

Andrés Gattinoni

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de San Martín

“Una enfermedad de sabios”: *spleen* y filosofía moral en los ensayos de Jeremy Collier**Resumen**

Este artículo analiza una serie de ensayos del clérigo *non-juror* Jeremy Collier (1650-1726) en los cuales se ocupaba del *spleen*. Se establece una relación entre esos textos y los escritos contemporáneos de William Temple para estudiar el modo en que Collier recurrió a la filosofía moral clásica en su búsqueda de una reforma de las costumbres. Se argumenta que el clérigo realizó una apropiación crítica del estoicismo a partir de la cual concebía al *spleen* como un signo de una crisis moral, frente a la cual era preciso establecer un gobierno de las pasiones basado en la razón y la fe. Finalmente, a modo de epílogo, propone una filiación con la supervivencia del *spleen* en el siglo XIX a partir de la noción de extrañamiento.

Palabras clave

Collier – Temple – Melancolía – Filosofía moral – Mal Inglés

“A Wise Disease”: *Spleen* and Moral Philosophy in the essays of Jeremy Collier**Abstract**

This paper analyses a series of essays by the *non-juror* priest Jeremy Collier (1650-1726) in which he tackled the subject of the spleen. Reading them in connection with the contemporary writings of William Temple, the paper studies the way in which Collier employed classical moral philosophy in his claim for a reformation of the manners. It argues that the priest made a critical appropriation of Stoicism through which he conceived the spleen as a sign of a moral crisis which demanded a government of the passions based on reason and faith. Finally, by way of an epilogue, the article suggests a filiation with the afterlife of the spleen in the 19th century, in terms of the idea of estrangement.

Keywords

Collier – Temple – Melancholy – Moral Philosophy – English Malady

Recibido: 28/07/2017. Aprobado: 22/11/2017.

Se dice comúnmente que el spleen es una enfermedad de sabios, creo que por eso muchos desean contraerlo. Quizás ése sea el único síntoma de juicio que tengan. Pero si un hombre no puede mostrar su inteligencia de mejor manera que preocupándose a sí mismo y a quienes lo acompañan, es preferible que deje de fingir y se ocupe de ser un tonto.

Jeremy Collier, *Del spleen*¹

En 1673, sir William Temple, un reconocido diplomático y futuro mentor de Jonathan Swift, hacía un alto en sus observaciones sobre los Países Bajos para destacar que los industrioses holandeses estaban a salvo de una variedad de la melancolía que, en su Inglaterra natal, era característica de la gente ociosa: el *spleen* (Temple [1673]1705: 186-188). Su país, afirmarí a algunos años más tarde, era “como lo llamó un gran médico extranjero, la región del *spleen*” (Temple [1690] 1770: 426). Esta idea de que esa afección era especialmente frecuente entre los habitantes de Albión mantuvo su arraigo en las décadas posteriores (Doughty 1926). El médico y poeta Richard Blackmore se referiría a aquella como el “*spleen* inglés” (Blackmore 1725: v) y luego el Dr. George Cheyne la llamaría el “mal inglés” (Cheyne 1733).

En ese contexto de una aparente epidemia de *spleen*, un clérigo de la Iglesia de Inglaterra llamado Jeremy Collier publicó un volumen de ensayos sobre diversos temas morales. Allí abordaba tópicos habituales en la reflexión filosófica desde la Antigüedad clásica como la fama, la amistad, la confianza, la libertad, la vejez o el placer. Uno de esos

¹ Todas las traducciones son propias.

escritos estaba dedicado exclusivamente al *spleen*, pero el tema también aparecía en varios de ellos.

Este artículo analiza el lugar del *spleen* en los ensayos de Collier. Se establece una relación con los escritos contemporáneos de William Temple, para poner de relieve la manera en que el clérigo recurrió a la filosofía moral de los estoicos y, además, se destacará el uso polémico que hizo del *spleen* con el objeto de criticar a la sociedad de su época. Por último, como reflexión final, se trazará un vínculo entre los ensayos de Collier y usos más tardíos del *spleen* a partir de la noción de extrañamiento.

1. BIOGRAFÍA DE UN MORALISTA POLÉMICO

Jeremiah Collier (1650-1726) nació en la parroquia de Stow-cum-Quy, en Cambridgeshire, el 23 de septiembre de 1650, hijo de su padre homónimo y Elizabeth Smith.² 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 advertir un antiformalismo contrario al programa de uniformidad que promovió el arzobispo William Laud en la Iglesia de Inglaterra desde 1633 (Boster 2008: 6-8). 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 de Samuel Hartlib. Bajo el auspicio de este último, tradujo al inglés la *Civitas Solis* de Tomasso Campanella y *Pansophia Diatyposis* de Comenius. Más tarde puso en práctica sus ideas pedagógicas trabajando 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, luego de una formación inicial en la Ipswich School bajo la tutela paterna, Collier fue admitido en el Gonville and Caius College

² El siguiente esbozo biográfico se basa principalmente en Salmon 2004 y Boster 2008. Véase también Barham 1840 y Lathbury 1845.

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. Collier defendía a Jacobo II. En su panfleto *The Desertion Discussed, in a Letter to a Country Gentleman* (1688) 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 en la prisión de Newgate. Como miembro del clero, Collier se negó a prestar juramento de lealtad al nuevo monarca, pues consideraba aún vigente el que lo ligaba a Jacobo II. Pasó entonces a integrar el grupo de los *non-jurors* (clérigos “no juramentados”) y, luego de salir de la cárcel, publicó panfletos en los que acusaba a la Iglesia oficial de cismática.³ Posteriormente, en 1713, llegaría a ser consagrado obispo de la iglesia *non-juror*. En ese carácter, 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 *Libro de Oración Común* de 1549, al cual consideraba más cercano a la iglesia primitiva que el de 1662.

³ Hasta donde he podido indagar, no hay monografías recientes dedicadas a los *non-jurors*, véanse Lathbury 1845 y Overton 1902. Aportes relevantes fueron realizados por Goldie 1982 y Clark 1985.

En 1692, Collier fue encarcelado nuevamente por un breve período, acusado 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 rey (Lathbury 1845: 114 y 168-177). Desde entonces y hasta su muerte fue legalmente un fugitivo, pero no fue perseguido por mucho tiempo y pronto pudo retomar su vida pública.

En esta misma época 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. Se trataba de 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 (*manners*). Por aquellos años, en Londres y otras ciudades se fundaron sociedades voluntarias con el fin específico de reprimir el vicio (Hunt 1999, Hoppit 2000: 238-239) y una preocupación similar por el comportamiento animaba el programa cultural de la civilidad (*politeness* (Pocock 1985, Klein, 1994 y 2002). Esto explica probablemente la extendida aceptación que tuvieron los ensayos de Collier y sus críticas a la inmoralidad del teatro, que en 1698 dieron inicio a la “controversia de los escenarios”.⁴ 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.

⁴ Sobre la “controversia de los escenarios”, véase Krutch [1924] 1957, Anthony 1937, Hooker 1939 y Hume 1999.

En los años posteriores, Collier siguió publicando obras para sostenerse económicamente y defender la causa de los *non-jurors*. Entre ellas se destacan sus traducciones de las *Meditaciones* de Marco Aurelio (1701) y del *Grand Dictionnaire Historique* del jesuita francés Louis Moréri (1701), y un prefacio para el *De finibus bonorum et malorum* de Cicerón (1702). Además, en 1708 y 1714 publicó una historia eclesiástica de Gran Bretaña en dos volúmenes (Collier 1708), donde los *non-jurors* eran presentados como los herederos del inmutable legado de la iglesia primitiva (Starkie 2005). Esta perspectiva iba acompañada de una recuperación de la patrística –común al alto clero de la Iglesia de Inglaterra– fundada en la creencia de que los Padres de la Iglesia aún estaban asistidos por los dones del Espíritu Santo. Ya en su diatriba sobre la inmoralidad de los escenarios, Collier había recuperado los argumentos contra el teatro desde Teófilo de Antioquía hasta Agustín de Hipona (Collier 1698: III, IV). Posteriormente, en 1716, publicaría traducciones de tratados de Gregorio Nacianceno y san Cipriano (Cornwall 1990: 308 y 318).

2. MELANCOLÍA Y *SPLEEN* EN LA CULTURA INGLESA

Según una antigua tradición del pensamiento médico que se remonta a Rufo de Éfeso y fue retomada por Galeno, existían tres tipos de melancolía según su localización. Una se ubicaba en la cabeza, otra en todo el cuerpo y la tercera en el hipocondrio: la región media del cuerpo donde se encuentra el bazo (Galeno, *De Loc. Aff.* III, X). Respecto de este último caso, se creía que la combustión de los humores –sobre todo la bilis negra– en esa zona generaba gases o vapores oscuros que ascendían al cerebro y provocaban alucinaciones. Varios de los nombres que recibió esta condición en Inglaterra se deben a esta etiología: hipocondría, melancolía flatulenta o ventosa, vapores y

spleen (bazo).⁵ Pero el interés particular que esta afección suscitó en Albión precisa una explicación histórica.

La obsesión inglesa por la melancolía se remonta al período isabelino (Babb 1965). No es que la enfermedad no existiera o fuera desconocida en la isla antes, pero desde entonces comenzó a manifestarse un creciente interés por ella. En los ámbitos cortesanos, la melancolía aparecía como una moda vinculada con Italia y con los viajeros ingleses que regresaban de allí imitando sus costumbres. En el teatro de la época, ellos encarnaban el tipo del *malcontent*: un personaje taciturno y sarcástico, decepcionado por la falta de reconocimiento de sus pares y, en ocasiones, sedicioso (Fink 1935, Babb 1965: 74-75).

La melancolía estaba de moda pues no se la veía sólo como una patología. En el continente hacía tiempo que era tenida en alta estima, pues se la consideraba el temperamento natural del genio renacentista.⁶ Sin embargo, las imágenes eran ambivalentes y no faltaban las representaciones paródicas del *malcontent* como un sujeto presuntuoso que adoptaba una pose afectada para parecer inteligente. Tal era el caso de Stephen en *Every Man in His Humour* (1598), de Ben Jonson, quien pedía un banquito sobre el cual ponerse melancólico (Acto III, Escena I) o el de Jaques de *As You Like It* (1603), de William Shakespeare, quien, apesadumbrado en el bucólico bosque de Arden, alardeaba de poder “succionar la melancolía de una canción como una comadreja succiona huevos” (Acto II, Escena V). Algunos años más tarde, Antonio le reprocharía una impostura similar a Bosola en *The Duchess of Malfi* (1613-1614), de John Webster: “conti-

⁵Al respecto, véase Klibansky, Panofsky y Saxl 1979: 48-55, Jackson 1986: 35-39 y cap. 11, Starobinski 2016: 37-40.

⁶ Véase Klibansky, Panofsky y Saxl 1979, Wittkower y Wittkower 2007, McMahon 2013 y Dixon 2013.

núas con esa melancolía pasada de moda” (Acto II, Escena I). En *Del spleen*, Collier retomaría características de este arquetipo del *malcontent* (como el ego herido por la desatención ajena) y la crítica a quienes fingen la enfermedad.

Sin embargo, el teatro no era el único ámbito de manifestación de la melancolía. Por entonces comenzaron a publicarse numerosos libros sobre la enfermedad, que abonaron la sensación de una epidemia (Gowland 2006a: 84-86). El más influyente entre ellos fue, sin duda, la *Anatomy of Melancholy* (1621) de Robert Burton, un clérigo y humanista de Oxford que pretendía compendiar en ese texto todo lo que se había escrito sobre la enfermedad desde la Antigüedad.⁷ Los teólogos se ocupaban de la melancolía no sólo porque era un mal del espíritu, sino por la imperiosa necesidad de discernir si su origen era natural o sobrenatural. Para la demonología era el “baño del diablo”, que predisponía a la posesión o al pacto satánico. Otros veían en ella un efecto directo de la voluntad divina que demostraba su presencia cotidiana en el mundo. Burton, por su parte, si bien reconocía a Dios como motor primario, enfatizaba las causas secundarias (naturales).

Durante los años de la revolución y las guerras civiles, algunos clérigos racionalistas encontraron en la *Anatomy* fundamentos para ridiculizar a los “entusiastas”: aquellos que, como los miembros de las sectas radicales, afirmaban tener acceso a los dones extraordinarios del Espíritu Santo (la inspiración, la profecía, la glosolalia). Para teólogos como el platónico de Cambridge Henry More, los entusiastas no eran santos inspirados sino melancólicos hipocondríacos delirantes y sediciosos (Heyd 1995, Pocock 1997, Klein y La Vopa 1998).

⁷ La bibliografía sobre la *Anatomy* es demasiado extensa para citarla exhaustivamente. Véanse especialmente las introducciones a la obra de Jackson ([1932] 2001) y Maurette (2008), y los estudios recientes de Gowland 2006b, Lund 2010 y Shirilan 2015.

Collier discrepaba en varias cuestiones teológicas con los platónicos de Cambridge y sus sucesores, los latitudinarios, pero sus posturas sobre la melancolía parecen compatibles con las de More en la medida en que ambos ofrecen explicaciones naturales de la enfermedad y enfatizan el rol de la razón como límite a los desbordes de la imaginación (More [1656] 1662: 38-39).

Cuando Collier escribía a fines del siglo, el lenguaje sobre la melancolía estaba cambiando. El vocabulario de la demonología perdía lugar en los discursos sobre la enfermedad, la necesidad de atacar a los disidentes era menos urgente y comenzaba a gestarse cierto consenso favorable al racionalismo y a la tolerancia que impulsaban los latitudinarios. Por otro lado, el desarrollo de nuevas teorías médicas fue introduciendo términos como *hipocondría*, *vapores* o *spleen*, que fueron quitándole protagonismo al de *melancolía* (Gowland 2006a: 113).

Al mismo tiempo, en los novedosos espacios urbanos de publicidad y sociabilidad política —como las casas de café—, resurgía la moda cortesana del *spleen*, asociada ahora a una nueva cultura de la civilidad (Klein 1994 y 2002, Schmidt 2007). Para Collier, polemista marginado de la vida política, éste era un signo de la perversión del nuevo régimen que se debía combatir. Por eso su lenguaje no fue el de la demonología, sino el de la filosofía moral.

3. UNA CRÍTICA ESTOICA DEL *SPLEEN*

El interés de los ingleses por la filosofía moral clásica, por las distinciones entre estoicos y epicúreos, y por las enseñanzas que aquellos pudieran darles para afrontar los problemas políticos y religiosos más urgentes de su época atravesó todo el siglo XVII (Barbour 1998). Sin embargo, con respecto a la caracterización y comprensión de la me-

lancolía, el lenguaje de la filosofía moral comenzó a subsumir al de la demonología especialmente a partir de la Restauración de 1660 (Schmidt 2007: 137). En este contexto, la sabiduría de los Antiguos – recurrentemente llamados a medir sus méritos relativos con los Modernos (Jones 1961 y Levine 1981, 1991 y 1999)– era invocada por quienes veían la necesidad de una regeneración moral que moderara los apetitos desmesurados fomentados por el auge del comercio colonial, la movilidad social y el nuevo estilo de vida urbano.

Tal es el caso especialmente de William Temple, recordado como instigador del episodio inglés de la Querrela entre los Antiguos y los Modernos con su ensayo de 1690: *Upon Ancient and Modern Learning*. Ya desde algunos años antes, cuando elogiaba al pueblo holandés que “está bien cuando no está enfermo y a gusto cuando no está atormentado” ([1673]1705: 188), reivindicaba el ideal que en otro ensayo le atribuía a los epicúreos de “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” (Temple [1685]1720: 173). En una obra posterior, se refería a la templanza como “aquella virtud sin orgullo, fortuna sin envidia, que otorga indolencia en el cuerpo y tranquilidad en la mente”:

la diosa tutelar de la salud y la 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*” (Temple [1690] 1770: 262).

En su mirada crítica, este ideal epicúreo estaba en las antípodas de la desmesura de los modernos, cuya inmoderación en la satisfacción de

los sentidos los hacía propensos al *spleen* y todo tipo de enfermedades (Schmidt 2007: 169-173; Gattinoni 2017).⁸

En términos políticos, las posturas del *non-juror* Jeremy Collier eran completamente opuestas a las de Temple, el diplomático que era amigo personal del rey Guillermo y que había propiciado su matrimonio 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 conflictivo (Boster 2008: 85-86 y 101-104). 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” (1701: s/n), como el politeísmo o la aceptación del suicidio.⁹ 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” (1701: s/n). 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 Jeremy Collier abordaban una serie de tópicos misceláneos, habituales en la reflexión filosófico-moral. Entre ellos hay cuatro que resultan particularmente significativos para comprender lo que el autor pensaba sobre la melancolía: *Del spleen*, *De la avidez del deseo*, *Contra la desesperación* y *Del placer*. Esta secuencia, que

⁸Esta apropiación anti-moderna del epicureísmo invita a relativizar la tesis de Greenblatt (2011) sobre el efecto modernizador del redescubrimiento de Lucrecio.

⁹ Sobre la recepción en Inglaterra de las ideas estoicas sobre el suicidio, véase MacDonald 1986.

sigue el orden del libro pero excluye algunos textos intermedios, permitirá organizar el análisis en función del tema de este artículo.

Del spleen presenta la enfermedad como un efecto del deterioro moral del individuo y la sociedad. Su causa inmediata es la vanidad y la debilidad del espíritu: “Un tinte de arrogancia hará que cualquier hombre sea propenso a este mal” (39).¹⁰ Para “quienes sobrevaloran sus pretensiones” (39), “un gesto descuidado, una palabra o una mirada es suficiente para desconcertarlos” (40), “propaga oscuridad por su humor y los hace taciturnos e intratables” (40). Es cierto, dice el autor, que “estos ataques de desazón pueden proceder de causas naturales” (40), como la indigestión, el debilitamiento de la salud o los cambios repentinos del clima. Sin embargo, el riesgo aumenta en un medio social donde se fomenta la ociosidad y donde el *spleen* reporta ventajas sociales.

La asociación entre inactividad y melancolía era un *topos* usado para criticar el estilo de vida de las clases improductivas. Para Burton, 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” (III, 4, II, 6). Aquella 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” (I, 2, II, 6). Por su parte, William Temple, como ya se adelantó, describía al *spleen* como “una enfermedad de la gente ociosa, o que se considera mal entretenida” (Temple 1705 [1673]: 186) y, más adelante, decía en tono irónico que era “demasiado refinada” para los holandeses “que buscan su felicidad en la tranquilidad común y las comodidades de la vida, o el aumento de su riqueza, [y] no se entretienen con las inven-

¹⁰ Las citas de los ensayos son tomadas de la versión Collier 1732 y, en adelante, se indicará sólo el número de página entre paréntesis en el cuerpo del texto.

ciones más especulativas de la pasión o los refinamientos del placer” (Temple, 1705 [1673]: 188).

Collier plantea algo similar al identificar el *spleen* “como una enfermedad de sabios” (40), cuya simulación es “una excusa magnífica para muchas imperfecciones” (42). El *non-juror* denuncia 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 desafección (42-43). 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” (43), el moralista lanza una crítica a los modos de sociabilidad y comportamiento de la incipiente cultura de la civilidad de su época. Esta denuncia no implica, por cierto, un ataque a la centralidad de la conversación como valor de esa cultura, sino específicamente al énfasis en las apariencias y el artificio social.¹¹

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.¹² “Los males de la necesidad ya son suficientemente numerosos para multiplicarlos por aquellos de la elección” (42). La solución depende del control de sí mismo, por eso,

¹¹ Sobre esta tensión, véase la discusión en Klein 2002: 874.

¹² Por cierto, el gobierno de las pasiones –tópico central de la filosofía estoica del que se hablará a continuación– tenía una proyección en el mundo social y en el gobierno del Estado (Foucault 2006: 109-119; Álvarez Solís 2015: 245-254). Sin embargo, esta relación no aparece de manera explícita en el ensayo de Collier, como en cambio sí sucedía en la obra de Temple (Gattinoni 2017: 214).

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” (41). Actualizando la máxima burtoniana, Collier cierra su ensayo afirmando que “quien quiera vivir tranquilo debería siempre poner su mejor empeño en los negocios y la conversación” (44).

El control de sí mismo, entendido como un dominio de las pasiones a través de la razón, era un tema central de la filosofía moral clásica en general y del estoicismo en particular, y constituye el hilo conductor que vincula los ensayos aquí analizados. Collier ya había mostrado una preocupación por este asunto en su primer texto publicado, 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” (Collier 1686: 28-29). En el ensayo sobre el *spleen*, el autor afirma que “el modo de prevenir este mal, y curarlo cuando reside en la mente, es no tener esperanzas desmedidas” (43). Eso es precisamente lo que desarrolla en *De la avidez del deseo* y *Contra la desesperación*, que abordan dos polos entre los cuales se debe buscar la vía media: los anhelos desmesurados y la desesperanza.

“El deseo”, dice en el primero de estos dos ensayos, “es un vacío consciente, una capacidad insatisfecha” (45) que se vuelve persistente a causa de la desproporción entre la voluntad y el poder. El problema surge por la incapacidad humana de juzgar apropiadamente el valor de las cosas y su propia aptitud para alcanzarlas. Esto es así especialmente para quienes no pueden 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” (46). 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” (47). Los afectos se imponen a la razón y surge un miedo que es tan fuerte como el deseo mismo. A quien anhela ávidamente “cada nube lo cubre con el *spleen*; y se angustia tanto por obtener como por mantener” (48-49).

La solución que Collier propone para evitar este “estado miserable” se desprende de una frase del rey Salomón (Ec. 1:14): “[Miré todas las obras que se hacen debajo del sol, y vi que] todo ello es vanidad y aflicción de espíritu” (50). La cita bíblica invita a la indolencia, a moderar los afectos hacia aquellos objetos de deseo vanos cuya codicia no produce más que angustia. Al esperar demasiado “no hacemos sino perturbar nuestra tranquilidad, derrochar nuestros pensamientos y hacernos malvados al desperdiciar nuestras vocaciones en estas cosas” (50).

Contra la desesperación aborda el extremo opuesto de aquel anhelo irrefrenable. El clérigo no se ocupa aquí de la dimensión religiosa del concepto de desesperación, un tema polémico de la teología que Collier reserva para el púlpito, al cual Burton había dedicado las últimas cuatro subsecciones de la *Anatomy* (III, 4, II: 2-6) y que durante el siglo XVII se había convertido en un campo de batallas por el sentido (MacDonald 1992: 60). En cambio, el ensayo se dedica a “la desesperación en lo que respecta a los negocios y acontecimientos de la vida”, a la cual define como “una pasión inquieta e imprudente”, que “se alimenta de los órganos vitales, como el buitre de Prometeo” (125-126).

El argumento es prácticamente el contrario al del ensayo anterior. Pues, cuando se trata de un “objeto [de deseo] defendible y justo” (128), Collier aboga por preservar la esperanza incluso más allá del poder humano. “¿No es extravagante esperar un milagro?”, se pregunta para responder inmediatamente: “Para nada. Creo que nos asisten más milagros de lo que somos conscientes” (129). El núcleo terapéutico del texto es el refrán “mientras hay vida, hay esperanza” (127), tomado probablemente de las cartas de Cicerón a Ático a las que había aludido en *Del spleen (Ad Atticum, IX, 10)*. El autor sostiene que “la esperanza es un principio vigoroso” que “mantiene la mente tranquila y expectante, y pone cerco a la ansiedad y el *spleen*” (127). Incluso retoma la expresión que había utilizado en *De la avidéz de deseo*, 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” (127).

Tanto el deseo excesivo como la desesperanza aparecen como causas del *spleen*: un estado que es real y no fingido, pero que sin embargo brota de una debilidad en el carácter de la persona. En ambos casos, la recomendación terapéutica es gobernar las pasiones a través de la razón y la fe y “no [ponerse] melancólicos a partir de una mirada superficial de las cosas” (130).

Por último, en el ensayo *Del placer* la referencia a la melancolía no es 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 comienza con la afirmación general de que el placer es un beneficio, “el principal propósito de la naturaleza y el único objeto de la inclinación” (181). Luego señala 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” (182). 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” (183), como en la pobreza voluntaria, las penitencias y las mortificaciones religiosas.

Hasta aquí, la postura de Collier es 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” (*Meditationes VIII, X; Aurelio, 1701: 289*) y se acerca incluso a la concepción que tenía Temple de un epicureísmo orientado a la búsqueda del placer en la indolencia (Temple [1690] 1770: 173-174). Sin embargo, Collier pasa enseguida a hablar del peligro de apreciar demasiado los deleites y sostiene 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” (184).

A continuación, el autor establece una diferenciación entre los placeres físicos y los intelectuales: reconoce que los segundos son relativamente más valiosos, porque sus satisfacciones son más respetables y controlables y porque son deleites de un tipo más noble, pues están más cercanos a la divinidad. Por su parte, el gozo de los sentidos está sujeto a los límites del cuerpo para soportarlo, de lo cual deriva, 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” (188).

La metáfora político-militar del gobierno de sí –ya presente en el sermón de 1686 citado más arriba– expresa 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 facultad. Esta descripción bien aplicada nos dará la verdadera medida de nosotros mismos y nos dirá cuál es nuestra estatura” (189). La altura moral de las personas se corresponde con la de sus deleites y quienes disfrutaban con lo más bajo corren el peligro de perder su soberanía: “Ser conquistados por el más mínimo falso entretenimiento no hace más que mostrar nuestra mezquindad” (189).

La alusión a la melancolía en este ensayo está 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” (191). La condición es siempre la moderación: “dedicarnos a ellas, hacerlas nuestra profesión y jactarnos de nuestra habilidad en estos pequeños misterios es ser inútiles y ridículos” (191). Como conclusión, Collier sostiene 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 es un privilegio para “quienes respetan el orden de la naturaleza” (191-192). El autocontrol no es sólo una cualidad deseable, es 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” (192).

A lo largo de los ensayos analizados, Collier trata una serie de tópicos recurrentes de la filosofía moral. Entre las escuelas clásicas, su perspectiva muestra mayor afinidad con el estoicismo. Sin embargo, en distintos aspectos pone 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 recu-

rrente énfasis 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, condena la moda del *spleen* que se estaba instalando en los espacios de sociabilidad urbanos y denuncia que su simulación es un intento de ocultar otras bajezas peores. Por otro lado, no niega que sea una condición genuinamente dolorosa, pero llama la 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* aparece como el signo de una crisis moral frente a la cual la única salida es la afirmación de la razón a través de la fe.

4. EPILOGO

J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans

Charles Baudelaire, “Spleen”, *Les fleurs du mal*

La palabra *spleen*, tan significativa en la cultura inglesa desde fines del siglo XVII, tuvo una “supervivencia”¹³ notable en la filosofía y la teoría estética a partir de su apropiación por Charles Baudelaire y por las lecturas estimulantes –y a veces enigmáticas– que hizo Walter Benjamin de la obra del poeta. Según Anne-Marie Hansen (2009), el vocablo comenzó a instalarse en los textos franceses más de una centuria antes de la publicación de *Les fleurs du mal* (1857) con la edición de las *Lettres d'un François* del abad Jean-Baptiste LeBlanc en 1745 y hacia el fin del siglo XVIII había sido incorporado al diccionario de la Academia Francesa.

¹³ *Überleben*, en el sentido que le da Benjamin 1971[1923]: 129.

El uso poético que Baudelaire hizo del *spleen* dista mucho de la crítica moral de Collier. En el fragmento citado de *Les fleurs du mal*, el poeta se describe habitado por una acumulación patética de recuerdos, que remiten al lector a la *Melancholia I* de Alberto Durero, donde un ángel contempla un montón de “instrumentos de la vida activa dispersos sin usar” (Benjamin 2012a [1927]: 181). En la interpretación de Benjamin, “el *spleen* interpone siglos entre el momento presente y el que apenas acabamos de vivir. Es quien, incansable, produce ‘antigüedad’” (2012b: 251). Y en otro fragmento apunta: “el nuevo fermento decisivo que, penetrando en el *taedium vitae* lo convierte en *spleen*, es el extrañamiento de sí mismo” (Benjamin 2012b: 247). Para el filósofo alemán, Baudelaire transformó el *spleen* en un procedimiento estético que, mediante la interposición de una distancia temporal, permitía al poeta contemplar críticamente su propio presente.

Volviendo al universo cultural de Collier, el *non-juror* posiblemente se habría horrorizado al ver al *spleen* elevado al lugar de una técnica estética admirable. Las cavilaciones melancólicas del *flâneur* le habrían parecido, acaso, una impostura para ocultar defectos más prosaicos. No obstante, si se quisiera buscar un núcleo de sentido recurrente en la supervivencia del vocablo, éste podría encontrarse en el extrañamiento.

En ese plano, como advirtió oportunamente Carlo Ginzburg (2000), vuelve a ser relevante la figura de Marco Aurelio. En el verso de Baudelaire, el extrañamiento esplenético opera, al igual que en las *Meditaciones*, desvalorizando los objetos cotidianos, los cuales lejos de ser instrumentos útiles se convierten en meros *souvenirs*. Por su parte, el emperador desnaturalizaba el prestigioso vino de Falerno –en la traducción libre de Collier– como “un poco de humedad exprimida del tumor de una uva” y la toga pretexto como “pelos de oveja retorcidos y manchados en la sangre de un pequeño molusco” (*Meditaciones* VI,

XIII; Aurelio, 1701: 243). En los ensayos analizados aquí, el *spleen* no es el procedimiento desnaturalizador, sino el objeto de extrañamiento. No es que el autor asuma la distancia contemplativa que ofrece la melancolía, como en el caso de Baudelaire, sino que su crítica actúa reduciendo el valor social de esa “enfermedad de sabios” y la muestra como lo que (para él) es: una “excusa magnífica para muchas imperfecciones”. Por otra parte, la mirada distante de Marco Aurelio aparece también cuando Collier prescribe los medios para prevenir o curar el *spleen*. El método que recomienda, a partir de su apropiación particular del estoicismo, es una disciplina moral basada en la razón y la fe, que modere los afectos y vea las cosas como son, y no como las muestra la imaginación que “pinta sin imitar la naturaleza”.

REFERENCIAS

- ÁLVAREZ SOLÍS, Ángel Octavio (2015), *La república de la melancolía: política y subjetividad en el barroco* (Adrogué: La Cebra).
- ANTHONY, Rose (1937), *The Jeremy Collier Stage Controversy, 1698-1726* (Milwaukee: Marquette University Press).
- AURELIO, Marco (1701), *The Emperor Marcus Antoninus his Conversations with Himself*, (Londres: R. Sare).
- BABB, Lawrence (1965), *The Elizabethan Malady. A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642* (East Lansing: Michigan-State University Press).
- BARHAM, Francis (1840), “The Life of Jeremy Collier”, en Collier ([1708] 1840: xiii-lx).
- BENJAMIN, Walter [1923] (1971), “La tarea del traductor”, en *Angelus novus*, trad. de Micaela Ortelli, trad. de Héctor Murena (Madrid: Edhasa).
- ____ [1927] (2012a), *Origen del Trauerspiel alemán*, introducción de Miguel Vedda, trad. y notas de Carola Pivetta (Buenos Aires: Gorla).
- ____ (2012b), *El París de Baudelaire*, trad. de Mariana Dimópulos (Buenos Aires: Eterna Cadencia).

- BLACKMORE, Richard (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* (Londres: J. Pemberton).
- BOSTER, Tania (2008), "Better To Be Alone Than in Ill Company". *Jeremy Collier the younger: Life and Works, 1650-1726*, tesis doctoral (University of Pittsburgh).
- BURTON, Robert (2001), *The Anatomy of Melancholy* (New York: New York Review of Books).
- ____ (2008), *Anatomía de la melancolía*, trad. de Agustín Pico Estrada (Buenos Aires: Winograd).
- CHEYNE, George (1733), *The English Malady: or, A Treatise of Nervous Diseases of All Kinds, as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriacal, and Hysterical Distempers, &c.* (Londres: G. Strahan).
- CICERÓN, Marco Tulio (1702), *Tully's Five Books De Finibus; or, Concerning the Last Object of Desire and Aversion: Done into English by S. P. Gent. Revis'd and Compar'd with the original, with a Recommendatory Preface. By Jeremy Collier* (Londres: J. Tonson).
- CLARK, Jonathan C. D. (1985), *English Society, 1688-1832: Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancient Régime* (Cambridge: Cambridge University Press).
- COLLIER, Jeremy (1686), *The Difference Between the Present and Future State of our Bodies, Considered in a Sermon* (Londres: Sam. Smith).
- ____ (1694), *Miscellanies: In Five Essays... The Four Last by Way of Dialogue* (Londres: S. Keeble).
- ____ (1695), *Miscellanies upon Moral Subjects: The Second Part* (Londres: S. Keeble).
- ____ (1697), *Essays upon Several Moral Subjects. In Two Oarts. The Second Edition Corrected and Much Enlarged* (Londres: R. Sare).
- ____ (1698), *A Short View of the Immorality and Profaneness of the English Stage: Together with a Sense of Antiquity upon this Argument* (Londres: S. Keeble).
- ____ (1708), *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* (Londres: S. Keble).
- ____ (1732), *Essays Upon Several Moral Subjects. In Two Parts*, 7ma edición (Londres: J. Knapton).
- ____ ([1708] (1840), *An Ecclesiastical History of Great Britain, Chiefly of England...*, new ed., with a life of the author, the controversial tracts connected with the history, notes, and an enlarged index, by Francis Barham, Vol. 1 (Londres: William Straker).
- CORNWALL, Robert D. (1990), "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, 3: 303-309.
- CRUICKSHANKS, Eveline (1982), *Ideology and Conspiracy: Aspects of Jacobitism, 1689-1759* (Edimburgo: John Donald).
- DIXON, Laurinda S. (2013), *The Dark Side of Genius: The Melancholic Persona in Art, ca. 1500-1700* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- DOUGHTY, Oswald (1926), "The English Malady of the Eighteenth Century", *The Review of English Studies*, 2, 7: 257-269.
- FINK, Zera Silver (1935), "Jaques and the Malcontent Traveler", *Philological Quarterly*, 14: 237-252.
- FOUCAULT, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población*, edición de Michel Senellart, trad. de Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- GATTINONI, Andrés (2017), "Saberes antiguos para problemas modernos: melancolía y filosofía moral en los ensayos de William Temple", *Maggallanica: Revista de Historia Moderna*, 3, 6: 199-225.
- GINZBURG, Carlo (2000), "Extrañamiento. Prehistoria de un procedimiento literario", en *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, trad. de Alberto Clavería (Barcelona: Península).

- GOLDIE, Mark (1982), "The Nonjurors, Episcopacy, and the Origins of the Convocation Controversy", en Cruickshanks (1982: 15-35).
- GOWLAND, Angus (2006a), "The Problem of Early Modern Melancholy", *Past & Present*, 191: 77-120.
- ____ (2006b), *The Worlds of Renaissance Melancholy. Robert Burton in Context* (Cambridge: Cambridge University Press).
- GREENBLATT, Stephen (2011), *The Swerve: How the World Became Modern* (Nueva York y Londres: W. W. Norton & Co.).
- HANSEN, Ann-Marie (2009), *Une histoire du spleen français au XVIII^e siècle — la transmission, évolution et naturalisation d'un fait anglais*, Tesis de Maestría (Montreal: Université McGill).
- HEYD, Michael (1995), "Be Sober and Reasonable". *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden: Brill).
- HOOKE, E. N. (1939), "Review of The Jeremy Collier Controversy, 1698-1726 by Rose Anthony", *Modern Language Notes*, 54, 5: 386-389.
- HOPPIT, Julian (2000), *A Land of Liberty? England, 1689-1727* (Oxford: Oxford University Press).
- HUME, Robert D. (1999), "Jeremy Collier and the Future of London Theatre in 1698", *Studies in Philology*, 96, 4: 480-511.
- HUNT, Alan (1999), *Governing Morals: A Social History of Moral Regulation* (Cambridge: Cambridge University Press).
- JACKSON, Holbrook [1932] (2001), "Introduction to the 1932 edition", en Burton (2001: xvii-xxix).
- JACKSON, Stanley W. (1986), *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times* (New Haven: Yale University Press).
- JONES, Richard F. (1961), *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in 17th Century England* (St. Louis: Washington University Press).
- KLEIN, Lawrence (1994), *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England* (Cambridge: Cambridge University Press).
- ____ (2002), "Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century", *The Historical Journal*, 45, 4: 869-898.
- KLEIN, Lawrence y LA VOPA, Anthony J. (1998), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850* (San Marino: Huntington Library).
- KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erwin y SAXL, Fritz (1979), *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art* (Nendeln: Kraus-Thomson).
- KRUTCH, Joseph W. [1924] (1957), *Comedy and Conscience After the Restoration* (Nueva York: Columbia University Press).
- KUHN, Reinhard (1976), *The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature* (Princeton: Princeton University Press).
- LATHBURY, Thomas (1845), *A History of the Nonjurors: Their Controversies and Writings; with Remarks on Some of the Rubrics in the Book of Common Prayer* (Londres: William Pickering).
- LEVINE, Joseph (1981), "Ancients and Moderns Reconsidered", *Eighteenth Century Studies*, 15, 1: 72-89.
- ____ (1991), *The Battle of the Books: History and Literature in the Augustan Age* (Ithaca: Cornell University Press).
- ____ (1999), *Between the Ancients and Moderns: Baroque Culture in Restoration England* (New Haven: Yale University Press).
- LUND, Mary Ann (2010), *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England. Reading the Anatomy of Melancholy* (Nueva York: Cambridge University Press).
- MACDONALD, Michael (1986), "The Secularization of Suicide in England, 1660-1800", *Past & Present*, 111: 50-100.
- ____ (1992), "The Fearefull Estate of Francis Spira: Narrative, Identity, and Emotion in Early Modern England", *Journal of British Studies*, 31, 1: 32-61.
- MAURETTE, Pablo (2008), "Introducción", en Burton (2008: 11-44).
- MCMAHON, Darrin M. (2013), *Divine Fury: A History of Genius* (Nueva York: Basic Books).

- MORE, Henry [1656] (1662), *Enthusiasmus Triumphatus; or A Brief Discourse of The Nature, Causes, Kinds, and Cure of Enthusiasm* (Londres: J. Flesher).
- MORÉRI, Louis (1701). *The Great Historical, Geographical, Genealogical and Poetical Dictionary* (Londres: H. Rhodes).
- OVERTON, John H. (1902), *The Nonjurors: Their Lives, Principles, and Writings* (Londres: Smith, Elder & Co.).
- POCOCK, John G. A. (1985), "Virtues, rights and manners: A model for historians of political thought", en *Virtue, Commerce, and History* (Cambridge: Cambridge University Press).
- ____ (1997), "Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment", *Huntington Library Quarterly*, 60, 1/2: 7-28.
- SALMON, Eric (2004), "Collier, Jeremy (1650-1726)", *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press). En línea <http://www.oxforddnb.com/view/article/5917> [consultado el 19/01/2015].
- SCHMIDT, Jeremy (2007), *Melancholy and the Care of the Soul. Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England* (Hampshire: Ashgate).
- SHIRILAN, Stephanie (2015), *Robert Burton and the Transformative Powers of Melancholy* (Farnham: Ashgate).
- STARKIE, Andrew (2005), "Contested Histories of the English Church: Gilbert Burnet and Jeremy Collier", *Huntington Library Quarterly*, 68, 1-2: 335-351.
- STAROBINSKI, Jean (2016), *La tinta de la melancolía*, epílogo de Fernando Vidal; trad. de Alejandro Merlín ; rev. de Fausto José Trejo (México: Fondo de Cultura Económica).
- TEMPLE, William [1672] (1705), *Observations Upon the United Provinces of the Netherlands* (Londres: J. Tonson).
- ____ [1685] (1720), "Upon the Garden of Epicurus; or, of Gardening, In the Year 1685", en *The Works of Sir William Temple, Bart., In Two Volumes*, Vol. I (Londres: A. Churchill).
- ____ [1690] (1770), *The Works of Sir William Temple, Bart.*, Vol. III (Londres: J. Brotherton).
- WITTKOWER, Margot y WITTKOWER, Rudolf (2007), *Born Under Saturn: The Character and Conduct of Artists. A Documented History from Antiquity to the French Revolution* (Nueva York: New York Review of Books).