D. Cui accesserunt exercitationes medico-physicae duae, 1. De sanguinis accensione. 2. De motu musculari.* London: Jacob Allestry, 1670.
- . *De anima brutorum Quae Homini Vitalis ac Sensitiva est, Exercitationes Duae. Prior Physiologica Ejusdem Naturam, Partes, Potentias & Affectiones tradit: Altera Pathologica Morbos qui ispanam, & sedem ejus Primariam, Nempe Cerebrum & Nervosum Genus afficiunt, explicat, eorumque Therapeias instituit.* London: William Wells & Robert Scott, 1672.
- . *Two Discourses Concerning the Soul of Brutes, Which is that of the Vital and Sensitive of Man. The First Physiological, Shewing the Nature, Parts, Powers, and Affections of the Same. The Other is Pathological, which Unfolds the Diseases which Affect It and its Primary Seat; to wit, the Brain and Nervous Stock, and Treats of their Cures: With Copper Cuts.* Traducido por Samuel Pordage. London: Thomas Dring, Charles Harper and John Leigh, 1683.
- . *An Essay of the Pathology of the Brain and Nervous Stock In Which Convulsive Diseases are Treated Of.* Traducido por Samuel Pordage. London: Thomas Dring, Charles Harper and John Leigh, 1684.
- . *Dr. Willis's Practice of Physick, Being the Whole Works of that Renowned and Famous Physician.* London: Thomas Dring, Charles Harper and John Leigh, 1684.
- Winny, James, ed. *Three Elizabethan Plays: Edward III, Mucedorus, Midas.* Chatto and Windus: London, 1959.
- Woodall, John. *The Surgions Mate, or, A Treatise Discovering Faithfully and Plainely the Due Contents of the Surgions Chest, &c.* London: Laurence Lisel, 1617.
- Woodward, John. *The State of Physick: And of Diseases; with an Inquiry into the Causes of the Late Increase of Them: But More Particularly of the Small-Pox.* London: T. Horne and R. Wilkin, 1718.
- Wotton, William. *Reflections Upon Ancient and Modern Learning.* London: P. Buck, 1694.

Fuentes secundarias

- Abou-Aly, Amal Mohamed Abdullah. «The Medical Writings of Rufus of Ephesus.» PhD thesis, University College, University of London, 1992.
- Académie des sciences. «Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie», 2017. <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>.
- Addleshaw, George William Outram. *The High Church Tradition: A Study in the Liturgical Thought of the Seventeenth Century*. London: Faber & Faber, 1941.
- Aitkin, G. A. «Ward, Edward (1667–1731)». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004. <https://doi.org/10.1093/odnb/9780192683120.013.28682>.
- Albá, Montserrat Parra. «En torno a la lengua de la Revolución: el “Nuevo Vocabulario Filosófico-Democrático” del padre Thjulén». En *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*, 21-28. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1989.
- Aldersey-Williams, Hugh. *In Search of Sir Thomas Browne. The Life and Afterlife of the Seventeenth Century's Most Inquiring Mind*. New York and London: W. W. Norton & Company, 2015.
- Allen, D. F. «William Stukeley as a Numismatist». *The Numismatic Chronicle* 10 (1970): 117-32.
- Allers, Rudolf. «Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus». *Traditio* 2 (1944): 319-407.
- Allison, C. F. *The Rise of Moralism. The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter*. Vancouver: Regent College Publishing, 1966.
- Almond, Philip C. *England's First Demonologist: Reginald Scot and «The Discoverie of Witchcraft»*. London: I.B.Tauris, 2011.
- Álvarez Solís, Ángel Octavio. *La república de la melancolía: política y subjetividad en el barroco*. Adrogué: La Cebra, 2015.
- Amelang, James. *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*. Madrid: Siglo XXI, 2003.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders (DSM-IV)*. 4.^a ed. Washington D. C.: American Psychiatric Association, 1994.
- . *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders (DSM-V)*. 5.^a ed. Washington D. C.: American Psychiatric Association, 2013.
- Andrew, Donna T. «Debate: The Secularization of Suicide in England 1600-1800». *Past & Present* 119, n.º 1 (1 de mayo de 1988): 158-65. doi:10.1093/past/119.1.158.
- Andrews, Jonathan. «Bedlam Revisited: A History of Bethlem Hospital 1634-1770.» PhD thesis, Queen Mary and Westfield College, London University, 1991.
- . «Monro, James (1680–1752)». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2008. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/18975>.
- Andrews, Jonathan, y Andrew Scull. *Undertaker of the Mind: John Monro and Mad-Doctoring in Eighteenth-Century England*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 2001.
- . *Customers and Patrons of the Mad-Trade. The Management of Lunacy in Eighteenth-Century London*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Anstey, Peter. «The Creation of the English Hippocrates». *Medical History* 55, n.º 4 (octubre de 2011): 457-78.
- Anthony, Rose. *The Jeremy Collier Stage Controversy, 1698-1726*. Milwaukee: Marquette University Press, 1937.
- Arnaud, Sabine. *On Hysteria: The Invention of a Medical Category between 1670 and 1820*.

- Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- Atienza, Belén. *El loco en el espejo: locura y melancolía en la España de Lope de Vega*. Amsterdam: Rodopi, 2009.
- Austin, John Langshaw. *How To Do Things With Words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Babb, Lawrence. «The Cave of Spleen». *The Review of English Studies* 12, n.º 46 (abril de 1936): 165-76.
- . «Hamlet, Melancholy, and the Devil». *Modern Language Notes* 59, n.º 2 (1 de febrero de 1944): 120-22.
- . *Sanity in Bedlam: A Study of Robert Burton's Anatomy of Melancholy*. East Lansing: Michigan State University Press, 1959.
- . *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*. 1951. Reimpresión, Michigan State University Press, 1965.
- Bahlman, Dudley W. R. *The Moral Revolution of 1688*. New Haven: Yale University Press, 1957.
- Bahr, Fernando. «Introducción». En *Diccionario histórico y crítico*, de Pierre Bayle, 7-35. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010.
- Baines, Paul, y Pat Rogers. *Edmund Curll, Bookseller*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Baker, Berschel Clay. *The Image of Man. A Study of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*. New York: Harper & Row, 1961.
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*. Traducido por Helene Iswolsky. 1965. Reimpresión, Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Bär, Nora. «Depresión: aumenta y ya es la segunda causa de discapacidad». *La Nación*. 3 de diciembre de 2013. <http://www.lanacion.com.ar/1644039-depresion-aumenta-y-ya-es-la-segunda-causa-de-discapacidad>.
- Barbour, Reid. *English Epicures and Stoics: Ancient Legacies in Early Stuart Culture*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1998.
- Barbour, Reid, y Claire Preston, eds. *Sir Thomas Browne: The World Proposed*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Barclay, Katie. *Men on Trial. Performing Emotion, Embodiment and Identity in Ireland, 1800–45*. Manchester: Manchester University Press, 2018.
- Baretti, Josph. *A Dictionary of the English and Italian Languages*. 2.ª ed. 2 vols. London: J. Richardson, 1760.
- Barham, Francis. «The Life of Jeremy Collier». En *An Ecclesiastical History of Great Britain, Chiefly of England. From the First Planting of Christianity, to the End of the Reign of King Charles the Second; With a Brief Account of the Affairs of Religion in Ireland*, de Jeremy Collier, xiii-lx. London: William Straker, 1840.
- Barker, Peter. «Stoic Contributions to Early Modern Science». En *Atoms, Pneuma, and Tranquility. Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, editado por Margaret J. Osler, 135-54. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Barker-Benfield, G. J. *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Baron, Hans. «The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship». *Journal of the History of Ideas* 20, n.º 1 (1959): 3-22.
- Barraclough, Brian, y Daphne Shepherd. «A Necessary Neologism: The Origin and Uses of Suicide». *Suicide and Life-Threatening Behavior* 24, n.º 2 (1994): 113-26. doi:10.1111/j.1943-278X.1994.tb00796.x.
- Barry, Jonathan, y C. W. Brooks. *The Middling Sort of People: Culture, Society, and Politics in*

- England, 1550-1800*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1994.
- Bartel, Roland. «Suicide in Eighteenth-Century England: The Myth of a Reputation». *Huntington Library Quarterly* 23, n.º 2 (1960): 145-58.
- Bartra, Roger. *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- . *La melancolía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- . *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. 2004. Reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Baxter, Christopher. «Johann Weyer's De Praestigiis Daemonum: Unsystematic Psychopathology». En *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, editado por Sydney Anglo, 53-75. 1977. Reimpresión, London - New York: Routledge, 2011.
- Bell, Matthew. *Melancholia. The Western Malady*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Benedict, Philip, y Myron P. Gutmann. *Early Modern Europe: From Crisis to Stability*. Newark: University of Delaware Press, 2005.
- Benedum, Jost. «Markos Modios Asiatikos». *Medizinhistorisches Journal* 13, n.º 3/4 (1978): 307-9.
- Benjamin, Walter. «Left-Wing Melancholy. On Erich Kästner's new book of poems.» *Screen* 15, n.º 2 (1974): 28-32.
- . «Experiencia y pobreza». En *Discursos interrumpidos I: filosofía del arte y de la historia*, traducido por Jesús Aguirre, 165-73. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- . *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- . *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Agebe, 2011.
- . «La tarea del traductor». En *Conceptos de filosofía de la historia*, 17-31. Buenos Aires: Agebe, 2011.
- . *El París de Baudelaire*. Traducido por Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.
- . *Origen del Trauerspiel alemán*. Traducido por Carola Pivetta. 1925. Reimpresión, Buenos Aires: Gorla, 2012.
- Bennett, Gareth Vaughan. *The Tory Crisis in Church and State 1688-1730. The Career of Francis Atterbury, Bishop of Rochester*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Berger, Peter L. *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*. 2.ª ed. 1997. Reimpresión, Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.
- Berger, Peter L., y Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. 1966. Reimpresión, London - New York: Penguin, 1991.
- Berlina, Alexandra. *Viktor Shklovsky: A Reader*. New York: Bloomsbury, 2017.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Berman, Richard Andrew. «The Architects of Eighteenth Century English Freemasonry, 1720-1740». PhD thesis, University of Exeter, 2010.
- Bermejo Barrera, José Carlos. *Historia y melancolía*. Madrid: Akal, 2018.
- Bernard, J. F. *Shakespearean Melancholy: Philosophy, Form and the Transformation of Comedy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Berrios, G. E., y N. Kennedy. «Erotomania: A Conceptual History». *History of Psychiatry* 13 (2002): 381-400.
- Berry, Helen. «Rethinking Politeness in Eighteenth-Century England: Moll King's Coffee House and the Significance of "Flash Talk": The Alexander Prize Lecture». *Transactions of the*

- Royal Historical Society* 11 (2001): 65-81.
- Billig, Michael. *Laughter and Ridicule. Towards a Social Critique of Humour*. London - Thousand Oaks - New Delhi - Singapore: Sage, 2005.
- Bjerg, María. «Una genealogía de la historia de las emociones». *Quinto Sol* 23, n.º 1 (enero-abril de 2019): 1-20.
- Black, Robert. «Ancients and Moderns in the Renaissance: Rhetoric and History in Accolti's Dialogue on the Preeminence of Men of his Own Time». *Journal of the History of Ideas* 43, n.º 1 (1982): 3-32.
- Blair, Ann. «Authorship in the Popular "Problemata Aristotelis"». *Early Science and Medicine* 4, n.º 3 (1999): 189-227.
- Blankert, A. «Heraclitus en Democritus: In het bijzonder in de Nederlands kunst van de 17de eeuw». *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek (NKJ) / Netherlands Yearbook for History of Art* 18 (1967): 31-124.
- Blazer, Dan G. *The Age of Melancholy. «Major Depression» and its Social Origins*. New York and Hove: Routledge, 2005.
- Bloch, Marc. *Introducción a la historia*. Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Blom, Philipp. *El coleccionista apasionado. Una historia íntima*. Barcelona: Anagrama, 2013.
- Blumenberg, Hans. *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*. Traducido por Teresa Rocha y Isidoro Reguera. Valencia: Pre-Textos, 2000.
- . *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Boddice, Rob. *The History of Emotions*. Manchester: Manchester University Press, 2018.
- . *A History of Feelings*. London: Reaktion Books, 2019.
- Bono, James J. «Medical Spirits and the Medieval Language of Life». *Traditio* 40 (1984): 91-130.
- Booth, Emily. «A Subtle and Mysterious Machine». *The Medical World of Walter Charleton (1619-1707)*. Dordrecht: Springer, 2005.
- Borsay, Peter. «Health and Leisure Resorts, 1700-1840». En *The Cambridge Urban History of Britain*, editado por Peter Clark, II: 1540-1840:775-803. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Boss, Jeffrey M. N. «The Seventeenth-Century Transformation of the Hysterical Affection, and Sydenham's Baconian Medicine». *Psychological Medicine* 9, n.º 2 (mayo de 1979): 221-34.
- Boster, Tania. «"Better To Be Alone Than in Ill Company". Jeremy Collier the Younger: Life and Works, 1650-1726». PhD thesis, University of Pittsburgh, 2008.
- Bottrall, Margaret. *Every Man a Phoenix: Studies in Seventeenth-Century Autobiography*. London: John Murray, 1938.
- Boulter, Jonathan. *Melancholy and the Archive. Trauma, History and Memory in the Contemporary Novel*. London and New York: Continuum, 2011.
- Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 1988.
- Bouwsma, William James. *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- Boyce, Benjamin. «The Dispensary, Sir Richard Blackmore, and the Captain of the Wits». *The Review of English Studies* 14, n.º 56 (1938): 453-58.
- Boyle, Frank T. «Profane and Debauched Deist: Swift in the Contemporary Response to "A Tale of a Tub"». *Eighteenth-Century Ireland / Iris an dá chultúr* 3 (1988): 25-38.
- Boys, Richard Charles. *Sir Richard Blackmore and the Wits. A Study of «Commendatory Verses on the Author of the Two Arthurs and the Satyr against Wit»*. Ann Arbor: University of

- Michigan Press, 1949.
- Bradley, Andrew Cecil. *Shakespearean Tragedy. Lectures on Hamlet, Othello, King Lear, Macbeth*. 2.^a ed. London: Macmillan, 1924.
- Branca-Rosoff, Sonia. «Luttes lexicographiques sous la Révolution française. Le Dictionnaire de l'Académie». En *Les Ideologies: Semiotique, Philosophie Du Langage Et Linguistique Pendant La Revolution Francaise*, editado por Winfried Busse y Jürgen Trabant, 279-97. Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1986.
- Brann, Noel L. «The Conflict between Reason and Magic in Seventeenth-Century England: A Case Study of the Vaughan-More Debate». *Huntington Library Quarterly* 43, n.º 2 (1980): 103-26.
- . *The Debate Over the Origin of Genius During the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*. Leiden - Boston - Köln: Brill, 2002.
- Breckling, Molly M. «Religious Melancholy in the Music of John Dowland». M. A. Thesis, University of North Carolina at Chapel Hill, 2007.
- Bredvold, Louis I. «The Gloom of the Tory Satirists». En *Pope And His Contemporaries. Essay Presented to George Sherburn*, editado por James L. Clifford y Louis A. Landa, 1-19. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- Breton, David Le. *Ridere. Antropologia dell'homo ridens*. Milano: Cortina Raffaello, 2019.
- Brewer, John. *The Sinews of Power: War, Money and the English State, 1688-1783*. London: Unwin Hyman, 1989.
- Brissenden, R. F. *Virtue in Distress: Studies in the Novel of Sentiment from Richardson to Sade*. Basingstoke: Macmillan, 1974.
- Bronstein, Arthur J. «The History of Pronunciation in English-Language Dictionaries». En *The History of Lexicography: Papers from the Dictionary Research Centre Seminar at Exeter, March 1986*, editado por Reinhard R. K. Hartmann, 23-33. Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1986.
- Brower, Reuben A. «Lady Winchilsea and the Poetic Tradition of the Seventeenth Century». *Studies in Philology* 42, n.º 1 (1945): 61-80.
- Brown, Keith, y Allan Kennedy. «Becoming English: The Monro Family and Scottish Assimilation in Early-Modern England». *Cultural and Social History* 16, n.º 2 (15 de marzo de 2019): 125-44.
- Brown, Theo. «The Black Dog». *Folklore* 69, n.º 3 (1958): 175-92.
- Broxap, Henry. *The Later Non-Jurors*. Cambridge: Cambridge University Press, 1924.
- Buie, Diane. «Melancholy and the Idle Lifestyle in the Eighteenth Century». PhD thesis, University of Northumbria at Newcastle, 2010.
- Bullard, Paddy, y Alexis Tadié, eds. *Ancients and Moderns in Europe. Comparative Perspectives*. Oxford: Voltaire Foundation, 2016.
- Burke, Peter. *Varieties of Cultural History*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- . *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Barcelona: Paidós, 2002.
- . «Images as Evidence in Seventeenth-Century Europe». *Journal of the History of Ideas* 64, n.º 2 (2003): 273-96. doi:10.1353/jhi.2003.0023.
- . «Cultures of Translation in Early Modern Europe». En *Cultural Translation in Early Modern Europe*, editado por Peter Burke y R Po-Chia Hsia, 7-38. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Burlingame, Anne Elizabeth. *The Battle of the Books in Its Historical Setting*. New York: B. W.

- Huebsch, Inc., 1920.
- Burnham, Frederic B. «The More-Vaughan Controversy: The Revolt Against Philosophical Enthusiasm». *Journal of the History of Ideas* 35, n.º 1 (1974): 33-49.
- Burucúa, José Emilio. «La melancolía como temple de ánimo de la modernidad». En *Sabios y Marmitones. Una aproximación al tema de la modernidad clásica*, 127-39. Buenos Aires: Lugar Editorial, 1993.
- . *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica —siglos XV a XVII* —. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2001.
- Burucúa, José Emilio, y Nicolás Kwiatkowski. *Historia natural y mítica de los elefantes*. Buenos Aires: Ampersand, 2019.
- Bury, John B. *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*. London: Macmillan, 1920.
- Bylebyl, Jerome J. «The School of Padua: Humanistic Medicine in the Sixteenth Century». En *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century*, editado por Charles Webster, 335-70. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Byrd, Max. *Visits to Bedlam: Madness and Literature in the Eighteenth Century*. Columbia: University of South Carolina Press, 1974.
- Calasso, Roberto. *Los jeroglíficos de Sir Thomas Browne*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Caldwell, Patricia. *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Calloway, Katherine. *Natural Theology in the Scientific Revolution*. London: Pickering & Chatto, 2014.
- Cameron, Euan. *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion 1250-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Cameron, Keith. *Humour and History*. Oxford: Intellect Books, 1993.
- Campagne, Fabián Alejandro. *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002.
- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. 1949. Reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Canavan, Thomas L. «Robert Burton, Jonathan Swift, and the Tradition of Anti-Puritan Invective». *Journal of the History of Ideas* 34, n.º 2 (1973): 227-42.
- Capdeville, Valérie, y Alain Kerhervé, eds. *British Sociability in the Long Eighteenth Century. Challenging the Anglo-French Connection*. Woodbridge: The Boydell Press, 2019.
- Carey, Brycchan. *British Abolitionism and the Rhetoric of Sensibility: Writing, Sentiment and Slavery, 1760-1807*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- Casey, Elena Nicole. «The Fracturing of Melancholy: Mental Health, Social Marginality, and National Crisis in the Theater of Pedro Calderón de la Barca». PhD thesis, University of North Carolina at Chapel Hill, 2019.
- Cassel, Paulus. *An Explanatory Commentary on Esther: With Four Appendices Consisting of the Second Targum Translated from the Aramaic with Notes*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1888.
- Cassin, Barbara. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Traducido por Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, y Michael Syrotinski. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014.
- . *Elogio de la traducción. Complicar el universal*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2019.

- Cassirer, Ernst. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Traducido por Mario Domandi. 1927. Reimpresión, New York: Dover, 2000.
- Castellán, Angel A. «Variaciones sobre la Cosmo-Antropología del Humanismo. (Del “microcosmos” al “microtheos”)». *Anales de Historia Antigua y Medieval*, n.º 16 (1971): 189-280.
- Champion, Justin. A. I. *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and Its Enemies, 1660-1730*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Chomsky, Noam, Michel Foucault, y Fons Elders. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- Ciordia, Martín. «El amor y la acedia en Petrarca: la lucha entre el poeta y el filósofo». En *Placeres de la melancolía. Reflexiones sobre literatura y tristeza*, editado por Martín Ciordia y Miguel Vedda, 179-85. Buenos Aires: Gorla, 2014.
- Clair, Jean. *Malinconia: motivos saturninos en el arte de entreguerras*. Madrid: Visor, 1999.
- Clark, Jonathan C. D. *English Society, 1660-1832: Religion, Ideology and Politics During the Ancien Régime*. 2.ª ed. 1985. Reimpresión, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . «Providence, Predestination and Progress: Or, Did the Enlightenment Fail?» En *Ordering the World in the Eighteenth Century*, editado por Diana Donald, Frank O. Gorman, James B. Bell, Andrew Godley, William Anthony Hay, y Philip Hicks. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
- . «Secularization and Modernization: the Failure of a ‘Grand Narrative’». *The Historical Journal* 55, n.º 01 (febrero de 2012): 161-94. doi:10.1017/S0018246X11000586.
- Clark, Stuart. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- . *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Clarke, Adam. *Memoirs of the Wesley Family; Collected Principally from Original Documents*. New York: N. Bangs and T. Mason, 1824.
- Clarke, Eliza. *Susanna Wesley*. London: W.H. Allen & co., 1886.
- Clericuzio, Antonio. «From van Helmont to Boyle. A Study of the Transmission of Helmontian Chemical and Medical Theories in Seventeenth-Century England». *The British Journal for the History of Science* 26, n.º 3 (1993): 303-34.
- Clucas, Stephen, Peter J. Forshaw, y Valery Rees. *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and His Influence*. Leiden - Boston: Brill, 2011.
- Cohen, Charles Lloyd. *God’s Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Cohen, Paul A. *History in Three Keys. The Boxers as Event, Experience, and Myth*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Colburn, Glen, ed. *The English Malady: Enabling and Disabling Fictions*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008.
- Colley, Linda. *Britons. Forging the Nation 1707-1837*. 1992. Reimpresión, New Haven and London: Yale University Press, 2017.
- Collinson, Patrick. «A Comment: Concerning the Name Puritan». *The Journal of Ecclesiastical History* 31, n.º 04 (1980): 483-88.
- . «The Jacobean Religious Settlement: The Hampton Court Conference». En *Before the*

- English Civil War: Essays on Early Stuart Politics and Government*, editado por Howard Tomlinson, 27-52. New York: Macmillan, 1983.
- . *Elizabethans*. Hambleton and London: Cambridge University Press, 2003.
- . *Richard Bancroft and Elizabethan Anti-Puritanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Conger, George Perrigo. *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1922.
- Considine, John. *Dictionaries in Early Modern Europe: Lexicography and the Making of Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- . *Academy Dictionaries 1600-1800*. Cambridge University Press, 2014.
- . *Small Dictionaries and Curiosity: Lexicography and Fieldwork in Post-Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- , ed. *The Cambridge World History of Lexicography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Considine, John, y Giovanni Iamartino. *Words and Dictionaries from the British Isles in Historical Perspective*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Conti, Norberto Aldo. *Historia de la depresión: La melancolía desde la antigüedad hasta el siglo XIX*. Buenos Aires: Polemos, 2007.
- Cook, Harold J. *The Decline of the Old Medical Regime in Stuart London*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1986.
- . «Physicians and the New Philosophy: Henry Stubbe and the Virtuosi-Physicians». En *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, editado por Andrew Wear y Roger French, 246-71. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- . «Practical Medicine and the British Armed Forces after the “Glorious Revolution”». *Medical History* 34, n.º 1 (enero de 1990): 1-26.
- . «Good Advice and Little Medicine: the Professional Authority of Early Modern English Physicians». *The Journal of British studies* 33, n.º 1 (1994): 1-31.
- . «Bernard Mandeville». En *A Companion to Early Modern Philosophy*, editado por Steven Nadler, 469-82. Oxford: Blackwell, 2002.
- Cook, Jill. «The Elephants in the Collection: Sloane and the History of the Earth». En *From Books to Bezoars: Sir Hans Sloane and His Collections*, editado por Alison Walker, Arthur MacGregor, y Michael Hunter, 158-67. London: British Library, 2012.
- Cooper, Tim. *Fear and Polemic in Seventeenth-Century England: Richard Baxter and Antinomianism*. Farnham: Ashgate, 2001.
- . *John Owen, Richard Baxter and the Formation of Nonconformity*. Farnham: Ashgate, 2011.
- Corfield, Penelope J. «Class by Name and Number in Eighteenth-Century Britain». *History* 72, n.º 234 (1987): 38-61.
- Cornwall, Robert D. «The Search for the Primitive Church: The Use of Early Church Fathers in the High Church Anglican Tradition, 1680-1745». *Anglican and Episcopal History* 59, n.º 3 (1990): 303-29.
- Courtenay, Thomas Peregrine. *Memoirs of the Life, Works, and Correspondence of Sir William Temple, Bart.* 2 vols. London: Longman, Rees, Orme, Brown, Green, & Longman, 1836.
- Courtenay, William J. «Antiqui and Moderni in Late Medieval Thought». *Journal of the History of Ideas* 48, n.º 1 (1987): 3-10.
- Courtney, W. P. «Sewell, George (Bap. 1687, d. 1726), Author and Physician». *Oxford Dictionary*

- of *National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/25141>.
- Cowan, Brian. *The Social Life of Coffee. The Emergence of the British Coffeehouse*. New Haven and London: Yale University Press, 2005.
- Cowie, Anthony Philip. *The Oxford History of English Lexicography*. 2 vols. Oxford - New York: Oxford University Press, 2009.
- Craig, Hardin. *The Enchanted Glass. The Elizabethan Mind in Literature*. 1935. Reimpresión, Oxford: Basil Blackwell, 1960.
- Crane, David. «English Translations of the *Imitatio Christi* in the Sixteenth and Seventeenth Centuries». *British Catholic History* 13, n.º 2 (octubre de 1975): 79-100.
doi:10.1017/S0034193200032489.
- Craven, Kenneth. *Jonathan Swift and the Millennium of Madness: The Information Age in Swift's A Tale of a Tub*. Leiden: Brill, 1992.
- Crider, J. R. «Dissenting Sex: Swift's "History of Fanaticism"». *Studies in English Literature, 1500-1900* 18, n.º 3 (1978): 491-508.
- Crignon, Claire, Carsten Zelle, y Nunzio Allocca. *Medical Empiricism and Philosophy of Human Nature in the 17th and 18th Century*. Leiden - Boston: Brill, 2014.
- Crignon-De Oliveira, Claire. *De la mélancolie à l'enthousiasme. Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713)*. Paris: H. Champion, 2006.
- Crocker, Robert. *Henry More, 1614-1687: A Biography of the Cambridge Platonist*. Dordrecht: Springer, 2003.
- Crouzet, Denis. *Calvino*. Barcelona: Ariel, 2001.
- Csengei, Ildiko. *Sympathy, Sensibility and the Literature of Feeling in the Eighteenth Century*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Cummings, Brian. *Literary Culture of the Reformation: Grammar and Grace*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Cunningham, Andrew. «Sydenham versus Newton: the Edinburgh fever dispute of the 1690s between Andrew Brown and Archibald Pitcairne.» *Medical History Supplement*, n.º 1 (1981): 71-98.
- . *The Anatomical Renaissance: The Resurrection of the Anatomical Projects of the Ancients*. Aldershot: Scolar Press, 1997.
- . «The Transformation of Hippocrates in Seventeenth-Century Britain». En *Reinventing Hippocrates*, editado por David Cantor. Farnham: Ashgate, 2001.
- Cvetkovich, Ann. *Depression: A Public Feeling*. Durham and London: Duke University Press, 2012.
- Dale, Amelia. *The Printed Reader: Gender, Quixotism, and Textual Bodies in Eighteenth-Century Britain*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2019.
- Dale, Richard. *The First Crash: Lessons from the South Sea Bubble*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Dallimore, Arnold A. *Susanna Wesley. The Mother of John and Charles Wesley*. Grand Rapids: Baker Book House, 1993.
- Dandrey, Patrick. *Les tréteaux de Saturne. Scènes de la mélancolie à l'époque baroque*. Paris: Klincksieck, 2003.
- Darnton, Robert. *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800*. Cambridge, MA - London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979.
- Daston, Lorraine. «Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe». *Critical*

- Inquiry* 18, n.º 1 (1991): 93-124.
- . «Curiosity in Early Modern Science». *Word & Image* 11, n.º 4 (octubre de 1995): 391-404.
- . «Perché i fatti sono brevi?». *Quaderni Storici* 36, n.º 108 (3) (2001): 745-70.
- Daston, Lorraine, y Katharine Park. *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*. New York: Zone Books, 1998.
- Davies, J. David. «Temple, Sir William, baronet (1628–1699), diplomat and author». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2009. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/27122>.
- Davies, Owen. *Witchcraft, Magic and Culture, 1736-1951*. Manchester: Manchester University Press, 1999.
- Davis, Joe Lee. «Mystical Versus Enthusiastic Sensibility». *Journal of the History of Ideas* 4, n.º 3 (1943): 301-19. doi:10.2307/2707256.
- Dawson, Lesel. *Lovesickness and Gender in Early Modern English Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Day, Cyrus L. «Pills to Purge Melancholy». *The Review of English Studies* 8, n.º 30 (1932): 177-84.
- De Ghellinck, Joseph. «Nani et Gigantes». *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)* 18 (1945): 25-29.
- De Martino, Ernesto. *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Del lamento funebre antico al pianto di Maria*. 1958. Reimpresión, Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- de Miguel, Gonzalo Capellán. «Un antídoto contra el lenguaje de la revolución: el “Nuevo vocabulario filosófico-democrático” de Thjulen como acción contrarrevolucionaria». En *El desafío de la revolución: reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, 203-19. Granada: Comares, 2017.
- Dear, Peter. «Totius in Verba: Rhetoric and Authority in the Early Royal Society». *Isis* 76, n.º 2 (1985): 144-61.
- Debus, Allen G. *The English Paracelsians*. London: Oldbourne, 1965.
- . *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. 1977. Reimpresión, New York: Dover, 2002.
- DeJean, Joan. *Ancients Against Moderns: Culture Wars and the Making of a Fin de Siecle*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Del Olmo, Ismael. «Posesión diabólica, exorcismo ritual y las fronteras de lo sagrado en la primera Modernidad. Escenarios culturales de un paradigma en disputa (España, Francia e Inglaterra, siglos XVI-XVII)». Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2015.
- Delany, Paul. *British Autobiography in the Seventeenth Century*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Delarue, Dominic E., y John Raimo. «Melancholy and Its Sisters: Transformations of a Concept from Homer to Lars von Trier». *History of European Ideas* (Publicado en línea) (10 de febrero de 2021): 1-22. doi:10.1080/01916599.2020.1857025.
- Delatte, A. «Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques». *L'Antiquité Classique* 3, n.º 1 (1934): 5-79.
- Delumeau, Jean. *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*. New York: St. Martin's Press, 1991.
- . «Lo mandado y lo vivido». En *El cristianismo del futuro*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2006.
- . *El miedo en occidente*. Barcelona: Taurus, 2017.

- Deluna, D. N. «“Modern Panegyrick” and Defoe’s “Dunciad”». *Studies in English Literature, 1500-1900* 35, n.º 3 (1995): 419-35.
- DeMaria, Robert. *Johnson’s Dictionary and the Language of Learning*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1986.
- Dentith, Simon. *Bakhtinian Thought. An Introductory Reader*. 1995. Reimpresión, London - New York: Routledge, 2005.
- DePorte, Michael V. *Nightmares and Hobbyhorses. Swift, Sterne, and Augustan Ideas of Madness*. San Marino: The Huntington Library, 1974.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- Dharwadker, Aparna. «Class, Authorship, and the Social Intertexture of Genre in Restoration Theater». *Studies in English Literature, 1500-1900* 37, n.º 3 (1997): 461-82.
- Dickie, Simon. «Hilarity and Pitilessness in the Mid-Eighteenth Century: English Jestbook Humor». *Eighteenth-Century Studies* 37, n.º 1 (2003): 1-22.
- . *Cruelty and Laughter. Forgotten Comic Literature and the Unsentimental Eighteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- Dixon, David N. «The Second Text: Missionary Publishing and Bunyan’s Pilgrim’s Progress». *International Bulletin of Missionary Research* 36, n.º 2 (2012): 86-90.
- Dixon, Laurinda S. *Perilous Chastity: Women and Illness in Pre-Enlightenment Art and Medicine*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.
- . *The Dark Side of Genius: The Melancholic Persona in Art, ca. 1500–1700*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2013.
- Dixon, Thomas. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- . *The Invention of Altruism: Making Moral Meanings in Victorian Britain*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008.
- . «“Emotion”: The History of a Keyword in Crisis». *Emotion Review* 4, n.º 4 (1 de octubre de 2012): 338-44.
- . *Weeping Britannia: Portrait of a Nation in Tears*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2015.
- Dobbs, Betty Jo Teeter. *The Foundations of Newton’s Alchemy: Or the Hunting of the Greene Lyon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- . *The Janus Faces of Genius. The Role of Alchemy in Newton’s Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Doob, Penelope Reed. *Nebuchadnezzar’s Children: Conventions of Madness in Middle English Literature*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Doolittle, James. «Jaucourt’s Use of Source Material in the Encyclopédie». *Modern Language Notes* 65, n.º 6 (1950): 387-92. doi:10.2307/2908748.
- Doubleday, Herbert Arthur, y William Page. *The Victoria History of the County of Essex*. Vol. 6. London: Constable, 1973.
- Doughty, Oswald. «The English Malady of the Eighteenth Century». *The Review of English Studies* 2, n.º 7 (1926): 257-69.
- Douglas, Mary. «Self-Evidence». *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1972, 27-43.
- Dowden, Edward. *Puritan and Anglican. Studies in Literature*. 3.^a ed. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1910.

- Downie, James Alan. *Robert Harley and the Press: Propaganda and Public Opinion in the Age of Swift and Defoe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Drew, Daniel. *The Melancholy Assemblage. Affect and Epistemology in the English Renaissance*. New York: Fordham University Press, 2013.
- Duke, Martin. «Sir Richard Blackmore (1654–1729)». *Journal of Medical Biography* 20, n.º 2 (1 de mayo de 2012): 86-87.
- Dunan-Page, Anne. *Grace Overwhelming: John Bunyan, the Pilgrim's Progress and the Extremes of the Baptist Mind*. Berna: Peter Lang, 2006.
- Dunn, William P. *Sir Thomas Browne: A Study in Religious Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1950.
- Durkheim, Émile. *Suicide: A Study in Sociology*. Editado por George Simpson. 1897. Reimpresión, London and New York: Routledge, 2002.
- Eadie, M. J. «A Pathology of the Animal Spirits -- The Clinical Neurology of Thomas Willis (1621-1675) Part I -- Background, and Disorders of Intrinsically Normal Animal Spirits». *Journal of Clinical Neuroscience* 10, n.º 1 (enero de 2003): 14-29.
- Eagleton, Terry. *Humour*. New Haven and London: Yale University Press, 2019.
- Earle, Peter. *The Making of the English Middle Class: Business, Society, and Family Life in London, 1660-1730*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Ebeling, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2007.
- Eco, Umberto. *Experiences in Translation*. Traducido por Alastair McEwen. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- Eddy, William Alfred. «Rabelais,--A Source for Gulliver's Travels». *Modern Language Notes* 37, n.º 7 (1922): 416-18.
- . *Gulliver's Travels: A Critical Study*. 1923. Reimpresión, New York: Russell & Russell, 1963.
- Edelstein, Dan. *The Enlightenment: A Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Edelstein, Jean Hannah. «Young People Are Growing Ever More Depressed. Is Modern Life to Blame?» *The Guardian*, 16 de marzo de 2016, sec. Opinion.
<https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/mar/16/depression-mental-health-modern-life-young>.
- Einstein, Alfred. «The Melancholicus in Instrumental Music». *Journal of the Warburg Institute* 1, n.º 2 (1937): 179-80.
- Eklund, Jon. «Incomplete Chymist: Being an Essay on the Eighteenth-Century Chemist in His Laboratory, with a Dictionary of Obsolete Chemical Terms of the Period». *Smithsonian Studies in History and Technology*, n.º 33 (1975).
<http://repository.si.edu/handle/10088/2432>.
- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Elkin, Peter Kingsley. *The Augustan Defence of Satire*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Ellis, Markman. *Eighteenth-Century Coffee-House Culture*. Vol. 4. London: Routledge, 1970.
- . *The Politics of Sensibility: Race, Gender and Commerce in the Sentimental Novel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Elton, Geoffrey R. «Luther in England». En *Studies in Tudor and Stuart Politics and Government*, 4:230-45. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Enralgo, Pedro Laín. *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Madrid: Revista de

- Occidente, 1958.
- Espinasse, Francis, y Michael Harris. «Chambers, Ephraim (1680?–1740), Encyclopaedist». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2008. doi:10.1093/ref:odnb/5070.
- Evans, Bergen, y George Joseph Mohr. *The Psychiatry of Robert Burton*. New York: Columbia University Press, 1944.
- Evans, Joan. *A History of the Society of Antiquaries*. Oxford: University Press, 1956.
- Faivre, Antoine. *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*. Grand Rapids: Phanes Press, 1995.
- Feingold, Mordechai. «Giordano Bruno in England, Revisited». *Huntington Library Quarterly* 67, n.º 3 (2004): 329-46.
- . «The Origins of the Royal Society Revisited». En *The Practice of Reform in Health, Medicine, and Science, 1500-2000: Essays for Charles Webster*, editado por Charles Webster, Margaret Pelling, y Scott Mandelbrote, 167-83. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Ferguson, Harvie. *Melancholy and the Critique of Modernity. Søren Kierkegaard's Religious Psychology*. London and New York: Routledge, 1995.
- Ferguson, James P. *An Eighteenth Century Heretic: Dr. Samuel Clarke*. Kineton: Roundwood Press, 1976.
- Ferguson, John. *Some English Alchemical Books: Being an Address Delivered to The Alchemical Society on Friday, October 10th, 1913*. London: The Alchemical Society, 1913.
- Ferguson, Wallace K. *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1948.
- Fink, Zera Silver. «Jaques and the Malcontent Traveler». *Philological Quarterly* 14 (1935): 237-52.
- Fischer-Homberger, Esther. «Hypochondriasis of the Eighteenth Century--Neurosis of the Present Century». *Bulletin of the History of Medicine* 46, n.º 4 (agosto de 1972): 391-401.
- Fisk, Deborah Payne, ed. *The Cambridge Companion to English Restoration Theatre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Fissell, Mary E. «Hairy Women and Naked Truths: Gender and the Politics of Knowledge in "Aristotle's Masterpiece"». *The William and Mary Quarterly* 60, n.º 1 (2003): 43-74. doi:10.2307/3491495.
- Flatley, Jonathan. *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Fleetwood, Lachland Charles. «How to Dissect and Elephant: Surgeons, Clergymen, Local Informants and the Production of Knowledge at Fort St. George, 1690-1730». M. A. Thesis, University of British Columbia, 2014.
- Foley, Paul. «'Black dog' as a Metaphor for Depression: a Brief History», enero de 2005. http://alienson.com/files/Black-dog-as-a-metaphor-for-depression_a-brief-history_by-Paul-Foley.pdf.
- Force, James E. «The Newtonians and Deism». En *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, editado por James E. Force y Richard H. Popkin, 43-73. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Force, James E, y Richard H Popkin. *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- , eds. *Newton and Religion. Context, Nature, and Influence*. Dordrecht - London: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Foster, Joseph. *Alumni Oxonienses: The Members of the University of Oxford, 1500-1714*. Vol. 1.

- Oxford and London: Parker & co., 1891.
- . *Alumni Oxonienses: The Members of the University of Oxford, 1715-1886*. Vol. S-Z. Oxford: Parker & co., 1888.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- . *History of Madness*. Editado por Jean Khalifa. London and New York: Routledge, 2006.
- . *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *Historia de la locura en la época clásica*. 2 vols. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- . *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- Fouke, Daniel Clifford. *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More: Religious Meaning and the Psychology of Delusion*. Leiden - New York - Köln: Brill, 1997.
- Fox, Ruth A. *The Tangled Chain: The Structure of Disorder in The Anatomy of Melancholy*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Frank, Robert Gregg. «Science, Medicine and the Universities of Early Modern England: Background and Sources, Part 2»: *History of Science* 11, n.º 4 (1 de diciembre de 1973): 239-69.
- . *Harvey and the Oxford Physiologists: A Study of Scientific Ideas*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- . «Thomas Willis and His Circle: Brain and Mind in Seventeenth-Century Medicine». En *The Languages of Psyche. Mind and Body in Enlightenment Thought. Clark Library Lectures 1985-1986*, editado por Rousseau, George Sebastian, 107-46. Berkeley - Los Angeles - Oxford: University of California Press, 1990.
- Fraser, Antonia. *Royal Charles. Charles II and the Restoration*. New York: Alfred A. Knopf, 1979.
- Fraser, Kevin J. «William Stukeley and the Gout». *Medical History*, n.º 36 (1992): 160-86.
- Fredriksen, Paula. «Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self». *The Journal of Theological Studies* 37, n.º 1 (1986): 3-34.
- Freitas, Juan Horacio de. «Elogio de la Melancolía. Una historia marginal de la bilis negra». *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 2016, 817-26.
- French, Roger. *Medicine Before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Freud, Sigmund. «Duelo y melancolía». En *Obras Completas*, II:2091-2100. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- Frevert, Ute. *Emotions in History: Lost and Found*. Budapest - New York: Central European University Press, 2011.
- Frevert, Ute, Monique Scheer, Anne Schmidt, Pascal Eitler, Bettina Hitzer, Nina Verheyen, Benno Gammerl, Christian Bailey, y Margrit Pernau. *Emotional Lexicons. Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700-2000*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. 31. 1941. Reimpresión, Buenos Aires: Paidós, 1973.
- Fumaroli, Marc. «Les abeilles et les araignées». En *La querelle des anciens et des modernes: XVIIe-XVIIIe siècles*, editado por Anne Marie Lecoq. Paris: Gallimard, 2001.
- Furdell, Elizabeth Lane. «The Medical Personnel at the Court of Queen Anne». *The Historian* 48, n.º 3 (1986): 412-29.
- G. Elsie Harrison. *Son To Susanna: The Private Life Of John Wesley*. Nashville: Cokesbury Press,

1938.

- Gallaway, R. J. «Bibliography Evidence of a Piracy by Edmund Curll». *The University of Texas Studies in English* 28 (1949): 154-59.
- Gambin, Felice. *Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'Oro*. Pisa: Edizioni ETS, 2005.
- Gardiner, Harry Norman, John Gilbert Beebe-Center, y Ruth Clark Metcalf. *Feeling and Emotion: A History of Theories*. New York: American Book Company, 1937.
- Garrett, Clarke. *Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and England*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975.
- . «Swedenborg and the Mystical Enlightenment in Late Eighteenth-Century England». *Journal of the History of Ideas* 45, n.º 1 (1984): 67-81.
- Gascoigne, John. «Politics, Patronage and Newtonianism: The Cambridge Example». *The Historical Journal* 27, n.º 1 (1984): 1-24.
- . *Cambridge in the Age of the Enlightenment. Science, Religion, and Politics from the Restoration to the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . «Clarke, Samuel (1675–1729), Theologian and Philosopher». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/5530>.
- Gatti, Hilary. *The Renaissance Drama of Knowledge: Giordano Bruno in England*. 1989. Reimpresión, London: Routledge, 2012.
- Gattinoni, Andrés. «Saber es antiguo para problemas modernos: melancolía y filosofía moral en los ensayos de William Temple». *Magallánica. Revista de Historia Moderna* 3, n.º 6 (2017): 199-225.
- . «“Una enfermedad de sabios”. Spleen y filosofía moral en los ensayos de Jeremy Collier». *Boletín de Estética* XIV, n.º 42 (2017–2018): 47-75.
- . «Melancólicos sobre los hombros de gigantes: el “mal inglés” en la Querrela entre los Antiguos y los Modernos, Inglaterra, 1688-1745». Tesis de maestría, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, 2017.
- . «Un vocabulario para la aflicción de los modernos. Melancolía, sensibilidad y civilización en las novelas de Daniel Defoe». *Eadem Utraque Europa* 15, n.º 20 (agosto de 2019): 181-232.
- Gaukroger, Stephen. *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility. Science and the Shaping of Modernity 1680-1760*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Gavin, Michael. *The Invention of English Criticism: 1650–1760*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Gellert Lyons, Bridget. *Voices of Melancholy: Studies in Literary Treatments of Melancholy in Renaissance England*. New York: Barnes & Noble, 1975.
- Genette, Gerard. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Traducido por Celia Fernández Prieto. Madrid: Taurus, 1989.
- Giacomini, Michela Pizzol. *Sir Richard Blackmore and the Bible: A Reading of His Physico-Theological Poems*. Lanham: University Press of America, 2007.
- Gibbons, Alicia Clair, y George N. Heller. «Music Therapy in Handel's England: Browne's Medicina Musica (1729)». *College Music Symposium* 25, n.º 1729 (1985): 59-72.
- Gibson, William. *The Church of England 1688-1832: Unity and Accord*. London - New York: Routledge, 2001.
- Gidal, Eric. «Civic Melancholy: English Gloom and French Enlightenment». *Eighteenth-Century*

- Studies* 37, n.º 1 (2003): 23-45.
- Gil Villegas M., Francisco. *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Gilbert, Neal W. «Comment». *Journal of the History of Ideas* 48, n.º 1 (1987): 41-50.
- Gilloch, Graeme. *Walter Benjamin: Critical Constellations*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Gillot, Hubert. *La querelle des anciens & des modernes en France. De la «Defense et illustration de la langue française» aux «Parallèles des anciens et des modernes»*. Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, 1914.
- Gilmore, Thomas B. «The Comedy of Swift's Scatological Poems». *PMLA* 91, n.º 1 (1976): 33-43.
- Ginzburg, Carlo. «High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries». *Past & Present* 73, n.º 1 (1 de noviembre de 1976): 28-41.
- . «Extrañamiento. Prehistoria de un procedimiento literario». En *Ojazos de Madera. Nueve Reflexiones sobre la Distancia*, 15-39. Barcelona: Península, 2000.
- . *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península, 2001.
- . «Maquiavelo, la excepción y la regla. Líneas de una investigación en curso». *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, n.º 4 (1 de enero de 2010): 5-28.
- Ginzburg, Carlo, y Lucio Biasiori, eds. *A Historical Approach to Casuistry. Norms and Exceptions in a Comparative Perspective*. London: Bloomsbury, 2018.
- Ginzburg, Natalia. *Le piccole virtù*. Torino: Einaudi, 1962.
- Goldie, Mark. «The Nonjurors, Episcopacy, and the Origins of the Convocation Controversy». En *Ideology and Conspiracy: Aspects of Jacobitism, 1689-1759*, editado por Eveline Cruickshanks, 15-35. Edinburgh: John Donald Publishers, 1982.
- González Ceinos, Martha. «Reflexión sobre los trastornos de ansiedad en la sociedad occidental». *Revista Cubana de Medicina General Integral* 23, n.º 1 (marzo de 2007): 0-0.
- Goring, Paul. *The Rhetoric of Sensibility in Eighteenth-Century Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Gorvett, Zaria. «What We Can Learn from “Untranslatable” Illnesses». *BBC Future*, 7 de junio de 2020. <https://www.bbc.com/future/article/20200604-what-we-can-learn-from-untranslatable-illnesses>.
- Gouk, Penelope. «Music and the Nervous System in Eighteenth-Century British Medical Thought». En *Music and the Nerves, 1700-1900*, editado por James Kennaway, 44-71. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2014.
- . «Melancholy, Music and the Passions in English Culture around 1600». En *The Routledge Companion to Music, Mind, and Well-Being*, de Penelope Gouk, James Kennaway, Jacomien Prins, y Wiebke Thormahlen. London: Routledge, 2018.
- Gowland, Angus. *The Worlds of Renaissance Melancholy. Robert Burton in Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- . «The Problem of Early Modern Melancholy». *Past & Present* 191, n.º 1 (mayo de 2006): 77-120.
- . «Melancholy, Spleen, Hypochondria: Mental Diseases in Europe and England from the Sixteenth to the Eighteenth Century». En *Missvergnügen: Zur Kulturellen Bedeutung von Betrübnis, Verdruss Und Schlechter Laune*, editado por Alfred Bellebaum y Robert Hettlage, 95-116. Wiesbaden: Springer, 2012.

- . «Consolations for Melancholy in Renaissance Humanism». *Society and Politics (Societate si Politica)* 6, n.º 1 (febrero de 2012): 10-38.
- Grafton, Anthony. «Renaissance Readers and Ancient Texts: Comments on Some Commentaries». *Renaissance Quarterly* 38, n.º 4 (1985): 615-49.
- Grafton, Anthony, y Joanna Weinberg. «*I Have Always Loved the Holy Tongue*». *Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*. Cambridge, MA - London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Graham, Header, y Lauren G. Kilroy-Ewbank, eds. *Visualizing Sensuous Suffering and Affective Pain in Early Modern Europe and the Spanish Americas*. Leiden: Brill, 2018.
- Greaves, Richard L. «Capel, Arthur, first earl of Essex (bap. 1632, d. 1683), politician and conspirator». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2010. <http://www.oxforddnb.com/view/article/27122>.
- Green, Ian. *Print and Protestantism in Early Modern England*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2000.
- Greenblatt, Stephen. *The Swerve: How the World Became Modern*. New York and London: Norton & Company, 2012.
- Gregg, Melissa, y Gregory J. Seigworth, eds. *The Affect Theory Reader*. Durham and London: Duke University Press, 2010.
- Gregori, Flavio. «Blackmore, Sir Richard (1654–1729), physician and writer». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford University Press, 2009. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/2528>.
- Gregory, Jeremy. *The Oxford History of Anglicanism. Volume II: Establishment and Empire, 1662-1829*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Greig, Martin. «Heresy Hunt: Gilbert Burnet and the Convocation Controversy of 1701». *The Historical Journal* 37, n.º 3 (1994): 569-92.
- Griffin, Martin I. J. *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*. Leiden - New York - Köln: Brill, 1992.
- Guerrini, Anita. «James Keill, George Cheyne, and Newtonian Physiology, 1690-1740». *Journal of the History of Biology* 18, n.º 2 (1985): 247-66.
- . «The Tory Newtonians: Gregory, Pitcairne, and Their Circle». *Journal of British Studies* 25, n.º 3 (1986): 288-311.
- . «Isaac Newton, George Cheyne and the “Principia Medicinæ”». En *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, editado por Roger French y Andrew Wear. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- . «Ether Madness: Newtonianism, Religion and Insanity in Eighteenth-Century England». En *Action and Reaction: Proceedings of a Symposium to Commemorate the Tercentenary of Newton's Principia*, editado por Paul Theerman y Adele F. Seeff, 232-54. Newark: University of Delaware Press, 1993.
- . *Obesity and Depression in the Enlightenment. The Life and Times of George Cheyne*. Norman: The University of Oklahoma Press, 1999.
- . *Mead, Richard (1673–1754), physician and collector of books and art*. Oxford: Oxford University Press, 2008. <http://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-18467>.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- . *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida privada*.

- Barcelona: Gustavo Gili, 2009.
- Hagger, Alan B. «The Idea of “Spleen”. Its origins and Development in England and France, 1660-1861». PhD thesis, University of London, 1978.
- Haley, Kenneth Harold Dobson. *An English Diplomat in the Low Countries: Sir William Temple and John De Witt, 1665-1672*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Hall, A. Rupert, y Marie Boas Hall. «The Intellectual Origins of the Royal Society. London and Oxford». *Notes and Records of the Royal Society of London* 23, n.º 2 (1968): 157-68.
- Haller, William. *The Rise of Puritanism*. New York and London: Columbia University Press, 1938.
- Handley, Stuart. «Offley, Crewe (1682-1739), of Wichnor, Staffs». *The History of Parliament: the House of Commons 1690-1715*. London: Boydell & Brewer, 2002.
<http://www.historyofparliamentonline.org/volume/1690-1715/member/offley-crewe-1682-1739>.
- Hanegraaff, Wouter J., ed. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden - Boston: Brill, 2006.
- Hankinson, Robert J., ed. «Philosophy of Nature». En *The Cambridge Companion to Galen*, 210-41. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Hankinson, Robert James. «The Growth of Medical Empiricism». En *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*, editado por Don Bates. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Hansen, Ann-Marie. «Une histoire du spleen français au XVIIIe siècle — la transmission, évolution et naturalisation d’un fait anglais». M. A. Thesis, Université McGill, 2009.
- Hanson, Craig Ashley. *The English Virtuoso: Art, Medicine, and Antiquarianism in the Age of Empiricism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Hariman, Robert, ed. *Prudence. Classical Virtue, Postmodern Practice*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.
- Harmon, Rebecca Lamar. *Susanna, Mother of the Wesleys*. Nashville: Abingdon Press, 1968.
- Harris, William V. *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Harrison, Mark. «From Medical Astrology to Medical Astronomy: Sol-Lunar and Planetary Theories of Disease in British Medicine, c. 1700-1850». *The British Journal for the History of Science* 33, n.º 1 (2000): 25-48.
- Harrison, Peter. «Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England». *Isis* 92, n.º 2 (1 de junio de 2001): 265-90.
- Hart, A. Tindal. *The Life and Times of John Sharp, Archbishop of York*. London: S.P.C.K., 1949.
- Harth, Phillip. *Swift and Anglican Rationalism: The Religious Background of A Tale of a Tub*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Hartmann, Reinhard R. K. *The History of Lexicography: Papers from the Dictionary Research Centre Seminar at Exeter, March 1986*. Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1986.
- Hartog, François. *Anciens, Modernes, Sauvages*. Paris: Galaade, 2005.
- Hattaway, Michael. *A Companion to English Renaissance Literature and Culture*. John Wiley & Sons, 2002.
- Hay, Douglas, Peter Linebaugh, John G. Rule, Edward P. Thompson, y Cal Winslow. *Albion’s Fatal Tree. Crime and Society in Eighteenth-Century England*. 2.^a ed. 1975. Reimpresión, London: Verso, 2011.
- Haycock, David Boyd. *William Stukeley: Science, Religion and Archaeology in Eighteenth-Century England*. Woodbridge: Boydell, 2002.

- . «William Stukeley: Science, Religion and Archaeology in Eighteenth-Century England». *The Newton Project*, 2005.
<http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/OTHE00017>.
- Hazard, Paul. *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*. Paris: A. Fayard, 1961.
- Headlam Wells, Robin. «John Downland and Elizabethan Melancholy». *Early Music* 13, n.º 4 (1985): 514-28.
- Heffernan, Carol Falvo. «That Dog Again: “Melancholia Canina” and Chaucer’s “Book of the Duchess”». *Modern Philology* 84, n.º 2 (1986): 185-90.
- Heitzenrater, Richard P. *Wesley and the People Called Methodists*. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- Hembry, Phyllis May. *The English Spa, 1560-1815: A Social History*. London: Fairleigh Dickinson University Press, 1990.
- Herophilus. *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Editado por Heinrich Von Ständen. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Hervieu-Léger, Danielle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. M´exico: Ediciones del Helénico, 2004.
- Heusser, Martin. *The Gilded Pill: A Study of the Reader-Writer Relationship in Robert Burton’s Anatomy of Melancholy*. Tübingen: Stauffenburg, 1987.
- Heyd, Michael. «The Reaction to Enthusiasm in the Seventeenth Century: Towards an Integrative Approach». *The Journal of Modern History* 53, n.º 2 (1981): 258-80.
- . «Be Sober and Reasonable». *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*. Leiden - New York - Köln: Brill, 1995.
- Hill, Christopher. «Protestantism and the Rise of Capitalism». En *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England*, editado por Frederick Jack Fisher, 15-39. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- . *Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- . «The Intellectual Origins of the Royal Society. London and Oxford». *Notes and Records of the Royal Society of London* 23, n.º 2 (1968): 144-56.
- . *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1975.
- . *God’s Englishman. Oliver Cromwell and the English Revolution*. 1970. Reimpresión, London: Penguin, 1990.
- . «Review: The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair». *Literature & History* 2, n.º 2 (1 de septiembre de 1993): 96-98.
- . *A Turbulent, Seditious, and Factious People. John Bunyan and His Church, 1628-1688*. 1988. Reimpresión, London: Verso, 2016.
- . *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. 1964. Reimpresión, London: Verso, 2018.
- Hindmarsh, D. Bruce. *The Evangelical Conversion Narrative. Spiritual Autobiography in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Hintz, Carrie. *An Audience of One: Dorothy Osborne’s Letters to Sir William Temple, 1652-1654*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.
- Hitchings, Henry. *Defining the World. The Extraordinary Story of Dr. Johnson’s Dictionary*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005.
- Hobsbawm, Eric J. «The Crisis of The 17th Century—II». *Past and Present* 6, n.º 1 (1954): 44-65.

- . «The General Crisis of the European Economy in the 17th Century». *Past and Present* 5, n.º 1 (1954): 33-53.
- . *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hodgkin, Katharine. *Madness in Seventeenth-Century Autobiography*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Holl, Karl. «Luther und die Schwärmer». En *Luther*, Vol. 1. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Tübingen: Mohr, 1923.
- Holland, Philip Hoyt. «Robert Burton's "Anatomy of Melancholy" and Menippean Satire, Humanist and English». Ph.D., University of London, 1979.
- Holloway, Sally. *The Game of Love in Georgian England: Courtship, Emotions, and Material Culture*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2019.
- Holman, Peter, y Robert Thompson. «Purcell, Henry (ii)». *Grove Music Online*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
<https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-6002278249>.
- Holmes, Geoffrey S. *The Trial of Doctor Sacheverell*. London: Eyre Methuen, 1973.
- Hooker, Edward Niles. «Review of The Jeremy Collier Stage Controversy, 1698-1726 by Rose Anthony». *Modern Language Notes* 54, n.º 5 (1939): 386-89.
- Hooker, Morna. «Tyndale as Translator». *The Tyndale Society*, 19 de octubre de 2000.
<http://www.tyndale.org/tsj22/hooker.html>.
- Hopes, Jeffrey. «Staging National Identities: The English Theatre Viewed from France in the Mid-Eighteenth Century». En «*Better in France?*»: *The Circulation of Ideas Across the Channel in the Eighteenth Century*, editado por Frédéric Ogée, 203-30. Lewisburg: Bucknell University Press, 2005.
- . «"La Maladie anglaise" in French Eighteenth-Century Writing: From Stereotype to Individuation». *Studies in the Literary Imagination* 44, n.º 2 (2011): 109-32.
- Hoskin, Michael. «Stukeley's Cosmology and the Newtonian Origins of Olbers's Paradox». *Journal for the History of Astronomy* 16, n.º 2 (1 de junio de 1985): 77-112.
- Hotson, Howard. *Commonplace Learning: Ramism and Its German Ramifications, 1543-1630*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Hudson, Elizabeth K. «English Protestants and the Imitatio Christi, 1580-1620». *The Sixteenth Century Journal* 19, n.º 4 (1988): 541-58. doi:10.2307/2540986.
- Hudson Long, E. «Notes on Sir Richard Blackmore». *Modern Language Notes* 58, n.º 8 (1943): 585-89.
- Hughes, Derek. *English Drama, 1660-1700*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*. 1949. Reimpresión, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Hume, Robert D. «Jeremy Collier and the Future of the London Theater in 1698». *Studies in Philology* 96, n.º 4 (1999): 480-511.
- Hunt, Alan. *Governing Morals. A Social History of Moral Regulation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Hunter, Lynette, y Sarah Hutton, eds. *Women, Science and Medicine 1500-1700. Mothers and Sisters of the Royal Society*. Stroud: Sutton Publishing, 1997.
- Hunter, Michael. *Science and Society in Restoration England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- . *Establishing the New Science: The Experience of the Early Royal Society*. Woodbridge: Boydell & Brewer Ltd, 1989.
- . «Science and Heterodoxy: An Early Modern Problem Reconsidered». En *Reappraisals of the Scientific Revolution*, editado por David C. Lindberg y Robert S. Westman, 437-60. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hutton, Sarah. «Platonism, Stoicism, Scepticism and Classical Imitation». En *A Companion to English Renaissance Literature and Culture*, editado por Michael Hattaway. John Wiley & Sons, 2002.
- Ilardi, Stephen S. *The Depression Cure: The 6-Step Program to Beat Depression without Drugs*. Philadelphia: Da Capo, 2009.
- . *Depression Is a Disease of Civilization*. TEDxEmory, 2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=drv3BP0Fdi8>.
- Iliffe, Rob. *Priest of Nature. The Religious Worlds of Isaac Newton*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Iliffe, Rob, y George E Smith. *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Ingram, Allan. *Intricate Laughter in the Sature of Swift and Pope*. Basingstoke: Macmillan, 1986.
- , ed. *Patterns of Madness in the Eighteenth Century. A Reader*. Liverpool: Liverpool University Press, 1998.
- . «Death in Life and Life in Death: Melancholy and the Enlightenment.» *Gesnerus*. 63, n.º 1-2 (2006): 90-102.
- Ingram, Allan, Stuart Sim, Clark Lawlor, Richard Terry, John Baker, y Leigh Wetherall Dickson. *Melancholy Experience in Literature of the Long Eighteenth Century. Before Depression, 1660-1800*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Ingram, Allan, y Leigh Wetherall Dickson, eds. *Disease and Death in Eighteenth-Century Literature and Culture. Fashioning the Unfashionable*. London: Palgrave MacMillan, 2016.
- Ishizuka, Hisao. *Fiber, Medicine, and Culture in the British Enlightenment*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Jackson, Holbrook. «Introduction». En *The Anatomy of Melancholy*, de Robert Burton. London: J. M. Dent, 1932.
- Jackson, Stanley W. «Melancholia and the Waning of the Humoral Theory». *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 33, n.º 3 (1978): 367-76.
- . *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- . «Robert Burton and Psychological Healing». *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 44, n.º 2 (1989): 160-78.
- Jacob, Margaret C. *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.
- Jacob, Margaret C., y Larry Stewart. *Practical Matter. Newton's Science in the Service of Industry and Empire, 1687-1851*. Cambridge, MA: Havard University Press, 2004.
- Jacob, Waltraud M. *Lay People and Religion in the Early Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- James, Susan. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

- Jameson, Frederic. «Walter Benjamin, or Nostalgia». *Salmagundi*, n.º 10/11 (1969): 52-68.
- Jardine, Lisa. «The Reputation of Sir Constantijn Huygens: Networker or Virtuoso?» En *Temptation in the Archives. Essays in Golden Age Dutch Culture*, 45-64. London: University College London Press, 2015.
- Jeaneau, Edouard. «“Nani gigantum humeris insidentes”: Essai d’interprétation de Bernard de Chartres». *Vivarium* 5, n.º 2 (1967): 79-99.
- Jemielity, Thomas. «A Mock-Biblical Controversy: Sir Richard Blackmore in the “Dunciad”». *Philological Quarterly* 74, n.º 3 (22 de junio de 1995): 249-77.
- Jenner, Mark S. R. «The Roasting of the Rump: Scatology and the Body Politic in Restoration England». *Past & Present*, n.º 177 (2002): 84-120.
- Jewson, N. D. «Medical Knowledge and the Patronage System in 18th Century England». *Sociology* 8, n.º 3 (1974): 369-85.
- Johns, Adrian. *The Nature of the Book. Print and Knowledge in the Making*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.
- Johnson, Samuel. *The Rambler*. Vol. 3. 4 vols. Edinburgh: Bell & Bradfute, James McClinsh and William Blackwood, 1806.
- Johnstone, H. Diack. «Handel at Oxford in 1733». *Early Music* 31, n.º 2 (2003): 249-60.
- Johnstone, Nathan. «The Protestant Devil: The Experience of Temptation in Early Modern England». *Journal of British Studies*, n.º 43 (abril de 2004): 173-205.
- . *The Devil and Demonism in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Jones, John Glyn Penrhyn. «A History of Medicine in Wales in the Eighteenth Century». M. A. Thesis, Liverpool University, 1957.
- Jones, Peter J. A. *Laughter and Power in the Twelfth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Jones, Richard Foster. *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. 1936. Reimpresión, St. Louis: Washington University Studies, 1961.
- Jonsen, Albert R., y Stephen Edelston Toulmin, eds. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Jouanna, Jacques. *Hippocrates*. Traducido por M. B. DeBevoise. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- . «At the Roots of Melancholy: Is Greek Medicine Melancholic?» En *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, 229-58. Leiden - Boston: Brill, 2012.
- Jouanna, Jacques, y Jean-Pierre Mahé. «Une anthologie médicale arménienne et ses parallèles grecs». *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 148, n.º 2 (2004): 549-98.
- Jowit, Juliette. «What Is Depression and Why Is It Rising?» *The Guardian*, 4 de junio de 2018, sec. News. <https://www.theguardian.com/news/2018/jun/04/what-is-depression-and-why-is-it-rising>.
- Kafker, Frank A, ed. *Notable Encyclopedias of the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Nine Predecessors of the Encyclopédie*. Oxford: Voltaire Foundation, 1981.
- Kassler, Jamie C. *Roger North’s Notes on Newton and Correspondance with Samuel Clarke, c. 1704-1713*. Farnham: Ashgate, 2014.
- Kaufman, Peter Iver. *Prayer, Despair, and Drama: Elizabethan Introspection*. Urbana: University of Illinois Press, 1996.

- Keeble, Neil H. *Richard Baxter: Puritan Man of Letters*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Keenan, James F., y Thomas A. Shannon. *The Context of Casuistry*. Washington D. C.: Georgetown University Press, 1995.
- Keitt, Andrew. «Religious Enthusiasm, the Spanish Inquisition, and the Disenchantment of the World». *Journal of the History of Ideas* 65, n.º 2 (2004): 231-50.
- Kent, Bonnie. *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1995.
- Keynes, John Maynard. «Newton, The Man». En *Essays in Biography*, editado por Geoffrey Keynes, 310-23. 1946. Reimpresión, New York: W. W. Norton & Company, 1963.
- Kiessling, Nicolas K. *The Library of Robert Burton*. Oxford: Oxford Bibliographical Society, 1988.
- King, Helen. *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*. London: Routledge, 1998.
- . *Hippocrates Now: The 'Father of Medicine' in the Internet Age*. London: Bloomsbury Academic, 2020. doi:10.5040/9781350005921.
- Kippis, Andrew, ed. *Biographia Britannica: Or, the Lives of the Most Eminent Persons Who Have Flourished in Great Britain and Ireland, from the Earliest Age, to the Present Times*. Vol. 4. London: Rivington and Marshall, 1789.
- Kirk, John. *The Mother of the Wesleys: A Biography*. Cincinnati: Poe and Hitchcock, 1865.
- Kleiman-Lafon, Sylvie. «The Healing Power of Words: Medicine as Literature in Bernard Mandeville's Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases». En *Medicine and Narration in the Eighteenth Century*, editado por Sophie Vasset, 161-81. Oxford: Voltaire Foundation, 2013.
- . «Ancient Medicine, Modern Quackery: Bernard Mandeville and the Rhetoric of Healing». En *Ancients and Moderns in Europe. Comparative Perspectives*, editado por Paddy Bullard y Alexis Tadié, 189-203. Oxford: Voltaire Foundation, 2016.
- Klein, John William. *The Mental Universe of the English Nonjurors*. Bloomington: Xlibris, 2019.
- Klein, Lawrence Eliot. «The Rise of "Politeness" in England, 1660-1715». PhD thesis, Johns Hopkins University, 1983.
- . «The third earl of Shaftesbury and the progress of politeness». *Eighteenth Century Studies* 18, n.º 2 (1984): 186-214.
- . *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . «Coffeehouse civility, 1660-1714: An aspect of post-courtly culture in England». *The Huntington Library Quarterly* 59, n.º 1 (1996): 30-51.
- . «Sociability, Solitude, and Enthusiasm». *The Huntington Library Quarterly* 60, n.º 1 (1997): 153-77.
- . «Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century». *The Historical Journal* 45, n.º 4 (2002): 869-98.
- Klein, Lawrence Eliot, y Anthony J. La Vopa, eds. *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*. San Marino: Huntington Library, 1998.
- Kleinman, Arthur. *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience*. New York: The Free Press, 1988.
- . *The Illness Narratives: Suffering, Healing, And The Human Condition*. New York: Basic Books, 2020.
- Klibansky, Raymond. «Standing on the Shoulders of Giants». *Isis* 26, n.º 1 (1936): 147-49.

- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky, y Fritz Saxl. *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. 1964. Reimpresión, Nendeln: Kraus, 1979.
- . *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. Editado por Phillippe Despoix y Georges Leroux. 1964. Reimpresión, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2019.
- . *Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Knights, Mark. *The Devil in Disguise. Deception, Delusion and Fanaticism in Early English Enlightenment*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Knox, Ronald Arbuthnott. *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- Knuuttila, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Kogan, Herman. *The Great EB. The Story Of The Encyclopaedia Britannica*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- Koselleck, Reinhart. «A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe». En *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, editado por Hartmut Lehmann y Melvin Richter. Washington D. C.: German Historical Institute, 1996.
- . *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004.
- . *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta, 2007.
- . «Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana». Traducido por Luis Fernández Torres. *Anthropos*, n.º 223 (2009): 92-105.
- Koyré, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957.
- Krapp, Robert Martin. «Class Analysis of a Literary Controversy». *Science & Society* 10, n.º 1 (1946): 80-92.
- Kris, Ernst, y Otto Kurz. *La leyenda del artista*. 1979. Reimpresión, Madrid: Cátedra, 1982.
- Kristeva, Julia. *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987.
- Krutch, Joseph Wood. *Comedy and Conscience after the Restoration*. 1924. Reimpresión, New York: Columbia University Press, 1957.
- Kuchar, Gary. *The Poetry of Religious Sorrow in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kuhn, Reinhard Clifford. *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- Kuitert, Wybe. «Japanese Robes, Sharawadgi, and the Landscape Discourse of Sir William Temple and Constantijn Huygens». *Garden History* 41, n.º 2 (2013): 157-76.
- . «Japanese Art, Aesthetics, and a European Discourse: Unraveling Sharawadgi». *Japan Review* 27 (27 de noviembre de 2014): 77-101.
- Kulisheck, Clarence L. «Swift's Octosyllabics and the Hudibrastic Tradition». *The Journal of English and Germanic Philology* 53, n.º 3 (1954): 361-68.
- Kupersmith, William. «Richard Blackmore and Eustace Budgell in Alexander Pope's "The First Satire of the Second Book of Horace Imitated"». *The Scriblerian and the Kit-Cats* 36, n.º 2 (2004): 161-66.
- Kwiatkowski, Nicolás. *Historia, progreso y ciencia: textos e imágenes en Inglaterra (1580-1640)*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009.

- . «Acerca de la “Barbarie” en la Encyclopédie: Ecos de un debate ilustrado». *Revista Latinoamericana de Filosofía* XLI, n.º 2 (Primavera de 2015): 191-221.
- . «Fuimos muy peores en vicios». *Barbarie propia y ajena, entre la caída de Constantinopla y la Ilustración*. Buenos Aires: EUDEBA, 2020.
- La Paz Barbarich, Celia Paula. «Hipermodernidad: la ansiedad como una de sus repercusiones psicosociales». Trabajo final de grado, Universidad de la República, 2016.
- La Vopa, Anthony J. «The Philosopher and the “Schwärmer”: On the Career of a German Epithet from Luther to Kant». *Huntington Library Quarterly* 60, n.º 1/2 (1997): 85-115.
- Laborie, Lionel. *Enlightening Enthusiasm: Prophecy and Religious Experience in Early Eighteenth-Century England*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Lach, Donald F. *Asia in the Making of Europe*. Vol. 2. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977.
- Laffey, Paul. «Two Registers of Madness in Enlightenment Britain. Part 1». *History of Psychiatry* 13, n.º 1 (2002): 367-80.
- Lake, Peter, y Steven Pincus. *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England*. Manchester: Manchester University Press, 2007.
- Latham, Alison. «Lilliburlero». En *The Oxford Companion to Music*, editado por Alison Latham. Oxford: Oxford University Press, 2011.
<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199579037.001.0001/acref-9780199579037-e-3992>.
- Lathbury, Thomas. *A History of the Nonjurors: Their Controversies and Writings; with Remarks on Some of the Rubrics in the Book of Common Prayer*. London: William Pickering, 1845.
- Launay, Robert. *Savages, Romans, and Despots. Thinking about Others from Montaigne to Herder*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2018.
- Lawlor, Clark. «Fashionable Melancholy». En *Melancholy Experience in Literature of the Long Eighteenth Century. Before Depression, 1660-1800*, editado por Allan Ingram, Stuart Sim, Clark Lawlor, Richard Terry, John Baker, y Leigh Wetherall Dickson, 25-53. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- . *From Melancholia to Prozac: A History of Depression*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Le Fanu, William. «The Lost Half-Century in English Medicine, 1700-1750». *Bulletin of the History of Medicine* 46, n.º 4 (1972): 319-48.
- Leal, João, y Jehanne Féblot-Augustins. «“Saudade”, la construcción d’un symbole: “Caractère national” et identité nationale». *Ethnologie française* 29, n.º 2 (1999): 177-89.
- Leca-Tsiomis, Marie. *Ecrire l’Encyclopédie. Diderot, de l’usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.
- Lecky, William Edward Hartpole. *A History Of England In The Eighteenth Century*. Vol. III. 1892. Reimpresión, London: Longmans, Green and Co., 1921.
- Leemans, Pieter De, y Michéle Goyens, eds. *Aristotle’s «Problemata» in Different Times and Tongues*. Mediaevalia Lovaniensia. Leuven: Leuven University Press, 2006.
- Legman, G. «Pills to Purge Melancholy: “A Bibliographical Note”». *Midwest Folklore* 9, n.º 2 (1959): 89-102.
- Leites, Edmund, ed. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Leong, Elaine. *Recipes and Everyday Knowledge: Medicine, Science, and the Household in Early Modern England*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

- Leopardi, Giacomo. *Zibaldone di pensieri*. 1898. Reimpresión, Roma: Newton, 1997.
- Lerner, Ralph. *Playing the Fool. Subversive Laughter in Troubled Times*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009.
- Levine, Joseph M. «Ancients and Moderns Reconsidered». *Eighteenth-Century Studies* 15, n.º 1 (1981): 72-89.
- . *Dr. Woodward's Shield. History, Science, and Satire in Augustan England*. 2.^a ed. 1977. Reimpresión, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.
- . *The Battle of the Books. History and Literature in the Augustan Age*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.
- . *Between the Ancients and Moderns: Baroque Culture in Restoration England*. New Haven: Yale University Press, 1999.
- Lewes, Darby. «Utopian Sexual Landscapes: An Annotated Checklist of British Somatopias». *Utopian Studies* 7, n.º 2 (1996): 167-95.
- Lewis, Clive Staples. *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama*. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- . *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Lim, Paul Chang-Ha. *In Pursuit of Purity, Unity, and Liberty: Richard Baxter's Puritan Ecclesiology in Its Seventeenth-Century Context*. Leiden - Boston: Brill, 2004.
- Linebaugh, Peter. *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. 1991. Reimpresión, London: Verso, 2003.
- Linebaugh, Peter, y Marcus Rediker. *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press, 2000.
- Linker, Laura. *Dangerous Women, Libertine Epicures, and the Rise of Sensibility, 1670-1730*. Farnham: Ashgate, 2011.
- Lo, William B., y Harold Ellis. «The Circle before Willis: A Historical Account of the Intracranial Anastomosis». *Neurosurgery* 66, n.º 1 (enero de 2010): 7-18.
- Lotz-Heumann, Ute. «The Concept of "Confessionalization": A Historiographical Paradigm in Dispute». *Memoria y Civilización*, n.º 4 (2001): 93-114.
- . «Confessionalization». En *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, editado por David Mark Whitford. Kirksville: Truman State University Press, 2008.
- Lough, John. *The Encyclopédie in Eighteenth-Century England and Other Studies*. Newcastle upon Tyne: Oriel Press, 1970.
- Loveland, Jeff. «Unifying Knowledge and Dividing Disciplines: The Development of Treatises in the "Encyclopaedia Britannica"». *Book History* 9 (2006): 57-87.
- Lowes, John Livingston. «The Loveres Maladye of Hereos». *Modern Philology* 11, n.º 4 (1914): 491-546.
- Löwith, Karl. *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar, 1956.
- Lund, Mary Ann. *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England. Reading The Anatomy of Melancholy*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- . *A User's Guide to Melancholy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Lüthy, Christoph. «The Fourfold Democritus on the Stage of Early Modern Science». *Isis* 91, n.º 3 (2000): 443-79.
- Lutz, Catherine A. *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their*

- Change to Western Theory*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.
- Lutz, Catherine A., y Lila Abu-Lughod. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lynch, Jack, y Anne McDermott. *Anniversary Essays on Johnson's Dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Lynch, Kathleen. *Protestant Autobiography in the Seventeenth-Century Anglophone World*. Oxford - New York: Oxford University Press, 2012.
- Macaulay, Thomas Babington. «Life and Writings of Sir William Temple». En *Critical and Miscellaneous Essays*, Vol. 3. Philadelphia: Carey & Hart, 1843.
- MacCulloch, Dirmaid. «The Latitude of the Church of England». En *Religious Politics in Post-Reformation England: Essays in Honour of Nicholas Tyacke*, editado por Kenneth Fincham y Peter Lake, 41-59. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2006.
- MacDonald, Michael. «Religion, Social Change, and Psychological Healing in England, 1600–1800». *Studies in Church History* 19 (1982): 101-25.
- . *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety and Healing in Seventeenth-Century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- . «The Secularization of Suicide in England 1660-1800». *Past & Present*, n.º 111 (1986): 50-100.
- . *Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London: Edward Jorden and the Mary Glover Case*. London: Routledge, 1990.
- . «The Fearefull Estate of Francis Spira: Narrative, Identity, and Emotion in Early Modern England». *Journal of British Studies* 31, n.º 1 (1992): 32-61.
- MacDonald, Michael, y Terence R. Murphy. *Sleepless Souls: Suicide in Early Modern England*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MacLean, Gerald. *Culture and Society in the Stuart Restoration: Literature, Drama, History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Madden, Deborah. «A Cheap, Safe and Natural Medicine». *Religion, Medicine and Culture in John Wesley's Primitive Physic*. Amsterdam - New York: Rodopi, 2007.
- Mander, Karel Van. *Het Schilder-Boeck waerin voor eerst de leerlustighe iueght den grondt der edel vry schilderconst in verscheyden deelen wort voorghedraghen*. Haerlem: Paschier van Wesbusch, 1604.
- Manuel, Frank Edward. *Isaac Newton, Historian*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1963.
- . *The Religion of Isaac Newton*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Maravall, José Antonio. *Antiguos y Modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*. 2.ª ed. 1966. Reimpresión, Madrid: Alianza, 1986.
- Marcus, Marina, M. Taghi Yasamy, Mark van Ommeren, Dan Chisholm, y Shekhar Saxena. «Depression. A Global Public Health Concern». En *Depression: A Global Crisis*, 6-8. Occoquan: World Federation for Mental Health, 2012.
- Margiotta, Giacinto. *Le origini italiane de la querelle des anciens et des modernes*. Roma: Editrice Studium, 1953.
- Marshall, Peter. *The Magic Circle of Rudolf II: Alchemy and Astrology in Renaissance Prague*. London: Bloomsbury, 2006.
- Martensen, Robert L. «“Habit of Reason”: Anatomy and Anglicanism in Restoration England». *Bulletin of the History of Medicine* 66, n.º 4 (1992): 511-35.
- Massa, Daniel. «Giordano Bruno's Ideas in Seventeenth-Century England». *Journal of the History*

- of *Ideas* 38, n.º 2 (1977): 227-42.
- Matt, Susan J., y Peter N. Stearns, eds. *Doing Emotions History*. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press, 2014.
- Maurette, Pablo. «Introducción». En *Anatomía de la melancolía*, de Robert Burton. Buenos Aires: Winograd, 2008.
- Mavrodes, George I. «Enthusiasm». *International Journal for Philosophy of Religion* 25, n.º 3 (1989): 171-86.
- Mays, James Luther. «Past, Present, and Prospect in Psalm Study». En *Old Testament Interpretation. Past, Present, and Future. Essays in Honour of Gene M. Tucker*, editado por James Luther Mays, David L. Petersen, y Kent Harold Richards, 147-56. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- McArthur, Tom. *Living Words: Language, Lexicography, and the Knowledge Revolution*. Exeter: University of Exeter Press, 1998.
- McClure, George W. *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- McClusky, D. A., L. J. Skandalakis, G. L. Colborn, y J. E. Skandalakis. «Tribute to a Triad: History of Splenic Anatomy, Physiology, and Surgery. Part 1». *World Journal of Surgery* 23, n.º 3 (marzo de 1999): 311-25.
- McElligot, Jason. «John Crouch: A Royalist Journalist in Cromwellian England». *Media History* 10, n.º 3 (1 de diciembre de 2004): 139-55.
- McGlynn, Paul D. «Microcosm and the Aesthetics of Eighteenth-Century British Literature». *Studies in English Literature, 1500-1900* 19, n.º 3 (1979): 363-85.
- McGovern, Barbara. *Anne Finch and Her Poetry: A Critical Biography*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1992.
- McGuire, J. E., y P. M. Rattansi. «Newton and the ‘Pipes of Pan’». *Notes and Records of the Royal Society of London* 21, n.º 2 (1 de diciembre de 1966): 108-43.
- McGuire, Kelly. *Dying To Be English: Suicide Narratives and National Identity, 1721–1814*. London: Pickering & Chatto, 2012.
- McIntosh, Carey. «Eighteenth-Century English Dictionaries and the Enlightenment». *The Yearbook of English Studies* 28 (1998): 3-18. doi:10.2307/3508753.
- McKie, Douglas. «The Origins and Foundation of the Royal Society of London». *Notes and Records of the Royal Society of London* 15 (1960): 1-37.
- McMahon, Darrin M. *Divine Fury: A History of Genius*. New York: Basic Books, 2013.
- McMullin, Ernan. «Giordano Bruno at Oxford». *Isis* 77, n.º 1 (1986): 85-94.
- McNamara, Rebecca F. «Wearing Your Heart on Your Face: Reading Lovesickness and the Suicidal Impulse in Chaucer». *Literature and Medicine* 33, n.º 2 (2015): 258-78. doi:10.1353/lm.2015.0018.
- McShane, Angela. «“Rime and Reason”. The Political World of the English Broadside Ballad, 1640-1689». PhD thesis, University of Warwick, 2004.
- . «The Roasting of the Rump: Scatology and the Body Politic in Restoration England». *Past & Present* 196, n.º 1 (1 de agosto de 2007): 253-72.
- . *Political Broadside Ballads of Seventeenth-Century England: A Critical Bibliography*. London: Pickering & Chatto, 2011.
- Meade, Richard Hardaway. *In the Sunshine of Life. A Biography of Dr. Richard Mead, 1673-1754*. Philadelphia: Dorrance, 1974.
- Meadows, Peter. «Moore, John (1646–1714), Bishop of Ely». *Oxford Dictionary of National*

- Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/19126>.
- Melton, James Van Horn. *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Méndez, Agustín. «Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad». *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna* 7, n.º 24 (2012).
- Mendyk, Stanley G. «*Speculum Britanniae*»: *Regional Study, Antiquarianism, and Science in Britain to 1700*. Toronto: University of Toronto Press, 1989.
- Meredith, George. *An Essay On Comedy and the Uses of the Comic Spirit*. 1877. Reimpresión, London: Constable & Company Ltd., 1915.
- Merton, Robert K. *On the Shoulders of Giants. A Shandean Postscript*. The Post Italianate Edition. 1965. Reimpresión, Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Methuen, Charlotte. «Special Providence and Sixteenth-Century Astronomical Observation: Some Preliminary Reflections». *Early Science and Medicine* 4, n.º 2 (1999): 99-113.
- Micale, Mark S. *Hysterical Men: The Hidden History of Male Nervous Illness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Michel, Jean-Baptiste, Yuan Kui Shen, Aviva Presser Aiden, Adrian Veres, Matthew K. Gray, The Google Books Team, Joseph P. Pickett, et al. «Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books». *Science* 331, n.º 6014 (14 de enero de 2011): 176-82.
- Michel, Wolfgang. «Far Eastern Medicine in Seventeenth and Early Eighteenth Century Germany». *Studies in Languages and Cultures*, n.º 20 (2005): 68-82.
- Midelfort, H. C. Erik. *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Millburn, John R. «William Stukeley and the early history of the Orrery». *Annals of Science* 31, n.º 6 (1 de noviembre de 1974): 511-28.
- Minois, Georges. *Histoire du mal de vivre: de la mélancolie à la dépression*. Paris: Éditions de la Martinière, 2003.
- Miyoshi, Kusujiro. *The First Century of English Monolingual Lexicography*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Molekamp, Femke. «Therapies for Melancholy and Inordinate Passion in the Letters of Dorothy Osborne to Sir William Temple (1652–1654)». *The Seventeenth Century* 29, n.º 3 (3 de julio de 2014): 255-76. doi:10.1080/0268117X.2014.918522.
- Momigliano, Arnaldo. «Ancient History and the Antiquarian». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13, n.º 3/4 (1950): 285-315.
- . *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Monod, Paul Kléber. *Solomon's Secret Arts. The Occult in the Age of Enlightenment*. New Haven and London: Yale University Press, 2013.
- Moore, Cecil Albert. *Backgrounds of English Literature: 1700-1760*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1953.
- Moore, John Robert. «Gay's Burlesque of Sir Richard Blackmore's Poetry». *The Journal of English and Germanic Philology* 50, n.º 1 (1951): 83-89.
- Moore, Norman. «Cadogan, William (1711–1797), physician». Editado por Anne Digby. *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/4311>.

- Moore, Norman, y Patrick Wallis. *Purcell, John (c. 1674–1730), physician*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
<http://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-22895>.
- Moran, Bruce T. «A Survey of Chemical Medicine in the 17th Century: Spanning Court, Classroom, and Cultures». *Pharmacy in History* 38, n.º 3 (1996): 121-33.
- Moretti, Franco. «Conjectures on World Literature». *New Left Review*, II, n.º 1 (2000): 54-68.
———. *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*. London: Verso, 2005.
- Morris, David B. *The Religious Sublime: Christian Poetry and Critical Tradition in 18th-Century England*. Lexington: University Press of Kentucky, 2015.
- Morris, John N. *Versions of the Self: Studies in English Autobiography from John Bunyan to John Stuart Mill*. New York: Basic Books, 1966.
- Mortimer, Neil, ed. *Stukeley Illustrated. William Stukeley's Rediscovery of Britain's Ancient Sites*. Stathe: Green Magic, 2003.
- Mory, Robert Nels. «A Medieval English Anatomy». PhD thesis, University of Michigan, 1977.
- Mousnier, Roland, J. H. Elliott, Lawrence Stone, H. R. Trevor-Roper, E. H. Kossmann, E. J. Hobsbawm, y J. H. Hexter. «Discussion of H. R. Trevor-Roper: "The General Crisis of the Seventeenth Century."» *Past & Present*, n.º 18 (1960): 8-42.
- Muchembled, Robert. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Mueller, William Randolph. «Robert Burton's Frontispiece». *PMLA* 64, n.º 5 (1949): 1074-88.
———. *The Anatomy of Robert Burton's England*. Berkeley: University of California Press, 1952.
- Mullan, John. «Hypochondria and Hysteria: Sensibility and the Physicians». *The Eighteenth Century* 25, n.º 2 (1984): 141-74.
———. *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Müller, Cristina. *Ingenio y melancolía: una lectura de Huarte de San Juan*. Barcelona: Biblioteca Nueva, 2002.
- Mullett, Charles F. «Thomas Walkington and His "Optick Glasse"». *Isis* 36, n.º 2 (1946): 96-105.
- Mulsow, Martin. «Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism». *Journal of the History of Ideas* 65, n.º 1 (2004): 1-13.
- Munk, William. *The Roll of the Royal College of Physicians of London*. Vol. I, 1518 to 1700. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1861.
———. *The Roll of the Royal College of Physicians of London*. Vol. II, 1701 to 1800. London: Royal College of Physicians, 1878.
- Nagle, Christopher C. *Sexuality and the Culture of Sensibility in the British*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Naranjo, Esther Bautista. *La recepción y la reescritura del mito de Don Quijote en Inglaterra (siglos XVII-XIX)*. Madrid: Dykinson, 2015.
- Nash, Paul W. «The 'Wits' Who Beset Sir Richard Blackmore». Ensayo sin publicar. *Academia.Edu*. Accedido 6 de febrero de 2019.
https://www.academia.edu/21666163/The_wits_who_beset_Sir_Richard_Blackmore.
- Neely, Carol Thomas. *Distracted Subjects: Madness and Gender in Shakespeare and Early Modern Culture*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

- Nelson Burnett, Amy. «Luther and the Schwärmer». En *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, editado por Robert Kolb, Irene Dingel, y Lubomír Batka. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Newton, Hannah. *The Sick Child in Early Modern England, 1580-1720*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Newton, John Anthony. *Susanna Wesley and the Puritan Tradition in Methodism*. London: Epworth Press, 1968.
- Nichols, John. *Illustrations of the Literary History of the Eighteenth Century. Consisting of Authentic Memoirs and Original Letters of Eminent Persons; and Intended as a Sequel to the Literary Anecdotes*. Vol. 5. London: John B. Nichols and Son, 1828.
- Nicolson, Marjorie Hope. *The Breaking of the Circle. Studies in the Effect of the «New Science» upon Seventeenth-Century Poetry*. Evanston: Northwestern University Press, 1950.
- . *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite*. 1959. Reimpresión, Seattle: University of Washington Press, 1997.
- Nisbet, Robert. *Historia de la idea de progreso*. 1980. Reimpresión, Barcelona: Gedisa, 1998.
- Nockles, Peter Benedict. *The Oxford Movement in Context. Anglican High Churchmanship, 1760-1857*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Nonnoi, Giancarlo. «Ephraim Chambers, la Cyclopaedia, l'Italia». En *Enciclopedia ed enciclopedia nell'età moderna e contemporanea: Atti Del Seminario di Studi Cagliari 9-10 Ottobre 2007*, editado por Annamaria Loche, 131-60. Cagliari: CUEC, 2008.
- . «A Continued Discourse. Ephraim Chambers e l'enciclopedia prima dell'Encyclopédie». Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, 2016.
- Norford, Don Parry. «Microcosm and Macrocosm in Seventeenth-Century Literature». *Journal of the History of Ideas* 38, n.º 3 (1977): 409-28.
- Norman, Larry F. *The Shock of the Ancient: Literature and History in Early Modern France*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Noxon Toomey, Thomas. «Sir Richard Blackmore, M. D. (1653-1729). An Account of his Life and Writings Drawn from Original Records not Known to his Earlier Biographers». *Annals of Medical History* IV (1922): 180-88.
- Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Nutton, Vivian. *Ancient Medicine*. London: Routledge, 2004.
- Oatley, Keith. *Emotions: A Brief History*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Oberman, Heiko A. «Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought». *Journal of the History of Ideas* 48, n.º 1 (1987): 23-40.
- Ockenden, R. E. «Standing on the Shoulders of Giants». *Isis* 25, n.º 2 (1936): 451-52.
- O'Gorman, Frank. *The Long Eighteenth Century. British Political & Social History, 1688-1832*. London: Hodder Arnold, 1997.
- . «Ordering the Political World: The Pattern of Politics in Eighteenth-Century Britain (1660–1832)». En *Ordering the World in the Eighteenth Century*, editado por Frank O'Gorman y Diana Donald. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
- Ong, Walter J. *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.
- Organización Mundial de la Salud. «Más sano, más justo, más seguro: la travesía de la salud mundial 2007-2017». Ginebra: OMS, 2017.
- O'Sullivan, Mary Isabelle. «Hamlet and Dr. Timothy Bright». *PMLA* 41, n.º 3 (1926): 667-79.

- Overell, M. Anne. «The Exploitation of Francesco Spiera». *The Sixteenth Century Journal* 26, n.º 3 (1995): 619-37. doi:10.2307/2543142.
- . *Nicodemites: Faith and Concealment Between Italy and Tudor England*. Leiden - Boston: Brill, 2019.
- Overton, John Henry. *William Law, Nonjuror and Mystic*. London: Longmans, Green and Co., 1881.
- . *The Nonjurors: Their Lives, Principles, and Writings*. London: Smith, Elder, & Company, 1902.
- Panofsky, Erwin. *Albrecht Dürer*. Princeton: Princeton University Press, 1943.
- Panofsky, Erwin, y Fritz Saxl. *Dürers «Melencolia I», eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*. Leipzig: B. G. Teubner, 1923.
- Paredes, Rogelio Claudio. *Pasaporte a la utopía. Literatura, individuo y modernidad en Europa (1680-1780)*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2004.
- Parish, Helen. «“Disenchantment” of Europe?» En *Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader*, 307-85. London: Bloomsbury, 2015.
- Parker, Geoffrey. *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Parker, Geoffrey, y Lesley M. Smith. *The General Crisis of the Seventeenth Century*. 1978. Reimpresión, London: Routledge, 1997.
- Parry, Graham. *The Trophies of Time: English Antiquarians of the Seventeenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Pasini, Mirella. *Thomas Burnet. Una storia del mondo tra ragione, mito e rivelazione*. Firenze: La Nuova Italia, 1981.
- Paster, Gail Kern. «Melancholy Cats, Lugged Bears, and Early Modern Cosmology: Reading Shakespeare’s Psychological Materialism Across the Species Barrier». En *Reading the Early Modern Passions: Essays in the Cultural History of Emotion*, editado por Gail Kern Paster, Katherine Rowe, y Mary Floyd-Wilson, 113-29. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Patey, Douglas Lane. «Ancients and Moderns». En *The Cambridge History of Literary Criticism: Volume 4, The Eighteenth Century*, editado por H. B. Nisbet y Claude Rawson. 1997. Reimpresión, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Patterson, William Brown. *King James VI and I and the Reunion of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Paul, Helen. *The South Sea Bubble: An Economic History of Its Origins and Consequences*. London: Routledge, 2011.
- Payne, Joseph Frank. *Thomas Sydenham*. London: T. Fisher Unwin, 1900.
- Pearce, Susan M. *Visions of Antiquity: The Society of Antiquaries of London, 1707-2007*. London: Society of Antiquaries of London, 2007.
- Pellegrini, Angelo M. «Giordano Bruno and Oxford». *Huntington Library Quarterly* 5, n.º 3 (1942): 303-16.
- Pensky, Max. *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1993.
- Perler, Dominik, ed. *The Faculties. A History*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- . «Emotions and Rational Control. Two Medieval Perspectives». En *Thinking About the Emotions. A Philosophical History*, editado por Alix Cohen y Robert Stern, 60-82. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Pernau, Margrit. «Nostalgia: Tears of Blood for a Lost World». *South Asia Graduate Research*

- Journal 23* (2015): 75-109.
- Pernau, Margrit, y Imke Rajamani. «Emotional Translations: Conceptual History Beyond Language». *History and Theory* 55, n.º 1 (2016): 46-65.
- Perry, Nandra. «Imitatio and Identity: Thomas Rogers, Philip Sidney, and the Protestant Self». *English Literary Renaissance* 35, n.º 3 (2005): 365-406.
- Petiver, James. «Some Attempts Made to Prove That Herbs of the Same Make or Class for the Generality, have the Like Vertue and Tendency to Work the Same Effects. In a Discourse Made before the Royal Society, by Mr. James Petiver Apothecary, and Fellow of the Said Society». *Philosophical Transactions (1683-1775)* 21 (1699): 289-94.
- Pewzner, Evelyn. *El hombre culpable. La locura y la falta en Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Peza, Juan de Dios. *Poesías completas*. Editado por Manuel Gustavo Antonio Revilla. París: Garnier Hermanos, 1892.
- Pfister, Manfred. *A History of English Laughter. Laughter from Beowulf to Beckett and Beyond*. Amsterdam - New York: Rodopi, 2002.
- Pfizenmaier, Thomas C. *The Trinitarian Theology of Dr. Samuel Clarke (1675-1729): Context, Sources, and Controversy*. Leiden - New York - Köln: Brill, 1997.
- Pieper, Josef. *Enthusiasm and Divine Madness: On the Platonic Dialogue Phaedrus*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1964.
- Pigeaud, Jackie. *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- Piggott, Stuart. *William Stukeley. An Eighteenth-Century Antiquary*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- . «William Stukeley: Doctor, Divine, And Antiquary». *The British Medical Journal* 3, n.º 5933 (1974): 725-27.
- . *William Stukeley. An Eighteenth-Century Antiquary*. 2.ª ed. London: Thames and Hudson, 1985.
- . «William Stukeley: New Facts and an Old Forgery». *Antiquity* 60, n.º 229 (julio de 1986): 115-22.
- Pilloud, Séverine, Stefan Hächler, y Vincent Barras. «Consulter par lettre au XVIIIe siècle». *Gesnerus* 61 (2004): 232-53.
- Plamper, Jan. *The History of Emotions: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Plamper, Jan, William M. Reddy, Barbara H. Rosenwein, y Peter N. Stearns. «The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns». *History and Theory* 49, n.º 2 (2010): 237-65.
- Platero, Juan Manuel García. «Ideología y sátira en la lexicografía decimonónica». *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, n.º 36 (2018): 199-226.
- Plumb, John Harold. *The Growth of Political Stability in England, 1675-1725*. London: Macmillan, 1967.
- Pocock, John G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- . *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eigtheenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- . «Within the Margins: The Definitions of Orthodoxy». En *The Margins of Orthodoxy: Heterodox Writing and Cultural Response, 1660-1750*, editado por Roger D. Lund, 33-53. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . «Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment». *Huntington Library Quarterly* 60, n.º 1/2

- (1997): 7-28.
- . *Barbarism and Religion. Volume 1: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*. Vol. 1. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . «Perceptions of Modernity in Early Modern Historical Thinking». *Intellectual History Review* 17, n.º 1 (1 de enero de 2007): 79-92.
- Pomata, Gianna. «Praxis Historialis: The Uses of Historia in Early Modern Medicine». En *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, editado por Gianna Pomata y Nancy G. Siraisi, 105-46. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.
- Pomata, Gianna, y Nancy G. Siraisi. «Introduction». En *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, editado por Gianna Pomata y Nancy G. Siraisi. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.
- Pons, Émile. «Rabelais et Swift. A propos du Lilliputien». En *Melanges Offersts a Abel Lefranc*, 219-28. 1936. Reimpresión, Genève: Slatkine, 1972.
- Popper, Nicholas. «An Ocean of Lies: The Problem of Historical Evidence in the Sixteenth Century». *Huntington Library Quarterly* 74, n.º 3 (2011): 375-400.
- Porter, Roy. «Shutting People up». *Social Studies of Science* 12, n.º 3 (1982): 467-76.
- . «The Rage of Party: A Glorious Revolution in English Psychiatry?» *Medical History* 27, n.º 1 (1983): 35-50.
- . «Laymen, Doctors, and Medical Knowledge in the Eighteenth Century: The Evidence of the Gentleman's Magazine». En *Patients and Practitioners. Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*, editado por Roy Porter, 283-314. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- . *Patients and Practitioners. Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- . «The Early Royal Society and the Spread of Medical Knowledge». En *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, editado por Roger French y Andrew Wear, 272-93. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- . *Mind-Forg'd Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*. London: Penguin, 1990.
- . «Foucault's Great Confinement». *History of the Human Sciences* 3, n.º 1 (1 de febrero de 1990): 47-54.
- . «Introduction». En *George Cheyne: The English Malady (1733)*, de George Cheyne, vii-li. New York: Routledge, 1991.
- . «The Patient in England c. 1600 - c. 1800». En *Medicine in Society. Historical Essays*, editado por Andrew Wear, 91-118. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . *Disease, Medicine and Society in England, 1550-1860*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . «Diseases of Civilization». En *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*, de William F. Bynum y Roy Porter, 585-600. London and New York: Taylor & Francis, 1997.
- . *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*. New York: W.W. Norton, 2000.
- . *Flesh in the Age of Reason. How the Enlightenment Transformed the Way We See Our Bodies and Souls*. London: Penguin, 2004.
- Porter, Roy, y George Sebastian Rousseau. *Gout: The Patrician Malady*. New Haven and London: Yale University Press, 1998.
- Preston, Claire. *Thomas Browne and the Writing of Early Modern Science*. Cambridge: Cambridge

- University Press, 2005.
- Prior, Charles W. A. *Defining the Jacobean Church. The Politics of Religious Controversy, 1603-1625*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Pritchard, Jonathan. «D'Urfey, Thomas (1653?–1723), playwright and writer». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/8313>.
- Purver, Margery. *The Royal Society: Concept and Creation*. London: Routledge & Kegan Paul, 1967.
- Quantin, Jean-Louis. *The Church of England and the Christian Antiquity. The Construction of a Confessional Identity in the 17th Century*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Quintili, Paolo. «D'Alembert “traduit” Chambers. Les articles de mécanique, de la Cyclopaedia à l'Encyclopédie». *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 347 (1996): 685-87.
- Rack, Henry D. *Wesley, Samuel (bap. 1662, d. 1735)*. Oxford University Press, 2004.
- Radden, Jennifer. *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- . «Is This Dame Melancholy?: Equating Today's Depression and Past Melancholia». *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 10, n.º 1 (29 de agosto de 2003): 37-52.
- Radermacher, L. «Enthusiasm». Editado por James Hastings. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1912.
- Rajamani, Imke. «Pictures, Emotions, Conceptual Change: Anger in Popular Hindi Cinema». *Contributions to the History of Concepts* 7, n.º 2 (1 de diciembre de 2012): 52-77.
- Rampelt, Jason M. «The Last Word: John Wallis on the Origin of the Royal Society». *History of Science* 46, n.º 2 (1 de junio de 2008): 177-201.
- Rattansi, P. M. «The Intellectual Origins of the Royal Society». *Notes and Records of the Royal Society of London* 23, n.º 2 (1968): 129-43.
- Rawson, Claude Julien. «Introduction». En *Gulliver's Travels*, de Jonathan Swift, ix-xliii. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- . *Swift's Angers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Real, Hermann J., y Heinz J. Vienken. «Psychoanalytic Criticism and Swift: The History of a Failure». *Eighteenth-Century Ireland* 1 (1986): 127-41.
- Rebollo, Regina Andrés. «A Escola Médica de Pádua: medicina e filosofia no período moderno». *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 17, n.º 2 (junio de 2010).
- Reddick, Allen. *The Making of Johnson's Dictionary, 1746-1773*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Reddy, William M. *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Reeve, Matthew M. «Of Druids, the Gothic, and the Origins of Architecture: The Garden Designs of William Stukeley (1687-1765)». *The British Art Journal* 13, n.º 3 (2012): 9-18.
- Reinhard, Wolfgang. «Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State a Reassessment». *The Catholic Historical Review* 75, n.º 3 (1989): 383-404.
- Renaker, David. «Robert Burton and Ramist Method». *Renaissance Quarterly* 24, n.º 2 (1971): 210-20.
- Rendle-Short, John. «William Cadogan, Eighteenth-Century Physician». *Medical History* 4, n.º 4 (1960): 288-309.
- Reynolds, Myra. «Introduction». En *The Poems of Anne, Countess of Winchilsea*, de Anne Finch,

- xvii-cxxxiv. Chicago: The University of Chicago press, 1903.
- Richardson, Roger Charles. *The Debate on the English Revolution*. 3.^a ed. 1977. Reimpresión, Manchester: Manchester University Press, 1998.
- Ricoeur, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.
- Rigault, Hippolyte. *Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes*. Paris: Hachette, 1856.
- Ríos, Sebastián. «Trastornos de la modernidad: cada vez más casos de ansiedad y estrés». *La Nación*. 12 de junio de 2013. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/trastornos-de-la-modernidad-cada-vez-mas-casos-de-ansiedad-y-estres-nid1590998>.
- Rist, John. «On Greek Biology, Greek Cosmology and Some Sources of Theological Pneuma». *Prudentia* 0, n.º 0 (1985): 27-48.
- Rivers, Isabel. *Reason, Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780. Volume II: Shaftesbury to Hume*. Vol. 2. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000.
- . «Law, William (1686–1761), devotional writer and nonjuror». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/16154>.
- Rivière, Janine. «Demons of Desire or Symptoms of Disease?. Medical Theories and Popular Experiences of the “Nightmare” in Premodern England». En *Dreams, Dreamers, and Visions*, editado por Ann Marie Plane y Leslie Tuttle, 49-71. The Early Modern Atlantic World. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Robinson, C. J., y Christoph V. Ehrenstein. «Bonwicke, Ambrose (1691–1714), Nonjuror». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004. doi:10.1093/ref:odnb/2861.
- Rocca, Julius. *Galen on the Brain. Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*. Leiden - Boston: Brill, 2003.
- . «From Doubt to Certainty. Aspects of the Conceptualisation and Interpretation of Galen’s Natural Pneuma». En *Blood, Sweat and Tears - The Changing Concepts of Physiology from Antiquity Into Early Modern Europe*, de Manfred Horstmanshoff, Helen King, y Claus Zittel, 619-59. Leiden - Boston: Brill, 2012.
- Roche, Daniel. «Encyclopedias and the Diffusion of Knowledge». En *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, editado por Mark Goldie y Robert Wokler, 172-94. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Rocher, Gregory de. *Rabelais’s Laughters and Joubert’s Traité Du Ris*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1979.
- Rogers, G. A., Jean-Michel Vienne, y Yves Charles Zarka. *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion*. Dordrecht: Springer, 1997.
- Rogers, Pat. *Robinson Crusoe*. London: Allen and Unwin, 1971.
- . *Grub Street: Studies in a Subculture*. London: Methuen & Co. Ltd., 1972.
- . *Essays on Pope*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . «Swift the poet». En *The Cambridge Companion to Jonathan Swift*, editado por Christopher Fox, 177-201. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Rooley, Anthony. «New Light on John Dowland’s Songs of Darkness». *Early Music* 11, n.º 1 (1983): 6-21.
- Rosaldo, Michelle Z. *Knowledge and Passion: Ilongot and Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Rosanvallon, Pierre. *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura

- Económica, 2003.
- Rosen, George. «Enthusiasm: “A Dark Lanthorn of the Spirit”». *Bulletin of the History of Medicine* 42, n.º 5 (1968): 393-421.
- Rosenberg, Albert. *Sir Richard Blackmore. A Poet and Physician of the Augustan Age*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1953.
- Rosenwein, Barbara H. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- . *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Rounce, Adam. «The Difficulties of Quantifying Taste: Blackmore and Poetic Reception in the Eighteenth Century». *Digital Defoe* 6, n.º 1 (Fall de 2014): 19-35.
- Rousseau, George Sebastian. «Mandeville and Europe: Medicine and Philosophy». En *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)*, editado por Irwin Primer, 11-21. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- . «Nerves, Spirits, and Fibres: Towards Defining the Origins of Sensibility». En *Studies in the Eighteenth Century III*, editado por R. F. Brissenden y J. C. Eade, 137-58. Toronto: University of Toronto Press, 1976.
- . «Depression’s Forgotten Genealogy: Towards a History of Depression». *History of Psychiatry* xi (2000): 71-106.
- . *Nervous Acts. Essays on Literature, Culture and Sensibility*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- Rubin, Julius H. *Religious Melancholy and Protestant Experience in America*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Ruiz-Rodríguez, José Ignacio, y Ígor Sosa Mayor. «El concepto de la “confesionalización” en el marco de la historiografía germana». *Studia Historica: Historia Moderna* 29, n.º 0 (18 de julio de 2011): 279-305.
- Ruta, Carlos Rafael. «El círculo del placer o la osadía de la experiencia en Petrarca». *Eadem Utraque Europa* 10, n.º 15 (2014): 39-50.
- Rütten, Thomas. *Demokrit, lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker: eine pseudohippokratische Geschichte*. Leiden: Brill, 1992.
- Salem, Jean. *La légende de Démocrite*. Paris: Kimé, 1996.
- . *Les Atomistes de l’Antiquité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*. Paris: Flammarion, 2013.
- Salmon, Eric. *Collier, Jeremy (1650–1726)*. Oxford University Press, 2004.
- Salvatore, Filippo. *Antichi e Moderni in Italia nel Seicento*. Montreal: Guernica, 1987.
- Saracino, María Agustina. «Algunas observaciones en torno a la comparación entre la práctica teatral de Antiguos y Modernos en la controversia acerca de la licitud moral del teatro en el Siglo de Oro Español». *Eadem Utraque Europa*, n.º 20 (4 de octubre de 2019): 155-80.
- Sarton, George. «Standing on the Shoulders of Giants». *Isis* 24, n.º 1 (1935): 107-9.
- Scaer, David P. «The Concept of Anfechtung in Luther’s Thought». *Concordia Theological Quarterly* 47, n.º 1 (enero de 1983): 15-30.
- Schaffer, Simon. «Godly Men and Mechanical Philosophers: Souls and Spirits in Restoration Natural Philosophy». *Science in Context* 1, n.º 1 (marzo de 1987): 53-85.
- Scheer, Monique. «Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion». *History and Theory* 51, n.º 2 (2012): 193-220.

- . *Enthusiasm. Emotional Practices of Conviction in Modern Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Schiera, Pierangelo. «Melancolía y derecho. La confrontación entre individuo y disciplina a favor del ordenamiento». En *Pasiones del jurista. Amor, memoria, melancolía, imaginación*, editado por Carlos Petit, 115-45. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- Schiesari, Juliana. *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.
- Schilling, Heinz. «Confessional Europe». En *Handbook of European History 1400 - 1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, editado por Thomas A. Brady, Heiko Augustinus Oberman, y James D. Tracy, 2:641-81. Leiden: Brill, 1995.
- Schmidt, Jeremy. *Melancholy and the Care of the Soul. Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*. Hampshire: Ashgate, 2007.
- Schoell, Franck L. *Etudes Sur L'humanisme Continental en Angleterre a la fin de la Renaissance*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1926.
- Schofield, Robert E. *Mechanism and Materialism. British Natural Philosophy in the Age of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Schutz, Alfred. «On Multiple Realities». En *Collected Papers*, 1:207-59. The Hague - Boston - London: Martinus Nijhoff, 1962.
- Screech, Michael. *Laughter at the Foot of the Cross*. 1997. Reimpresión, Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- Scribner, Robert W. «The Reformation, Popular Magic, and the “Disenchantment of the World”». *The Journal of Interdisciplinary History* 23, n.º 3 (1993): 475-94. doi:10.2307/206099.
- Scull, Andrew. *Hysteria. The Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . *Hysteria: The Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . *Madness in Civilization. A Cultural History of Insanity from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015.
- Seidel, Michael A. *The Satiric Inheritance: Rabelais to Sterne*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Sena, John F. «The English Malady: The Idea of Melancholy from 1700 to 1760». PhD thesis, Princeton University, 1967.
- . «Melancholy in Anne Finch and Elizabeth Carter: The Ambivalence of an Idea». *The Yearbook of English Studies* 1, n.º 1971 (1971): 108-19.
- . «Melancholic Madness and the Puritans». *Harvard Theological Review* 66, n.º 3 (1973): 293-309.
- . «Swift as Moral Physician: Scatology and the Tradition of Love Melancholy». *The Journal of English and Germanic Philology* 76, n.º 3 (1977): 346-62.
- Seth, Suman. *Difference and Disease: Medicine, Race, and the Eighteenth-Century British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Shackleton, Robert. «The “Encyclopédie” as an International Phenomenon». *Proceedings of the American Philosophical Society* 114, n.º 5 (1970): 389-94.
- Shapin, Steven. «“The Mind Is Its Own Place”: Science and Solitude in Seventeenth-Century England». *Science in Context*, 1991.
- . *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Shapin, Steven, y Simon Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

- . *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Shapiro, Rebecca. *Fixing Babel: An Historical Anthology of Applied English Lexicography*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2016.
- Sharp, Richard. «“Our Common Mother, the Church of England”: Nonjurors, High Churchmen, and the Evidence of Subscription Lists». En *Loyalty and Identity: Jacobites at Home and Abroad*, editado por Paul Monod, Murray Pittock, y Daniel Szechi, 167-79. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2010.
- Sharp, Thomas. *The Life of John Sharp, D. D. Lord Archbishop of York*. Editado por Thomas Newcome. 2 vols. London: C. and J. Rivington, 1825.
- Shaw, Jane. *Miracles in Enlightenment England*. New Haven and London: Yale University Press, 2006.
- Shirilan, Stephanie. *Robert Burton and the Transformative Powers of Melancholy*. Farnham: Ashgate, 2015.
- Shklovsky, Viktor. *Theory of Prose*. Traducido por Benjamin Sher. Elmwood Park: Dalkey Archive Press, 1991.
- Shorter, Edward. *A Historical Dictionary of Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Shuttleton, David E. «The Fashioning of Fashionable Diseases in the Eighteenth Century». *Literature and Medicine* 35, n.º 2 (21 de diciembre de 2017): 270-91.
- Sihvola, Juha, y Troels Engberg-Pedersen, eds. *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht: Springer, 1998.
- Silverman, Mark E. «The Tradition of the Gold-Headed Cane». *The Pharos Winter* (2007): 42-46.
- Sim, Stuart. «Despair, Melancholy and the Novel». En *Melancholy Experience in Literature of the Long Eighteenth Century. Before Depression, 1660-1800*, editado por Allan Ingram, Stuart Sim, Clark Lawlor, Richard Terry, John Baker, y Leigh Wetherall Dickson, 114-41. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Simonazzi, Mauro. «La melancolía nell’Inghilterra moderna: Edward Jorden, Timothie Bright e Thomas Adams». *Cromohs*, n.º 8 (2003): 1-13.
- . *La malattia inglese. La melancolía nella tradizione filosofica e medica dell’Inghilterra moderna*. Bologna: Il Mulino, 2004.
- Simons, Ronald C., y Hughes, Charles C. «Culture-Bound Syndromes». En *Culture, Ethnicity, and Mental Illness*, editado por Albert Gaw, 75-93. Washington D. C. - London: American Psychiatric Press, 1993.
- . *The Culture-Bound Syndromes: Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interest*. 1985. Reimpresión, Dordrecht: D. Reidel, 2012.
- Simpson, James. *Permanent Revolution. The Reformation and the Illiberal Roots of Liberalism*. Cambridge, MA - London: Harvard University Press, 2019.
- Siraisi, Nancy G. *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- . «Hermes Among the Physicians». En *Das Ende des Hermetismus: historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance: Dokumentation und Analyse der Debatten um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon, (1567-1614)*, editado por Martin Mulsoy, 189-212. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Sirota, Brent S. *The Christian Monitors: The Church of England and the Age of Benevolence, 1680-1730*. New Haven and London: Yale University Press, 2014.
- Skinner, Quentin. «Meaning and Understanding in the History of Ideas». *History and Theory* 8, n.º

- 1 (1969): 3-53.
- . *Visions of Politics. Regarding Method*. Vol. 1. 3 vols., 2002.
- Sledd, James H., y Gwin J. Kolb. *Dr. Johnson's Dictionary: Essays in the Biography of a Book*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.
- Smith, C. U. M., y Harry Whitaker, eds. *Brain, Mind and Consciousness in the History of Neuroscience*. Dordrecht: Springer, 2014.
- Smith, Hannah. *Georgian Monarchy: Politics and Culture, 1714-1760*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Smith, Nigel. «Enthusiasm and Enlightenment: Of Food, Filth, and Slavery». En *The Country and the City Revisited: England and the Politics of Culture, 1550-1850*, editado por Gerald MacLean, Donna Landry, y Joseph P. Ward, 106-18. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Smith, Peter J. *Between Two Stools: Scatology and its Representations in English Literature, Chaucer to Swift*. Manchester: Manchester University Press, 2012.
- Smith, Wesley D. «So-Called Possession in Pre-Christian Greece». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 96 (1965): 403-26.
- . «Introduction». En *Pseudepigraphic Writings*, de Hippocrates, editado por Wesley D. Smith. Leiden: Brill, 1990.
- . *The Hippocratic Tradition*. 2.^a ed. 1979. Reimpresión, Paris: Bibliothèque Universitaire de Médecine, 2002.
- Smyth, Adam. «Printed Miscellanies in England, 1640—1682: “store-house[s] of wit.”» *Criticism* 42, n.º 2 (2000): 151-84.
- Sommerville, C. John. «On the Distribution of Religious and Occult Literature in Seventeenth-Century England». *The Library* s5-XXIX, n.º 2 (1 de junio de 1974): 221-25.
- Sonneller, Karen. «The Reformation of Manners Societies, the Monarchy, and the English State, 1696–1714». *The Historian* 72, n.º 3 (2010): 517-42.
- Sontag, Susan. *Under the Sign of Staurm*. New York: Vintage Books, 1981.
- Sorabji, Richard. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Soufas, Teresa Scott. *Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature*. Columbia and London: University of Missouri Press, 1990.
- Spadafora, David. *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- Spaeth, Donald A. *The Church in an Age of Danger: Parsons and Parishioners, 1660–1740*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Speak, Gill. «An Odd Kind of Melancholy: Reflections on the Glass Delusion in Europe (1440-1680)». *History of Psychiatry* 1, n.º 2 (1 de junio de 1990): 191-206.
doi:10.1177/0957154X9000100203.
- Spiller, Michael R. G. *Concerning Natural Experimental Philosophie. Meric Casaubon and the Royal Society*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.
- Sprott, Samuel Ernest. *The English Debate on Suicide: From Donne to Hume*. London: Open Court, 1961.
- Spurr, John. «“Latitudinarianism” and the Restoration Church». *The Historical Journal* 31, n.º 1 (1988): 61-82.
- . *The Restoration Church of England, 1646-1689*. New Haven and London: Yale University Press, 1991.

- . «Taylor, Jeremy (Bap. 1613, d. 1667), Church of Ireland Bishop of Down and Connor and Religious Writer». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2006. doi:10.1093/ref:odnb/27041.
- Stachniewski, John. *The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Stallybrass, Peter, y Allon White. *The Politics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- Starkie, Andrew. «William Law and Cambridge Jacobitism, 1713–16». *Historical Research* 75, n.º 190 (1 de noviembre de 2002): 448-67. doi:10.1111/1468-2281.00160.
- . «Contested Histories of the English Church: Gilbert Burnet and Jeremy Collier». *Huntington Library Quarterly* 68, n.º 1 (2005): 335-51.
- . *The Church of England and the Bangorian Controversy, 1716-1721*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2007.
- Starnes, DeWitt Talmage, y Gertrude Elizabeth Noyes. *The English Dictionary from Cawdrey to Johnson, 1604-1755*. 1946. Reimpresión, Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins, 1991.
- Starobinski, Jean. *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*. Basel: J.R. Geigy, 1960.
- . *L'encre de la mélancolie*. Paris: Seuil, 2012.
- . *La tinta de la melancolia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Starr, George A. *Defoe & Spiritual Autobiography*. Princeton: Princeton University Press, 1965.
- . *Defoe and Casuistry*. Princeton: Princeton University Press, 1971.
- Steiner, Roger J. *Two Centuries of Spanish and English Bilingual Lexicography (1590–1800)*. The Hague - Paris: Mouton, 1970.
- Sterne, Laurence. *Letters of Laurence Sterne*. Oxford: Clarendon Press, 1935.
- Stevenson, David. *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590-1710*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Stewart, Keith Andrew. *Galen's Theory of Black Bile. Hippocratic Tradition, Manipulation, Innovation*. Leiden - Boston: Brill, 2019.
- Stoll, Elmer Edgar. «Shakspeare, Marston, and the Malcontent Type». *Modern Philology* 3, n.º 3 (1906): 281-303.
- Stone, Lawrence. *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*. Abridged. London: Penguin, 1979.
- Stone, Lawrence, y Jeanne C. Fawtier Stone. *An Open Elite?: England, 1540-1880*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Storey, Mark. *Poetry and Humour from Cowper to Clough*. London and Basingstoke: Macmillan Press, 1979.
- Storr, Anthony. *Churchill's Black Dog and Other Phenomena of the Human Mind*. 1989. Reimpresión, London: Harper Collins, 1990.
- Straus, Ralph. *The Unspeakable Curll: Being Some Account of Edmund Curll, Bookseller; to Which Is Added a Full List of His Books*. London: Chapman & Hall, 1927.
- Subrahmanyam, Sanjay. *Explorations in Connected History. From Tagus to the Ganges*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Sullivan, Erin. *Beyond Melancholy: Sadness and Selfhood in Renaissance England*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2016.
- Sumillera, Rocío G. «Introduction». En *The Examination of Men's Wits*, de Juan Huarte de San

- Juan, editado por Rocío G. Sumillera, traducido por Richard Carew. London: The Modern Humanities Research Association, 2014.
- Summerson, Henry. «Aglionby, William (1641–1705), Diplomat and Writer on Art». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2014. doi:10.1093/ref:odnb/39678.
- Suzuki, Akihito. «Dualism and the Transformation of Psychiatric Language in the Seventeenth and Eighteenth Centuries». *History of Science* 33, n.º 4 (diciembre de 1995): 417-47.
- Swabey, Marie Taylor Collins. *Comic Laughter: A Philosophical Essay*. New Haven: Yale University Press, 1961.
- Swann, Marjorie. *Curiosities and Texts. The Culture of Collecting in Early Modern England*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- Sweet, Rosemary. *Antiquaries: The Discovery of the Past in Eighteenth-Century Britain*. London and New York: Hambledon and London, 2004.
- Sykes, Norman. *Church and State in England in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.
- Sytsma, David S. *Richard Baxter and the Mechanical Philosophers*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Szécseyi, Endre. «Freedom and Sentiments: Wit and Humour in the Augustan Age». *Hungarian Journal of English and American Studies (HJEAS)* 13, n.º 1/2 (2007): 79-92.
- Tabb, Kathryn. «“Struck, As it Were, with Madness”: Phenomenology and Animal Spirits in the Neuropathology of Thomas Willis». En *Brain, Mind and Consciousness in the History of Neuroscience*, editado por C. U. M. Smith y Harry Whitaker, 43-57. Dordrecht: Springer, 2014.
- Tave, Stuart M. *The Amiable Humorist. A Study in the Comic Theory and Criticism of the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Tawney, Richard H. *Religion and the Rise Of Capitalism*. 2.^a ed. West Drayton: Penguin, 1937.
- Tecusan, Manuela. *The Fragments of the Methodists, Volume One: Text and Translation*. Leiden - Boston: Brill, 2003.
- Teerink, Herman. *A Bibliography of the Writings in Prose and Verse of Jonathan Swift, D. D.* 1937. Reimpresión, New York: Springer, 2013.
- Temkin, Owsei. «On Galen’s Pneumatology». *Gesnerus* 8, n.º 1-2 (1951): 180-89.
- Temple, Liam Peter. *Mysticism in Early Modern England*. Woodbridge: The Boydell Press, 2019.
- Terry, Richard. *Mock-Heroic from Butler to Cowper: An English Genre and Discourse*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971.
- . *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*. 1971. Reimpresión, London: Penguin, 1991.
- . *The Ends of Life. Roads to Fulfilment in Early Modern England*. Oxford - New York: Oxford University Press, 2009.
- . «Bodily Control and Social Unease: The Fart in Seventeenth-Century England». En *The Extraordinary and the Everyday in Early Modern England: Essays in Celebration of the Work of Bernard Capp*, editado por Angela McShane y Garthine Walker, 9-30. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- . «Calvinism’s Discontents: Does Liberalism Have Its Roots in the Illiberal Upheavals of the English Reformation?» *The Nation*, 28 de enero de 2020.

- <https://www.thenation.com/article/culture/james-simpson-permanent-revolution-review/>.
- Thompson, Edward Palmer. *The Making of the English Working Class*. London: Vintage, 1966.
- . *Whigs and Hunters. The Origins of the Black Act*. 1975. Reimpresión, London: Penguin, 1990.
- Thompson, Robert. «Playford, John (1621x23–1686/7), music publisher». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/22374>.
- Thomsen, Anton. «David Hume's Natural History of Religion». *The Monist* 19, n.º 2 (1909): 269-88.
- Thornton, Tim. *Prophecy, Politics and the People in Early Modern England*. Woodbridge: The Boydell Press, 2006.
- Till, Barry. «Sharp, John (1645?–1714), archbishop of York». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/25213>.
- Tillyard, Eustace M. W. *The Elizabethan World Picture*. 1943. Reimpresión, London: Pimlico, 1998.
- Tincey, John. *Blenheim 1704. The Duke of Marlborough's Masterpiece*. Oxford: Osprey, 2004.
- Tindall, William York. *John Bunyan, Mechanick Preacher*. New York: Columbia University Press, 1934.
- Tinkler, John F. «The Splitting of Humanism: Bentley, Swift, and the English Battle of the Books». *Journal of the History of Ideas* 49, n.º 3 (1988): 453-72.
- Tipson, Baird. «A Dark Side of Seventeenth-Century English Protestantism: The Sin Against the Holy Spirit». *The Harvard Theological Review* 77, n.º 3/4 (1984): 301-30.
- Todd, Janet M. *Sensibility: An Introduction*. London: Methuen, 1986.
- Todd, Margo. «Puritan Self-Fashioning: The Diary of Samuel Ward». *Journal of British Studies* 31, n.º 3 (1992): 236-64.
- Tomíček, David. «On the Subject of Microcosm in Czech Medical Literature of the 16th Century». *Anthropologie (1962-)* 48, n.º 2 (2010): 185-88.
- Tomkins, Silvan S. *Exploring Affect: The Selected Writings of Silvan S Tomkins*. Editado por E. Virginia Demos. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Toohey, Peter. *Melancholy, Love and Time. Boundaries of the Self in Ancient Literature*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007.
- . «Rufus of Ephesus and the Tradition of the Melancholy Thinker». En *On Melancholy*, de Rufus of Ephesus, 221-44. editado por Peter E Pormann. Rufus of Ephesus. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH and Co., 2008.
- Torpy, Arthur Alan. *The Prevenient Piety of Samuel Wesley, Sr*. Lanham, Toronto y Plymouth: Scarecrow Press, 2009.
- Trevelyan, George M. *English Social History. A Survey of Six Centuries. Chaucer to Queen Victoria*. London - New York - Toronto: Longmans, Green and Co., 1942.
- Trevor-Roper, Hugh R. «The General Crisis of the 17th Century». *Past and Present* 16, n.º 1 (1959): 31-64.
- . *La crisis del siglo XVII: religión, reforma y cambio social*. Buenos Aires: Katz, 2009.
- Trinkaus, Charles. «Antiquitas Versus Modernitas: An Italian Humanist Polemic and its Resonance». *Journal of the History of Ideas* 48, n.º 1 (1987): 11-21.
- Troyer, Howard William. *Ned Ward of Grubstreet. A Study of Sub-Literary London in the Eighteenth Century*. 1946. Reimpresión, London: Frank Cass, 1968.

- Tucker, Susie I. *Enthusiasm: A Study in Semantic Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Tyerman, Luke. *Life and Times of the Rev. Samuel Wesley, M.A.* London: Simpkin, Marshall & Co., 1866.
- Underhill, Evelyn. *Mysticism. A Study on the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. 3.^a ed. New York: E. P. Dutton and Company, 1912.
- Underwood, E. Ashworth. «Boerhaave After Three Hundred Years». *The British Medical Journal* 4, n.º 5634 (1968): 820-25.
- Uszkalo, Kirsten C. *Being Bewitched: A True Tale of Madness, Witchcraft, and Property Development Gone Wrong*. Kirksville: Truman State University Press, 2017.
- Van der Eijk, Philip. «Aristotle on Melancholy». En *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, 139-68. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- VanderMolen, Ronald J. «Providence as Mystery, Providence as Revelation: Puritan and Anglican Modifications of John Calvin's Doctrine of Providence». *Church History* 47, n.º 1 (1978): 27-47. doi:10.2307/3164613.
- Varga, Somogy. «From Melancholia to Depression: Ideas on a Possible Continuity». *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 20, n.º 2 (10 de octubre de 2013): 141-55.
- Vasari, Giorgio. *Le Vite de Piv Eccellenti Architetti, Pittori, et Scvltori Italiani, da Cimabve in sino à Tempì Nostri*. Firenze: Lorenzo Torrentino, 1550.
- Vedda, Miguel. «Introducción. Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre Origen del Trauerspiel alemán». En *Origen del Trauerspiel alemán*, de Walter Benjamin. Buenos Aires: Gorla, 2012.
- Veith, Ilza. *Hysteria: The History of a Disease*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- Ventura, Iolanda. «Le lezioni inaugurali dei corsi di medicina dell'Ateneo di Padova tra Seicento e Settecento: appunti per una indagine tipologica». *Quaderni per la storia della Università di Padova* 46 (2013): 182-220.
- Venturi, Franco. *Los orígenes de la Enciclopedia*. 1946. Reimpresión, Barcelona: Crítica, 1980.
- Verbeke, Gerard. *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme a S. Augustin*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945.
- Viale, Adrián. «Gregory the Great and the Marcianists». *Revue internationale des études byzantines* 77, n.º 1-2 (2019): 195-210.
- Visconti, Ennio Quirino. *Iconografia Greca*. Milano: Presso gli Editori, 1823.
- Vitse, Marc. *Éléments pour une théorie du théâtre espagnol du XVIIe siècle*. Toulouse: PUM, 1988.
- Voloshinov, Valentin Nikolaevich. *Marxism and the Philosophy of Language*. New York and London: Seminar Press, 1973.
- Wade, Ira O. *Intellectual Origins of the French Enlightenment*. 1971. Reimpresión, Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Walker, Daniel Pickering. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London: The Warburg Institute, 1958.
- . *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- . *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
- . *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. 1958. Reimpresión, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.

- Wallace, Charles. «Wesley [née Annesley], Susanna (1669–1742), theological writer and educator». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2010. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/66878>.
- Wallis, Patrick. «Harvey, Gideon (1636/7–1702), Physician». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2008. doi:10.1093/ref:odnb/12519.
- Walsh, John. «“Methodism” and the Origins of English-Speaking Evangelicalism». En *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-1990*, editado por Mark A. Noll, D. W. (David William) Bebbington, y George A. Rawlyk, 19-37. New York: Oxford University Press, 1994.
- Walsh, John, Colin Haydon, y Stephen Taylor, eds. *The Church of England, c. 1689 - c. 1833. From Toleration to Tractarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Walsham, Alexandra. «Miracles in Post-Reformation England». *Studies in Church History* 41 (2005): 273-306.
- Walton, Connor. «The Battle of the Ancients and the Moderns». M. A. Thesis, University of Essex, 1995.
- Walzer, Michael. «Puritanism as a Revolutionary Ideology». *History and Theory* 3, n.º 1 (1963): 59-90. doi:10.2307/2504304.
- . *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of the Radical Politics*. Cambridge, MA - London: Harvard University Press, 1965.
- Warburg, Aby. «Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten». *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 1920.
- . *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid: Alianza, 2005.
- Watkins, Owen C. *The Puritan Experience: Studies in Spiritual Autobiography*. New York: Schocken Books, 1972.
- Wear, Andrew. «Contingency and Logic in Renaissance Anatomy and Physiology». PhD thesis, Imperial College London, 1973.
- . «The Spleen in Renaissance Anatomy». *Medical History* 21, n.º 1 (enero de 1977): 43-60.
- . «Puritan Perceptions of Illness in Seventeenth-Century England». En *Patients and practitioners. Lay perceptions of medicine in pre-industrial society*, editado por Roy S. Porter, 55-99. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- . «Knowledge & Practice in English Medicine, 1550-1680», 2000, 1550-1680.
- Weber, Max. «Wissenschaft als Beruf». En *Gesamtausgabe*, XVII:71-111. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992.
- . *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. 1905. Reimpresión, Buenos Aires: Andrómeda, 2004.
- . «Science as a Vocation». En *The Vocation Lectures*, editado por David Owen y Tracy B. Strong, traducido por Rodney Livingstone, 1-31. Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing, 2004.
- . *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*. Wiesbaden: Springer, 2016.
- Webster, Charles. «The Origins of the Royal Society». *History of Science* 6 (1968): 106.
- . «The Helmontian George Thomson and William Harvey: The Revival and Application of Splenectomy to Physiological Research». *Medical History* 15, n.º 2 (abril de 1971): 154-67.
- . *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626-1660*. London: Duckworth, 1975.

- Webster, Clarence M. «Swift's Tale of a Tub Compared with Earlier Satires of the Puritans». *PMLA* 47, n.º 1 (1932): 171-78.
- . «Swift and Some Earlier Satirists of Puritan Enthusiasm». *PMLA* 48, n.º 4 (1933): 1141-53.
- . «The Satiric Background of the Attack on the Puritans in Swift's a Tale of a Tub». *PMLA* 50, n.º 1 (1935): 210-23.
- Weil, Rachel. «Herbert, Henry, first Baron Herbert of Cherbury (1654–1709), politician». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/13031>.
- Weiner, Andrew D. «Expelling the Beast: Bruno's Adventures in England». *Modern Philology* 78, n.º 1 (1980): 1-13.
- Weisser, Olivia. *Ill Composed: Sickness, Gender, and Belief in Early Modern England*. New Haven and London: Yale University Press, 2015.
- Wells, Marion A. *The Secret Wound: Love-Melancholy and Early Modern Romance*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.
- Westfall, Richard S. *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*. 1980. Reimpresión, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Weststeijn, Thijs. *The Visible World. Samuel van Hoogstraten's Art Theory and the Legitimation of Painting in the Dutch Golden Age*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.
- «What Is the BBC World Service Signature Tune?» *BBC World Service*, 13 de marzo de 2009.
http://www.bbc.co.uk/worldservice/lg/institutional/2009/03/000000_ws_sig_tune.shtml.
- Wilby, Emma. *Cunning Folk and Familiar Spirits: Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*. Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2005.
- Wilkins, Bridget S. «The Spleen». *British Journal of Haematology* 117, n.º 2 (1 de mayo de 2002): 265-74.
- Williams, Abigail. *Poetry and the Creation of a Whig Literary Culture 1681–1714*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Williams, Kathleen. *Jonathan Swift: The Critical Heritage*. Editado por Kathleen Williams. London and New York: Routledge, 2002.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- . *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Williamson, George. «The Restoration Revolt Against Enthusiasm». *Studies in Philology* 30, n.º 4 (1933): 571-603.
- . «Mutability, Decay, and Seventeenth-Century Melancholy». *ELH* 2, n.º 2 (1935): 121-50.
- Wilson, Arthur McCandless. *Diderot*. New York: Oxford University Press, 1972.
- Wilson, Eric G. *Against Happiness: In Praise of Melancholy*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008.
- . *The Melancholy Android. On the Psychology of Sacred Machines*. Albany: State University of New York Press, 2012.
- Withey, Alun. *Physick and the Family: Health, Medicine and Care in Wales, 1600-1750*. Manchester: Manchester University Press, 2011.
- Wittkower, Rudolf, y Margot Wittkower. *Born Under Saturn: The Character and Conduct of Artists: A Documented History from Antiquity to the French Revolution*. 1963. Reimpresión, New York: New York Review Books, 2007.
- Wolper, Roy S. «The Rhetoric of Gunpowder and the Idea of Progress». *Journal of the History of*

- Ideas* 31, n.º 4 (1970): 589-98.
- Wood, Nigel. «Goldsmith's English Malady». *Studies in the Literary Imagination* 44, n.º 1 (2011): 63-83.
- Wood, Paul. «Candide in Caledonia: The Culture of Science in the Scottish Universities, 1690-1805». En *Universities and Science in the Early Modern Period*, editado por Mordechai Feingold y Victor Navarro-Brotons, 183-99. Dordrecht: Springer, 2006.
- Woolf, Virginia. *A Room of One's Own*. Editado por David Bradshaw y Stuart N. Clarke. 1929. Reimpresión, Oxford: Wiley, 2015.
- World Health Organization. *Depression and Other Common Mental Disorders*. Geneva: World Health Organization, 2017.
- Wright, C. E. «Four Stukeley Notebooks». *The British Museum Quarterly* 27, n.º 3/4 (1963): 61-65.
- Yates, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- . *El iluminismo rosacruz*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- . *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. 1979. Reimpresión, London: Routledge, 2001.
- Yenter, Timothy, y Ezio Vailati. «Samuel Clarke». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, Fall 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/clarke/>.
- Yeo, Richard. «Ephraim Chambers's Cyclopaedia (1728) and the Tradition of Commonplaces». *Journal of the History of Ideas* 57, n.º 1 (1996): 157-75. doi:10.2307/3653887.
- . *Encyclopaedic Visions: Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . «A Solution to the Multitude of Books: Ephraim Chambers's "Cyclopaedia" (1728) as "The Best Book in the Universe"». *Journal of the History of Ideas* 64, n.º 1 (2003): 61-72. doi:10.2307/3654296.
- . «Lost Encyclopedias: Before and after the Enlightenment». *Book History* 10 (2007): 47-68.
- Yould, Guy Martin. «The Origins and Transformation of the Nonjuror Schism, 1670-1715. Illustrated by Special Reference to the Career, Writings and Activities of Dr. George Hickeys, 1642-1715». PhD thesis, University of Hull, 1979.
- Young, Betty. «Sources for the Annesley Family». *Proceedings of the Wesley Historical Society* 45, n.º 2 (1985): 47-57.
- Young, Francis. *A History of Anglican Exorcism. Deliverance and Demonology in Church Ritual*. London - New York: I. B. Tauris, 2018.
- Young, John T. «Isaac Newton's Alchemical Notes in the Royal Society». *Notes and Records of the Royal Society of London* 60, n.º 1 (2006): 25-34.
- Zafirovski, Milan. *The Protestant Ethic and the Spirit of Authoritarianism. Puritanism, Democracy, and Society*. New York: Springer, 2007.
- Zatta, Claudia. «Democritus and Folly: The Two Wise Fools». *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 63, n.º 3 (2001): 533-49.
- Zuccotti, Ferdinando. «*Furor haereticorum*»: *studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*. Milano: A. Giuffrè, 1992.
- Zuckerman, Arnold. «Dr. Richard Mead (1673-1754), a Biographical Study». PhD thesis, University of Illinois, 1965.