



Melancolía y sujeto moderno: religión, razón y afección en un sermón de John Moore*

Manuel Lázaro-Pulido^a

Universidad Internacional de La Rioja (España)

Universidad Bernardo O'Higgins (Chile)

<https://orcid.org/0000-0002-0064-5293>

Vicente Llamas-Roig

Pontificia Università Antonianum (Italia)

<https://orcid.org/0000-0003-4830-3003>

RECIBIDO: 29-09-2025. APROBADO: 21-01-2026.

RESUMEN: Este artículo examina el sermón *Of Religious Melancholy* (1692) del obispo anglicano John Moore como un testimonio clave en la configuración moderna de la subjetividad religiosa. Predicado ante la reina María II de Inglaterra en la corte de Whitehall, el texto aborda la experiencia de la tristeza espiritual en creyentes devotos mediante una articulación compleja de registros teológicos, médicos, antropológicos y político-eclesiológicos. El estudio sitúa la melancolía religiosa en el contexto de la Inglaterra postreformada y la pone en diálogo tanto con tradiciones previas—desde la acedia monástica hasta la teología puritana— como con los discursos emergentes de la Ilustración. Se sostiene que Moore elabora un enfoque integral del alma melancólica que no solo responde a las ansiedades espirituales de su tiempo, sino que también anticipa modelos pastorales, psicológicos y médicos posteriores. En este sentido, su sermón participa activamente en la transición desde una comprensión eminentemente espiritual del sufrimiento interior hacia una concepción moderna de los afectos religiosos, caracterizada por su creciente interdisciplinariedad y progresiva secularización.

PALABRAS CLAVE: melancolía religiosa; subjetividad moderna; John Moore; anglicanismo; teología pastoral; historia de la medicina; afectividad; Ilustración.

* Artículo de reflexión.

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: manuel.lazaro@unir.net.

*Melancholy and the Modern Subject: Religion, Reason,
and Affect in a Sermon by John Moore*

ABSTRACT: This article examines the sermon *Of Religious Melancholy* (1692) by the Anglican bishop John Moore as a key site in the early modern configuration of religious subjectivity. Preached before Queen Mary II of England at the court of Whitehall, the text addresses the experience of spiritual sadness among devout believers through a complex articulation of theological, medical, anthropological, and politico-ecclesiological registers. The article situates religious melancholy within post-Reformation England, placing it in dialogue with earlier traditions—from monastic acedia to Puritan theology—to emerging Enlightenment discourses. It argues that Moore develops an integrated account of the melancholic soul that not only responds to the spiritual anxieties of his time but also anticipates later pastoral, psychological, and medical models. In doing so, the sermon participates in a broader epistemic shift from a predominantly spiritual understanding of inner suffering toward a modern conception of religious affects, marked by increasing interdisciplinarity and progressive secularization.

KEYWORDS: Religious Melancholy; Modern Subjectivity; John Moore; Anglicanism; Pastoral Theology; History of Medicine; Affectivity; Enlightenment.

CÓMO CITAR:

Lázaro-Pulido, Manuel, y Vicente Llamas-Roig. “Melancolía y sujeto moderno: religión, razón y afección en un sermón de John Moore”. *Theologica Xaveriana* vol. 76 (2026): 1-26. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx76.msmrra>

Introducción

En la Inglaterra de finales del siglo XVII, la melancolía llegó a ser considerada no solo un estado anímico individual sino un fenómeno social de primer orden. Autores médicos como el escocés George Cheyne acuñaron términos como la “enfermedad inglesa” [*the English Malady*] (1733) para describir un conjunto de desórdenes mentales, entre ellos la melancolía, supuestamente prevalentes entre los ingleses de la época. Cheyne señalaba que en las mujeres aquel mal tomaba la forma de histeria y en los hombres de hipocondría, concurriendo en ambos casos la melancolía como síntoma más recurrente. Lejos de ser una simple curiosidad médica, la difusión de la noción de una predisposición nacional a la melancolía reflejaba dos tendencias de fondo: por un lado, el esfuerzo incipiente por explicar los trastornos del ánimo desde una perspectiva físico-médica; por otro, la persistencia de un paradigma premoderno que vinculaba estrechamente lo corporal y lo espiritual en la comprensión de dichas afecciones. Ya desde la época isabelina (finales del siglo XVI), la melancolía se había puesto de moda en Inglaterra como rasgo de intelectuales y artistas —se hablaba de una “melancolía isabelina” visible en obras de Shakespeare, en la música de John Dowland o en la figura del melancólico reflexivo—. En efecto, la sociedad inglesa desde el final del periodo isabelino hasta inicios del XVIII experimentó intensamente un “carácter melancólico” en la cultura médica y literaria, de modo que ya en el Romanticismo la “enfermedad inglesa” llegó a usarse prácticamente como sinónimo de melancolía. Desde la época isabelina, la melancolía ocupaba un lugar ambivalente en la cultura inglesa. Se la podía interpretar como indicio de genialidad, refinamiento espiritual, introspección religiosa o incluso de cercanía con lo divino; pero también como una afectación fingida, una desviación patológica provocada por la falta de medida, o, en los casos más extremos, como signo de perdición o de connivencia con fuerzas demoníacas. Esta oscilación en su valoración moral reflejaba, en última instancia, la naturaleza paradójica de la propia experiencia melancólica, tal como la percibían numerosos testimonios contemporáneos.

En realidad, la expresión *Morbus Anglicus* ya había sido empleada durante la Restauración por el médico Gideon Harvey para designar la consunción, una afección que él consideraba endémica en Inglaterra y de la cual la melancolía hipocondríaca sería, en su opinión, una forma degradada. En 1690, William Temple, quizá influido por esta perspectiva, describió Inglaterra como una tierra particularmente asociada con el desánimo. Un par de décadas más tarde, Joseph Addison, en las páginas de

The Spectator, afirmarí­a que la melancolía se comportaba como una especie de demonio que perseguía persistentemente a la isla¹.

En este contexto intelectual y social, bajo el reinado conjunto de Guillermo III de Orange y María II de Inglaterra, se dio a conocer un influyente texto eclesiástico sobre la melancolía. Se trata del sermón *Of Religious Melancholy. A Sermon preach'd before the Queen at White-Hall, March the 6th, 1691/2*, predicado en 1692 por el obispo John Moore ante la propia reina María II en la corte de Whitehall. Este sermón, publicado como opúsculo poco después de su predicación, alcanzó una notable difusión a fines del siglo XVII e inicios del XVIII, como lo atestiguan sus múltiples ediciones (siete reimpresiones entre 1692 y 1708). La “melancolía religiosa” a la que alude el título designa precisamente aquel estado paradójico en que una persona profundamente creyente y piadosa, lejos de gozar de la consolación y el “gozo espiritual” prometido por su fe, se ve invadida por el abatimiento, el miedo y una tristeza profunda. Desde una perspectiva teológica, el sermón de John Moore se articula a partir de la paradoja del Salmo 42 —“¿Por qué te abates, alma mía, y por qué te turbas dentro de mí?” (v. 5)— como clave hermenéutica para indagar tanto en las causas como en los posibles remedios de la melancolía religiosa, desplegando al mismo tiempo una notable sensibilidad hacia sus dimensiones psicológicas.

Moore, formado en Cambridge y elevado a obispo de Norwich en 1691 (luego de Ely en 1707), fue un clérigo alineado con la postura moderada y racionalista de la Iglesia de Inglaterra tras la Revolución Gloriosa de 1688². En su sermón identificó varios “casos” típicos de melancolía religiosa en creyentes sinceros, desde quienes dudan de la pureza de su propia fe hasta quienes se creen culpables de un pecado “irremediable”, y ofreció respuestas pastorales para tranquilizar sus conciencias atribuladas. La importancia de esta predicación, más allá de su contexto inmediato, reside en que aborda el fenómeno de la tristeza espiritual desde un cruce interdisciplinar de enfoques: teológico, antropológico (filosófico-moral), médico (psicológico) e incluso político-eclesiológico.

En las páginas siguientes se situará históricamente la figura de John Moore y se analizará su concepción de la melancolía religiosa, poniendo en diálogo su sermón con las ideas de autores contemporáneos o precedentes. En particular, examinaremos las conexiones y contrastes con la tradición erudita sobre la melancolía representada

¹ William Temple, “Of Poetry”, en *The Works of Sir William Temple, Bart. Complete in four volumes. To which 18 prefixed the life and character of the author, considerably enlarged. A new Edition*, vol. 3 (S. Hamilton/Weybrid, 1814), 406-443.

² John Moore se contó entre los eclesiásticos partidarios de la Revolución Gloriosa de 1688, lo cual encuadra su pensamiento en el anglicanismo moderado posterior a dicha revolución.

por Robert Burton (*The Anatomy of Melancholy*, 1621)³ y Timothy Bright (*Treatise of Melancholie*, 1586)⁴, así como con las reflexiones posteriores de la Ilustración temprana —por ejemplo, David Hume y su crítica a la “melancolía pensativa” del racionalismo religioso—, sin dejar de lado las aportaciones de teólogos puritanos prácticos como William Perkins, Robert Bolton o Richard Baxter, quienes enfrentaron pastoralmente los escrúpulos de conciencia de los “melancólicos” devotos. El estudio se articulará en torno a las dimensiones teológica, antropológico-filosófica, médica y político-eclesiológica del fenómeno, atendiendo también a la continuidad de la noción de melancolía con el antiguo concepto monástico de la acedía, y a su proyección hacia la psicopatología moderna —la genealogía de lo que hoy llamamos depresión o trastornos obsesivo-compulsivos de tipo religioso—. Desde una metodología humanística e interdisciplinar, se combinará el análisis de fuentes primarias —sermones, tratados teológicos, textos médicos— con la interpretación crítica provista por la historiografía filosófica y religiosa, para arrojar luz sobre el papel de la melancolía en la construcción de la subjetividad religiosa en la modernidad temprana, y sobre cómo dicha construcción estuvo entrelazada con disputas políticas y confesionales —anglicanismo frente a calvinismo— en la Inglaterra post-Reforma.

Dimensión teológica: pecado, miedo y esperanza en la fe

Desde el punto de vista teológico, la melancolía religiosa plantea el problema del desaliento espiritual y la falta de confianza en la misericordia divina. En la tradición cristiana, estados anímicos afines a la melancolía —como la *tristitia* o la acedía— fueron considerados moralmente peligrosos. Ya los monjes del desierto y padres del monacato (Evagrio Póntico, Casiano) habían descrito la acedía en su doble vertiente de forma espiritual de vía de retorno a Dios que podía convertirse en el “demonio del mediodía”⁵, como una forma de tedio o depresión espiritual que inmovilizaba al

³ Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* (Henry Cripps, 1676).

⁴ Timothy Bright, *A Treatise of Melancholie. Containing the causes thereof, & reasons of the strange effects it worketh in our minds and bodies: with the phisicke cure, and spirituall consolation for such as haue thereto adioyned an afflicted conscience* (Thomas Vautrollier, 1586), 184.

⁵ “Ο τῆς ἀκηδίας δαίμων, ὃς καὶ μεσημβρινὸς καλεῖται, πάντων τῶν δαιμόνων ἐστὶ βαρύτερος· καὶ ἐφίσταται μὲν τῷ μοναχῷ περὶ ὥραν τετάρτην, κυκλοῖ δὲ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ μέχρις ὥρας ὀγδῆς” [Evagrio Póntico, “Tratado práctico”, en *Obras espirituales*, ed. José I. González Villanueva, trad. Juan Pablo Rubio Sadia (Ciudad Nueva, 2013), 40-141 (12: 520.1-522.9)]. Véase: Rubén Peretó, *Evagrio Póntico y la acedia* (Peter Lang, 2017).

alma⁶. En este sentido, señala Rubén Peretó, “este puesto central dentro de la ascesis cristiana se pierde cuando el monacato occidental comienza a establecerse y cuando sus fundadores escriben las obras espirituales sobre las que se fundará”⁷. En la teología escolástica medieval, Santo Tomás de Aquino definiría la acedia como una tristeza frente al bien divino, contraria al gozo por Dios, y la clasificaría entre los pecados capitales, derivándola de la falta de caridad⁸. Por su parte, la desesperación —la pérdida total de la esperanza en la salvación— se tenía por un pecado contra el Espíritu Santo, uno de los más graves, pues implica dudar del poder salvífico y la bondad de Dios.

En la Reforma protestante del siglo XVI, aunque cambiaron algunos énfasis doctrinales, persistió la preocupación por estos estados de abatimiento del alma⁹. La piedad protestante valoraba la certeza interior de la salvación, pero a la vez reconocía que muchos fieles atravesaban periodos de duda angustiosa sobre su estado de gracia. Los predicadores y consejeros espirituales puritanos describieron numerosos casos de creyentes afligidos por escrúpulos y temores de condenación, fenómeno al que a veces llamaban “tentaciones de desesperación” o sencillamente “melancolía”¹⁰. Tales autores —por ejemplo, William Perkins (*Whole Treatise of the Cases of Conscience*, 1606)¹¹ o

⁶ Para Evragio la acedia representa el largo pasar de la vida relacionada con la ascética: “Y señala un largo tiempo de vida, teniendo ante los ojos los trabajos del ascetismo (καὶ χρόνον τῆς ζωῆς ὑπογράφει μακρόν, τοὺς τῆς ἀσκήσεως πόνους φέρων πρὸ ὀφθαλμῶν)” [Póntico, “Tratado práctico”, 41 (12: 526.20-21)].

⁷ Rubén Peretó, “Acedia y trabajo. El justo equilibrio”, *Cauriensia* 6 (2011): 334.

⁸ “En efecto, hemos visto (q.28 a.1) que el efecto propio de la caridad es el gozo de Dios, y la acidia, por el contrario, es tristeza del bien espiritual en cuanto bien divino. Resulta, pues, que, por su género, la acidia es pecado mortal (*Nam proprius effectus caritatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est, acedia autem est tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus acedia est peccatum mortale*)” [Tomás de Aquino, *Summa theologiae, II^a-II^ae q. 1-56 cum commentariis Caietani*, ed. Leonis XIII (Typographia Polyglotta, 1882), 287a, q.35, a.3]. Véase: Fernando Martín De Blassi, “La acedia en Tomás de Aquino y sus consecuencias en el plano de la religión”, *Cauriensia* 8 (2013): 299-315.

⁹ En este sentido la mística española más allá del silencio divino estallaba en el gozo de la presencia de Dios. Es el ejemplo del austero y ascético Pedro de Alcántara que, como señala José Antonio Calvo, “transmitió aquella alegría que brota de saberse amado, de haber entregado la vida a una causa, de vivir en coherencia con la naturaleza, de conocer el sentido de su vida. Conoció la alegría de Dios y la entregó generosamente” [José Antonio Calvo, “San Pedro de Alcántara (1499-1562): un modelo imposible para el siglo XXI”, *Cauriensia* 19 (2024): 52].

¹⁰ Robert Bolton, *Instructions for a Right Comforting Afflicted Consciences: With Special Antidotes Against Some Grievous Temptations; Delivered for the Most Part in the Lecture at Kettering in Northamptonshire* (Thomas Weaver, 1635). Se trata de un tratado puritano que aborda los casos de “melancolía” espiritual en creyentes angustiados.

¹¹ William Perkins, *The whole treatise of the cases of conscience distinguished into three bookes: the first whereof is revised and corrected in sundrie places, and the other two annexed. Taught and deliuered by M. W. Perkins in his holy-day lectures, carefully examined by his owne briefes, and now published together for the common good, by T. Pickering Bachelour of Diuinitie. Whereunto is adioyned a twofold table: one of the heads*

Richard Baxter (*The Right Method for a Settled Peace of Conscience*, 1653)¹²— advertían que no se debía confundir la auténtica contrición por el pecado con una melancolía de origen físico que nublaba la mente. En la práctica pastoral urgían a reanimar la fe del penitente recordándole las promesas del Evangelio y la invitación al arrepentimiento sincero, por muy indigno que este se creyera. La desesperación absoluta siempre fue rechazada y el adagio “*spiritus calvinisticus est spiritus melancholicus*” [el espíritu calvinista es un espíritu melancólico] llegó a sentenciar críticamente un observador anglicano a fines del XVII, resumiendo la sospecha de que cierta predicación excesivamente rigorista podía enfermar el alma con terrores de reprobación, observación que se hizo lema¹³.

Cabe añadir que la preocupación por las almas “escrupulosas” no fue exclusiva del mundo protestante. En la Iglesia católica posttridentina también se reconoció el problema de las conciencias enfermas de escrúpulos, personas atezadas por el miedo constante al pecado y la condena pese a haber recibido la absolución sacramental. Los manuales de confesores del Siglo de Oro dedicaron apartados a aconsejar cómo gobernar a estos penitentes “hiperescrupulosos”, recomendando no ahondar su angustia con amenazas sino, al igual que Moore, reafirmarlos en la confianza en la misericordia divina¹⁴.

Dentro de este marco doctrinal, el sermón de John Moore aborda la melancolía religiosa no como un pecado imperdonable en sí, sino como una condición lamentable que requiere consuelo y corrección pastoral. Moore distingue, como vimos, tres situaciones prototípicas de creyentes melancólicos: (1) aquellos que temen que la reforma de sus vidas no provenga de un amor sincero a Dios sino únicamente del terror a los castigos divinos; (2) aquellos que practican su devoción con frialdad y falta

and number of the questions propounded and resolved; another of the principall texts of Scripture vvhich are either explained, or vindicated from corrupt interpretation (John Legat/Universitie of Cambridge, 1606).

¹² Richard Baxter, *The right method for a settled peace of conscience, and spiritual comfort in 32 directions: written for the use of a troubled friend / and now published by Richard Baxter* (T. Underhil, F. Tyton, and W. Raybould, 1653).

¹³ *Ralph Thoresby, The Diary of Ralph Thoresby, F.R.S, vol. 1, ed. Joseph Hunter* (Henry Colburn y Richard Bentley, 1830), 46 (9 Jan. 1681). Véase: David Harley, “Mental Illness, Magical Medicine and the Devil in Northern England, 1650-1700”, en *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, eds. Roger French y Andrew Wear (Cambridge University Press, 1989), 114-144.

¹⁴ Francisco Carrasco, *Manual de escrupulosos, y de los confesores que los gobiernan: En que se trata de los escrupulosos, y sus remedios mysticos, y morales en comun, y en particular atendiendo al origen, y atendiendo à la materia comun à todo estado, y propia del estado religioso / compuesto por el M. R. P. Fr. Francisco Carrasco, del Orden de Predicadores, maestro en sagrada teologia, catedratico de prima que fue en las Universidades de Valladolid, y Alcalá, regente en el Colegio de Santo Tomas de dicha Villa, examinador synodal del arzobispo de Toledo: hijo del Convento de San Pablo de Valladolid* (Felipe Francisco Marquez à la calle de la Patra, s.f).

de fervor, sintiendo que sus rezos “no son aceptables a Dios” y por ello van abandonando sus prácticas piadosas; (3) aquellos infelices atormentados por pensamientos blasfemos involuntarios, que llegan a creer que han incurrido en el pecado contra el Espíritu Santo y se consideran irremediabilmente condenados. Estas situaciones no eran meras abstracciones, sino que se reflejaban en vivencias reales de la época. Por ejemplo, el predicador puritano John Bunyan narró en su autobiografía (*Grace Abounding*, 1666) la agonía de creer que había blasfemado contra el Espíritu Santo y estaba “irremediabilmente condenado”, pasando por años de horrible desesperación antes de recobrar la certidumbre del perdón¹⁵. Testimonios como el suyo evidencian cuán hondo podía calar la melancolía religiosa en las almas devotas; una herida que Moore se proponía sanar desde el púlpito.

Frente a cada uno de estos casos, Moore ofrece una respuesta teológica destinada a restablecer la esperanza del alma abatida. En el primer caso, reconoce que el amor a Dios es un principio más perfecto que el mero miedo al infierno; sin embargo, arguye que Dios no rechaza la enmienda motivada por un temor “servil” si con ello el pecador abandona el mal. Después de todo, admite, el propio Dios ha infundido tanto el amor como el temor en el alma humana, y ha provisto en la Escritura promesas de salvación —para mover al amor— junto a amenazas de castigo —para mover al temor—. El miedo a los juicios divinos cumple un propósito providencial: “el Infierno fue hecho ex profeso para espantar a los pecadores temerarios y reconducirlos al buen camino”¹⁶; es decir, Dios mismo utiliza la amenaza del castigo eterno para disuadir al malhechor. Quien deja sus pecados por pavor al castigo eterno “será tenido por verdadero penitente en el Juicio Final”, dice Moore, y recibido en “las brillantes mansiones de infinita felicidad” del Cielo¹⁷, pues, aunque su servicio a Dios sea de orden inferior al nacido del amor, no por ello deja de ser auténtico servicio que Dios acepta¹⁸. Moore apunta incluso que Cristo y los apóstoles en el Nuevo Testamento apelaron no solo al amor sino también al temor¹⁹; señal de que el temor tiene una función legítima en la economía espiritual para llevar al arrepentimiento.

¹⁵ Bunyan describe sus “horribles temores” de haber cometido el pecado contra el Espíritu Santo y la profunda desesperación que le sobrevino, hasta hallar alivio en la gracia divina. Véase: John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (Simpkin/Marshall and Co., 1666), 41-46 (§§104-118).

¹⁶ John Moore, *Of Religious Melancholy. A Sermon preach'd before the Queen at White-Hall, March the 6th, 1691/2* (William Rogers, 1692), 7.

¹⁷ Moore, *Of Religious Melancholy*, 7.

¹⁸ Moore, *Of Religious Melancholy*, 6-7.

¹⁹ Por ejemplo, al anunciar la condenación del que no cree, “el que no creyere será condenado” (Mc 16,16); o al advertir, “no peques más, no sea que te ocurra algo peor” (Jn 5, 14).

En el segundo caso, el obispo busca disuadir al fiel de abandonar sus deberes religiosos por falta de consuelo sensible. Les recuerda que ni siquiera los santos más devotos mantienen un fervor constante: es normal atravesar etapas de aridez espiritual, sin que por ello nuestras oraciones y obras pierdan valor a los ojos de Dios. La frialdad del corazón puede deberse a factores humanos —cansancio y distracción, e incluso temperamento melancólico, como ya veremos— y no implica hipocresía ni rechazo divino. Moore exhorta a estos creyentes a perseverar en sus devociones a pesar de la sequedad, confiando en que Dios mira la sinceridad de la intención más que la intensidad emocional. Incluso sugiere prepararse antes de la oración con meditaciones que “llenarán el alma de luz y vida”²⁰, reavivando el deseo de agradar a Dios y mitigando las distracciones y apatías. En suma, recomienda no ceder a la tentación de dejar de orar, sino sobrellevar con paciencia esos periodos sabiendo que son pruebas temporales y comunes en la vida espiritual.

Por último, ante el tercer caso —las ideas blasfemas intrusivas y el terror a una condena irreversible—, Moore ofrece un mensaje de alivio particularmente lúcido. En primer lugar, procura demostrar que la situación “no es tan peligrosa como a ellos les parece”²¹. Varias consideraciones le llevan a esa conclusión: (1) esos horribles pensamientos generalmente no provienen de la voluntad del sujeto sino de una descompostura en su constitución corporal, especialmente tras enfermedades, pérdidas u otros golpes que deprimen los “espíritus” y la química del cuerpo; (2) suelen sufrirlos precisamente las personas de conciencia más recta y devota (*honest and well-meaning Christians*)²², de temperamento melancólico, mientras que los impíos abandonados al pecado raramente experimentan tales escrúpulos; y, (3) tales pensamientos a menudo resultan incontrolables para quien los padece —de hecho, cuanto más se esfuerzan en reprimirlos, más los atormentan, en un círculo vicioso que alimenta el humor melancólico—, lo cual indica que no brotan de la malicia del alma sino de una patología involuntaria; y, (4) contrariamente a lo que estos penitentes temen, su estado de turbación los mantiene alejados de los pecados graves: su profunda humildad y temor de ofender a Dios hace que vigilen sus pasos y eviten las tentaciones donde otros caerían. Por todo ello, afirma Moore, en el caso de estos cristianos abatidos “hay más turbación que peligro real”²³; su desesperanza subjetiva no se corresponde con una condena objetiva. Al contrario, asegura el predicador, el Dios misericordioso a

²⁰ Moore, *Of Religious Melancholy*, 19.

²¹ Moore, *Of Religious Melancholy*, 19.

²² Moore, *Of Religious Melancholy*, 20.

²³ Moore, *Of Religious Melancholy*, 22.

su debido tiempo devolverá la paz a esas almas atribuladas y les recompensará por las penas que soportaron por temor de haberle disgustado. Esta confianza en la futura consolación divina reitera la primacía de la esperanza: ningún creyente que anhele sinceramente el perdón debe pensar que Dios lo ha “rechazado” para siempre.

En definitiva, Moore adopta una postura teológica marcadamente consoladora y esperanzadora. Sin negar la seriedad del pecado ni la superioridad del amor perfecto sobre el temor, insiste en que ningún alma verdaderamente penitente debe caer en la desesperación. La melancolía religiosa, por tétrica y engañosa que sea, no equivale a la condenación: antes bien, es presentada como una prueba en la cual Dios eventualmente derramará Su consuelo sobre los afligidos que perseveran en buscarle. Esta perspectiva pastoral, típica del anglicanismo moderado postrevolucionario, contrasta con los discursos más intransigentes que atribuían cualquier duda o tristeza a una señal de reprobación; Moore, por el contrario, se alinea con una teología de la gracia abundante que invita a una confianza racional en la bondad divina incluso en medio de la oscuridad emocional.

Dimensión antropológica: temperamento y uso de la razón

La explicación que John Moore da a la melancolía religiosa se apoya en gran medida en factores constitutivos de la naturaleza humana. Es decir, el predicador adopta un enfoque antropológico —psicológico y fisiológico— más que demonológico: en ningún momento achaca la melancolía a tentaciones del Diablo o a castigos directos de Dios, como habían hecho autores anteriores²⁴. Moore, en cambio, se inscribe en una visión más naturalista del ser humano, próxima al incipiente empirismo de su época.

En el pensamiento de Moore, las diferencias de temperamento innatas explican por qué unos fieles son más propensos a la angustia espiritual que otros. Observa que hay personas de constitución anímica muy “pesada”, inclinadas a la tristeza y al temor, mientras que otras de naturaleza más “tierna y sensible” se exaltan o deprimen con facilidad ante las vicisitudes. Unos son más flemáticos o fríos, otros más apasionados; pero, añade Moore, Dios quiere a todos por igual y acepta el servicio de todos, adaptándose a sus distintas complexiones. Así, lo que en apariencia es un problema religioso puede tener raíz en la diversidad psicológica humana.

²⁴ Por ejemplo, el demonólogo jesuita Francesco M. Guazzo a inicios del XVII atribuyó ciertas melancolías a influjo maligno en su *Compendium Maleficarum* [Francesco M. Guazzo, *Compendium Maleficarum* (Apud Haeredes August. Tradati, 1608), pars I, cap. 12]. En esta sección, Guazzo atribuye algunas melancolías a la acción demoníaca sobre las brujas.

La postura de Moore se alinea con ideas como las de Francis Bacon, quien en *The Advancement of Learning* (1605) proponía desarrollar una verdadera *cura animi* [cura de la mente] filosófica análoga a la medicina del cuerpo, reconociendo que las pasiones y afecciones mentales varían según la complejidad fisiológica de cada individuo²⁵. Moore traslada esa perspectiva al terreno religioso: antes de culpar a Satanás o atribuir la melancolía a una falta de fe, reconoce que muchos desórdenes espirituales están ligados a la constitución emocional particular de la persona. Al enmarcar la melancolía en la estructura psicosomática humana, al igual que Burton y otros, Moore rompe tácitamente la antigua separación entre los dominios de la medicina y la teología en el tratamiento de las dolencias del alma. Problemas espirituales que antes se abordaban solo con sermones o confesión empiezan a entenderse también con categorías naturales —humores, nervios, temperamentos—. Esta difuminación de límites no pasó inadvertida: ya a fines del XVI, los mismos jesuitas, en su *Ratio Studiorum* (1599), advertían a los docentes de teología moral que evitaran “digresiones sobre la anatomía u otras materias propias de la medicina”²⁶, señal de que la tentación de mezclar explicaciones físicas y espirituales de las tribulaciones del alma ya asomaba en la época. En todo caso, esa integración de lo somático y lo espiritual no podría ya evitarse en autores posteriores —tampoco en John Moore—, pues la intersección de elementos físicos y anímicos cuestionaba las categorías tradicionales de la teología pastoral —¿hasta qué punto una tristeza religiosa es culpa o más bien enfermedad?—.

Un aspecto particular de la antropología de Moore es su atención al equilibrio entre razón y pasión en la vida devota. El obispo advierte que una religiosidad demasiado racionalista, es decir, basada únicamente en la convicción intelectual, sin involucrar el corazón y las emociones, puede en efecto desembocar en una suerte de “melancolía pensativa”. Quienes “no ponen sus pasiones al servicio de Dios, sino que le adoran por motivos puramente racionales” suelen vivir la fe de modo frío y sin consuelo, resistiendo sus impulsos naturales en lugar de canalizarlos devocionalmente, lo que degenera en abatimiento interior. Esta observación anticipa notablemente la crítica que más tarde haría David Hume a la religiosidad excesivamente intelectualizada: el filósofo escocés afirmó que entregarse exclusivamente a la especulación abstracta

²⁵ Francis Bacon, “The Advancement of Learning (1605). The second book”, en *The Works of Francis Bacon*, vol. 6, eds. J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath (Brown and Taggard, 1860), 336. Bacon aboga por estudiar las “diversas complejidades y constituciones” del ánimo humano como base para su tratamiento.

²⁶ Societatis Iesu, *Código pedagógico dos Jesuítas. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus. Regime escolar e curriculum de estudos*, not., intr. y trad. Margarida Miranda (Esfera do caos, 2009), 138-139 (cap. IX).

castiga al individuo con una “melancolía pensativa” que le roba el gozo vital²⁷. En otras palabras, tanto Moore como Hume coinciden en que la naturaleza humana exige un equilibrio entre razón y pasión en la vida espiritual: una religión sin calidez afectiva puede derivar en abatimiento, así como una pasión sin freno racional degenera en fanatismo —extremo que trataremos luego—.

En suma, Moore atribuye la propensión a la melancolía religiosa más a la idiosincrasia psicósomática de cada individuo que a la doctrina religiosa en sí. Dios, afirma, “quiere a todos por igual” —al temperamento frío lo mismo que al ardiente— y ofrece su gracia a todos, adaptada a sus disposiciones. De este modo, el problema del ánimo decaído se desliga de una culpa estrictamente teológica y pasa a entenderse en términos naturales: un desajuste en las pasiones o un humor melancólico dominando la complejidad. Esta antropología sentó bases para abordar la melancolía religiosa con estrategias más terapéuticas que meramente penitenciales, como veremos en la siguiente sección. Al mismo tiempo, sirvió a Moore para exculpar a la fe cristiana —y en particular a la devoción anglicana— de la acusación de engendrar fanatismo sombrío: si alguien cae en desesperanza, ello se debe a su constitución o al mal manejo de sus pasiones, no a la esencia del Evangelio. Tal concepción naturalista prelude la secularización parcial del cuidado del alma que se afianzaría en el siglo XVIII.

Dimensión médico-psicológica: hacia una cura de la melancolía

Dado el entendimiento natural de la melancolía religiosa descrito, resultaba lógico intentar aliviarla mediante remedios médicos, en complemento a los espirituales. En la época de Moore, la medicina de tradición hipocrático-galénica —junto con la naciente neurofisiología— buscaba explicaciones físicas para los trastornos mentales. Los mismos autores puritanos que escribieron sobre conciencias afligidas reconocían el papel del cuerpo: Perkins, Bolton o Baxter aconsejaban discernir si la angustia procedía de un “desorden de humores” en la imaginación más que de una justa aprehensión de la culpa, pues en el primer caso el tratamiento debía ser médico más que espiritual. Baxter, por ejemplo, recomendaba dieta, ejercicio moderado y otras

²⁷ “Prohíbo el pensamiento abstruso y las investigaciones profundas, y los castigaré severamente, por la melancolía pensativa que introducen, por la incertidumbre interminable en la que te envuelven, y por la fría recepción que recibirán tus pretendidos descubrimientos, cuando sean comunicados” [David Hume, *Philosophical essays: concerning human understanding. By the author of the Essays moral and political* (Georg Olms Verlag, 1986), 7].

medidas higiénicas al melancólico, junto con la oración²⁸. Ya a fines del siglo XVI, el médico y pastor anglicano Timothy Bright había advertido de esta diferencia: la “aflicción del alma por conciencia de pecado”, decía, es “otra cosa que la melancolía”, pues esta última conlleva miedo y tristeza “sin fundamento de objeto verdadero y justo”, originados en un desorden corporal del humor; mientras que la tristeza del verdadero penitente surge de la legítima conciencia del pecado y ocurre en personas de cuerpo y mente sanos²⁹.

En la Iglesia de Inglaterra de finales del XVII, se fue consolidando una tácita colaboración entre púlpito y botica para afrontar estos casos. Moore representa bien esta tendencia: al enmarcar la melancolía religiosa como un trastorno en parte corporal, abrió paso a que la terapéutica médica actuase allí donde la dirección espiritual tradicional podía no bastar. De hecho, la jerarquía anglicana fomentó que los fieles atormentados buscasen también ayuda de facultativos. Esto tuvo un efecto teológico y político deliberado: por un lado, preservar el carácter benéfico de la fe —mostrando que la religión no “enloquece” a nadie si su enfermedad se trata correctamente—; por otro, desplazar a los ministros disidentes —por ejemplo, predicadores baptistas o presbiterianos— del rol de consejeros únicos de las almas afligidas. En comunidades puritanas, era común que el pastor se erigiese en médico tanto del alma como del cuerpo, prescribiendo ayunos, vigiliias o incluso brebajes herbales a los desesperados. Pero la respuesta anglicana, apoyada en la creciente autoridad de la ciencia, fue derivar a esos fieles melancólicos hacia la medicina profesional, relegando las prácticas ascético-devocionales extremas. Así, según interpreta el historiador Michael Heyd, se logró una suerte de “marginalización médica” de los no-conformistas, integrada en un proyecto de orden social donde la Iglesia estatal y la razón ilustrada unieron fuerzas contra el entusiasmo y la superstición desbordados³⁰.

La paulatina medicalización de la melancolía religiosa quedó patente ya en el siglo XVIII. Autores como el citado George Cheyne popularizaron la idea de un mal nervioso típicamente británico; su obra *The English Malady* (1733) describía cómo esa condición se manifestaba en las mujeres como histeria y en los hombres

²⁸ Richard Baxter, *Preservatives against melancholy and overmuch sorrow. Or the cure of both by faith and physick. Written above Thirty Years ago, by the Reverend Mr. Richard Baxter, for the Benefit and Comfort of all such as are afflicted in Mind, in Body, or in both* (W. Raybould, 1713).

²⁹ Bright distingue entre la melancolía —“temor y tristeza sin fundamento verdadero” originados en un desorden corporal— y la aflicción espiritual legítima, basada en la verdadera conciencia del pecado (Bright, *A Treatise of Melancholie*, 189-193).

³⁰ Michael Heyd, *“Be Sober and Reasonable”: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Brill, 1995), 44.

como hipocondría, teniendo en común la melancolía como síntoma central. Con el tiempo, la “enfermedad inglesa” acabó siendo identificada casi enteramente con la melancolía, especialmente desde la sensibilidad romántica. En 1801, el célebre médico francés Philippe Pinel incluiría la *mélancolie religieuse* entre las patologías mentales tratables en su clasificación pionera de las enfermedades de la mente³¹. Aquello que antaño se veía principalmente como una dolencia del alma pasó a concebirse como una enfermedad de la mente o del sistema nervioso susceptible de terapia médica. Sin embargo, este tránsito no eliminó la dimensión espiritual del todo, sino que la reubicó: la cura del cuerpo —purgantes, dietas, sedantes, “aguas minerales”— se combinó con la cura del alma —consuelo pastoral, dirección de conciencia, oración— en un nuevo paradigma integrador. Este modelo termina conduciendo, con el tiempo, a la moderna psiquiatría y a la psicología de la religión: las raíces de lo que hoy denominaríamos depresión religiosa o trastorno obsesivo-compulsivo de escrúpulos pueden rastrearse en estos discursos setecentistas que fusionaron la caridad pastoral con la ciencia médica.

Dimensión político-eclesiológica: entre anglicanismo y calvinismo

El fenómeno de la melancolía religiosa no solo preocupaba por sus implicaciones pastorales y teológicas a las que nos hemos referido anteriormente, sino que se volvió instrumental en las controversias confesionales de la época. Desde la Reforma, distintas iglesias se acusaron mutuamente de propiciar formas patológicas de religiosidad: los luteranos alemanes, por ejemplo, achacaban a la doctrina calvinista de la predestinación un espíritu de fatalismo desesperante; en Inglaterra, los anglicanos veían en el rigorismo puritano una fuente de escrúpulos enfermizos. John Pocock ha destacado la importancia del fenómeno señalando que, dado que la prevención de nuevas guerras civiles se convirtió en una prioridad esencial para los diversos movimientos ilustrados en Europa, el entusiasmo fue concebido como la negación misma del proyecto ilustrado, su opuesto constitutivo o *anti-self*³².

La Iglesia de Inglaterra, especialmente tras la Restauración y la Revolución Gloriosa, se presentó a sí misma como una vía media equilibrada entre el extremismo eufórico de algunos sectarios —con su “entusiasmo” fanático— y el pesimismo sombrío de otros —con cierta “superstición” melancólica—. Robert Burton dedicó amplias

³¹ Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (Richard/Caille et Ravier, 1801).

³² John G. A. Pocock, “Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment”, *Huntington Library Quarterly* 60 (1997): 7-28.

secciones de su *Anatomy of Melancholy* a los excesos religiosos, clasificando tanto el ateísmo como la idolatría entre sus formas típicas. Allí denuncia la melancolía religiosa como enfermedad del alma que puede nacer tanto del racionalismo escéptico como del entusiasmo fanático o supersticioso. En el frontispicio alegórico (1676) se representan las causas y variedades de la melancolía —desde la devoción supersticiosa hasta la manía frenética—, ilustrando la visión médico-moral de la época sobre este trastorno³³. En esta obra se habían catalogado las deformaciones de la religión bajo la rúbrica de *melancholia religiosa*, equiparando por un lado el ateísmo —ausencia de fe, fruto de un temperamento libertino— y por otro la idolatría, donde incluía tanto a católicos devotos de ritos externos como a predicadores radicales con sus “hordas” de seguidores³⁴. Para Burton, clérigo erudito cercano al anglicanismo arminiano, los calvinistas más estrictos caían irónicamente en la categoría de “idólatras”, al absolutizar una interpretación severa de la doctrina que turbaba las mentes de los fieles. Sus diatribas dirigidas por igual contra el Papa y los predicadores puritanos muestran cómo la melancolía religiosa podía usarse como arma retórica para denunciar los “excesos” de cualquier bando.

En el caso de John Moore, su sermón de 1692 puede leerse también en clave apologética anglicana frente al trasfondo calvinista. Aunque Moore no menciona directamente a los disidentes, es significativo que sus tres “casos” de melancolía religiosa correspondan a problemáticas muy presentes en la espiritualidad puritana de la época: la falta de aseguramiento de la gracia —ansiedad por si la propia conversión es auténtica o no—, la desolación devocional —sequedad en los deberes religiosos cotidianos— y el terror a la reprobación divina —miedo de haber cometido el pecado irremisible—. Estas angustias encontraban terreno fértil en comunidades de teología calvinista estricta, donde la doctrina de la predestinación absoluta y el énfasis en la introspección personal podían, sin los debidos contrapesos, generar un “pánico salvífico”. Moore ofrece antídotos que, de hecho, suavizan los rasgos más duros de aquel marco doctrinal: asegura que todo el que se arrepiente, aunque sea movido inicialmente por temor, será acogido por Dios; anima a perseverar en la vida sacramental y devocional aun sin sentir fervor —corrigiendo así la tendencia de algunos puritanos a abandonar los medios de gracia cuando no percibían en sí mismos una “experiencia” de consuelo espiritual—; y afirma que ninguna culpa del creyente es incurable para la gracia. En esencia, contrapone a la incertidumbre angustiosa del calvinismo rigorista la esperanza razonable del anglicanismo moderado.

³³ Burton, *The Anatomy of Melancholy*, Frontispicio y Part. 3, Sect. 4.

³⁴ Heyd, “*Be Sober and Reasonable*”, 141-157.

No debe perderse de vista que Moore predicó su sermón ante la propia reina María II, cabeza, junto a Guillermo III, de la Iglesia anglicana recientemente afianzada tras la expulsión del monarca católico Jacobo II en 1688. Hablar de “melancolía religiosa” en la corte real tenía un cariz político: era un llamado a mantener la paz de las conciencias bajo la tutela del anglicanismo, evitando los extremos emotivos que habían contribuido a agitaciones civiles en décadas anteriores —las guerras civiles del XVII, los sectarismos milenaristas, etcétera—. En la visión de Moore y sus colegas latitudinarios, la estabilidad del reino dependía también de la estabilidad emocional-religiosa de sus súbditos. Una religión demasiado propensa a entusiasmos visionarios podía subvertir el orden —como se temía de grupos radicales tipo cuáqueros—, mientras que una religión que inculcara terror constante podía paralizar la virtud cívica o llevar a la gente a la desesperación —incluso al suicidio—. Anglicanismo, entonces, se propuso como garante de un equilibrio: una fe a la vez racional y afectiva, que inmunizara tanto contra la melancolía desesperante como contra el fanatismo exaltado. Cabe notar que el filósofo David Hume resumió más tarde esta misma oposición: la superstición —religión del temor y la tristeza— brota en temperamentos melancólicos y miedosos, mientras que el entusiasmo —religión de la euforia y la presunción— nace de disposiciones más confiadas y alegres³⁵. En términos foucaultianos, la patologización tanto de la “superstición melancólica” como del “entusiasmo delirante” formó parte de una estrategia de control social y cultural: se relegó lo religioso excesivo al ámbito de la locura —a tratar por médicos— y se legitimó como sana la religión templada promovida por la Iglesia oficial³⁶.

Relectura teológica contemporánea de la melancolía religiosa: antropología, experiencia mística, eclesiología y esperanza escatológica

La historiografía reciente ha mostrado que la melancolía en la temprana modernidad no constituye una categoría médica estable, sino un concepto culturalmente expansivo, situado en la intersección de discursos médicos, morales, religiosos y políticos³⁷. En el contexto postreformado inglés, este carácter híbrido convirtió a la melancolía en un problema teológico y pastoral de primer orden, al afectar directamente a la experiencia

³⁵ David Hume, “Of Superstition and Enthusiasm”, en *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller (Liberty Fund, 1987), 73-79.

³⁶ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Plon, 1961), 511-512.

³⁷ Una mirada desde la historia de la psiquiatría se encuentra en Stanley W. Jackson, *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times* (Yale University Press, 1986).

espiritual, la responsabilidad moral y el discernimiento de las afecciones del alma³⁸. Esta caracterización concuerda con los análisis clásicos que han mostrado cómo, desde la Restauración inglesa, la melancolía fue empleada como categoría explicativa para reinterpretar fenómenos de entusiasmo religioso y sufrimiento espiritual, desplazando progresivamente su lectura desde claves estrictamente demonológicas o morales hacia marcos médico-pastorales híbridos³⁹.

El análisis histórico, antropológico y médico del sermón *Of Religious Melancholy* de John Moore permite situar su propuesta en el contexto de la Inglaterra postreformada y del temprano diálogo entre teología, filosofía y medicina⁴⁰. Sin embargo, una relectura desde categorías teológicas contemporáneas permite profundizar en el alcance propiamente teológico de su discurso y restituir el equilibrio entre las distintas aproximaciones implicadas. En este sentido, la melancolía religiosa no aparece únicamente como un fenómeno psicológico o pastoralmente problemático especialmente en la teología inglesa del siglo XVII y la discusión entre anglicanos y puritanos⁴¹, sino como un “lugar teológico” privilegiado desde el cual repensar la condición humana, la experiencia espiritual, la función eclesial y la orientación escatológica de la fe cristiana. Esta perspectiva se enriquece al considerar la melancolía en su profundidad espiritual, como un fenómeno existencial que, más allá de lo patológico, revela el “punto crítico de nuestra situación humana” ante lo Absoluto⁴². Como se ha analizado a partir de figuras como Sören Kierkegaard, la melancolía constituye una “pesantez del ánimo” constitutiva que, en su tensión entre el anhelo de plenitud y la certeza de la finitud, expone la vulnerabilidad esencial del ser humano y su radical apertura a lo eterno, algo especialmente significativo en la teología luterana como se manifiesta en Barth⁴³.

Desde una perspectiva de antropología teológica, la melancolía religiosa descrita por Moore puede interpretarse como expresión de la fragilidad constitutiva del ser humano ante Dios. Esta fragilidad no se experimenta en el vacío, sino en el escenario social contemporáneo analizado por sociólogos como Frank Furedi y Zygmunt Bauman, caracterizado por un sentido del yo debilitado, vínculos frágiles,

³⁸ Angus Gowland, “The Problem of Early Modern Melancholy”, *Past & Present* 191 (2006): 79-94.

³⁹ John F. Sena, “Melancholic Madness and the Puritans”, *Harvard Theological Review* 66, n. 3 (1973): 293-309.

⁴⁰ Heyd, “*Be Sober and Reasonable*”, 43-47.

⁴¹ Jeremy Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England* (Ashgate, 2007), 185.

⁴² Romano Guardini, “Sobre el sentido de la melancolía”, *Humanitas: Revista de Antropología y Cultura Cristiana* 13, n. 51 (2008): 558-578.

⁴³ Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, trad. Rufino Velasco (Sal Terrae, 1998), 22-25.

una vida comunitaria fragmentada y la consecuente búsqueda recurrente de un sostén terapéutico. La antropología teológica, así, no solo nombra la fragilidad esencial, sino que también dialoga críticamente con las formas que adopta en nuestra época⁴⁴. Lejos de concebir al sujeto creyente como un agente racional autosuficiente o como un mero responsable moral de sus estados interiores, el sermón presupone una comprensión relacional y vulnerable de la criatura humana, marcada por la interdependencia entre cuerpo, afectividad y vida espiritual.

Esta visión resulta especialmente significativa si se la pone en diálogo con desarrollos contemporáneos de la antropología teológica, que han insistido en la centralidad de la vulnerabilidad como rasgo estructural del ser humano⁴⁵. La melancolía religiosa no sería, en este marco, una anomalía espiritual ni un fallo de la fe, sino una manifestación límite de la desproporción entre el deseo humano de plenitud y la experiencia concreta de finitud. Moore reconoce implícitamente esta tensión cuando afirma que los creyentes más sinceros son, paradójicamente, los más propensos a sufrir este tipo de aficciones: la intensidad del anhelo de Dios expone con mayor crudeza la conciencia de insuficiencia personal, lo que convierte a la melancolía en un lugar privilegiado de revelación antropológica y teológica. Esta lectura se sitúa en continuidad con una tradición pastoral moderna que, lejos de oponer religión y medicina, concibió la melancolía como una afección “mixta” del cuerpo y del alma, que exige un abordaje igualmente mixto, en el que la interpretación teológica no es anulada por la explicación médica, sino reformulada⁴⁶.

Desde esta clave, la melancolía puede entenderse como un lugar donde se revela la necesidad radical de la gracia. No se trata de un estado que deba ser superado exclusivamente por la voluntad o por un incremento del esfuerzo moral, sino de una experiencia que pone de manifiesto la imposibilidad de la autosalvación. Este enfoque se distingue críticamente de una visión estoica que, en su aspiración más elevada de autodominio, puede conducir a una seriedad excesiva que no logra alcanzar la libertad plena, al recargar sobre la voluntad individual un peso que le es constitutivamente ajeno. En este sentido, el discurso de Moore se distancia tanto de una moralización de la tristeza espiritual como de una psicologización reductiva del fenómeno: la melancolía es un síntoma de la condición humana herida, pero también el espacio donde puede

⁴⁴ Frank Furedi, *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age* (Routledge, 2004), 15-18; Zygmunt Bauman, *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Fondo de Cultura Económica, 2007), 27-31.

⁴⁵ Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn* (Herder, 2013), 112-116.

⁴⁶ Mary Ann Lund, “Robert Burton the Spiritual Physician: Religion and Medicine in *The Anatomy of Melancholy*”, *Review of English Studies* 57, no. 232 (2006): 666-670.

operar la acción sanadora de Dios, que se manifiesta precisamente en la rendición de ese proyecto autosuficiente⁴⁷.

Esta antropología teológica permite releer la insistencia de Moore en la misericordia divina no como una simple estrategia pastoral de consuelo, sino como una afirmación doctrinal de fondo: la gracia no se concede en función de la estabilidad emocional del sujeto, sino que se ofrece precisamente en el seno de su fragilidad, en todas sus formas⁴⁸. La melancolía religiosa, en consecuencia, no desautoriza la autenticidad de la fe, sino que puede convertirse en un lugar de verdad sobre el ser humano ante Dios, un signo de la existencia de Dios y de la llamada del hombre a la trascendencia. Desde esta óptica, como sugiere Ríos Rojas, la fe misma puede fortalecerse al asumir y transfigurar el carácter melancólico, descubriendo en ese estado intermedio no una debilidad, sino una lucidez que resiste a las alegrías banales y una profundidad que busca la verdadera esperanza⁴⁹.

Una segunda clave teológica interpreta la melancolía religiosa a la luz de la desolación espiritual: aunque Moore no use un lenguaje místico estricto, su descripción de sequedad, falta de consuelo y abandono remite a la tradición cristiana de la “noche espiritual” presente en las narrativas místicas de la tradición neoplatónica o de la nueva espiritualidad contrareformada⁵⁰. En este marco, la melancolía expresa la ausencia sensible de Dios sin ruptura real de la fe. Moore subraya que la falta de fervor o consuelo emocional no invalida la oración ni la vida religiosa, proponiendo una comprensión no sentimentalizada de la fe. Así, la melancolía religiosa aparece como una configuración legítima de la experiencia creyente, donde la aflicción puede coexistir con una fe auténtica, sin reducirse ni a patología ni a error doctrinal⁵¹.

La aportación de Moore, leída a la luz de los debates sobre la afectividad religiosa señalados por Newman, cuestiona la identificación moderna entre experiencia

⁴⁷ Henri de Lubac, *Paradojas. Nuevas paradojas* (Península, 1966), 116.

⁴⁸ “Pequeños pero fuertes en el amor de Dios, como san Francisco de Asís, todos los cristianos estamos llamados a cuidar la fragilidad del pueblo y del mundo en que vivimos” [Francisco, *Evangelii gaudium* (Libreria Editrice Vaticana, 2013), n. 216].

⁴⁹ Antonio Ríos, *La melancolía del cristianismo: ¿una teología heterodoxa?* (Homologans, 2020).

⁵⁰ Juan de la Cruz, *Obras completas*, ed. Lucinio Ruano de la Iglesia, 14.ª ed. (Biblioteca de Autores Cristianos, 1991), “Noche oscura”, I, 1, 1, 375; Ignacio de Loyola, “Ejercicios espirituales”, en *Obras completas*, ed. Ignacio Iparraguirre (Biblioteca de Autores Cristianos, 1997).

⁵¹ Martín F. Echavarría, “Actualidad de la psicología de la purificación de San Juan de la Cruz”, en *De la acedia barroca a la melancolía moderna: las pasiones en el Barroco*, eds. Vincent Carraud, José Luis Fuertes Herreros, Manuel Lázaro Pulido y M.ª Idoya Zorroza (Sindéresis, 2020), 49-79.

espiritual e intensidad emocional⁵². Frente a esa expectativa cultural, la melancolía religiosa aparece como una experiencia disonante que da lugar a una espiritualidad de la perseverancia, donde la fidelidad y la confianza preceden al sentimiento. En este marco, la melancolía no indica necesariamente alejamiento de Dios, sino un proceso de purificación que libera la experiencia religiosa de la búsqueda de gratificaciones inmediatas. La exhortación de Moore a mantener las prácticas religiosas en la sequedad anticipa una concepción madura de la vida espiritual, que integra la oscuridad y la ambivalencia afectiva en el camino de crecimiento creyente.

Una tercera relectura teológica del sermón de Moore atiende a su dimensión eclesiológica: *Of Religious Melancholy* es un acto público de predicación que sitúa la melancolía religiosa como un problema no solo individual, sino comunitario. Así, la Iglesia aparece como el marco institucional y simbólico donde esta experiencia puede ser reconocida, interpretada y acompañada. La predicación cumple una función terapéutica amplia, articulando consuelo y discernimiento mediante una autoridad pastoral fundada en la interpretación evangélica de la experiencia interior, no en la imposición disciplinaria. Frente a los riesgos de una vivencia aislada de la melancolía, el sermón reinscribe el sufrimiento subjetivo en un horizonte comunitario y doctrinal compartido, ofreciendo criterios para distinguir entre culpa moral y fragilidad psíquica. De este modo, la eclesiológica implícita en Moore presenta a la Iglesia como instancia moderadora frente al entusiasmo y el escrúpulo, y como espacio de cuidado integral que sostiene al creyente sin anularlo.

Finalmente, una relectura escatológica sitúa la melancolía religiosa en un horizonte de promesa y espera. Moore insiste en que la turbación del alma no es definitiva ni signo de condena, sino una experiencia propia del tiempo presente, marcado por la prueba y la imperfección. La esperanza cristiana no se apoya en la superación inmediata del sufrimiento, sino en la confianza en una restauración futura. Desde esta perspectiva, la melancolía expresa el “todavía no” de la existencia creyente: la distancia entre la promesa y su cumplimiento. Así entendida, no anula la fe ni implica reprobación divina, sino que purifica la esperanza y orienta al sujeto hacia un horizonte que trasciende la inmediatez afectiva. Esta clave escatológica permite reconocer en el sermón de Moore una reflexión teológicamente densa y vigente sobre vulnerabilidad, afectividad y esperanza cristiana.

⁵² John Henry Newman, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, trad. José Morales Marín (EUNSA, 2011).

Conclusión

El análisis del sermón *Of Religious Melancholy* de John Moore nos ha permitido asomarnos a un cruce de caminos en la historia intelectual: fines del siglo XVII, cuando las explicaciones teológicas tradicionales sobre las pasiones del alma comenzaban a entrelazarse con las emergentes perspectivas médicas y filosóficas ilustradas. Moore, como pastor ilustrado, aborda la vieja paradoja del creyente atormentado —ese devoto triste entre los salvados— con herramientas conceptuales novedosas para su tiempo. Sitúa el origen del problema no en los insondables decretos divinos ni únicamente en la culpa personal, sino en la constitución humana y sus flaquezas psicológicas; a la vez, ofrece consuelo desde la doctrina cristiana más inclusiva —la misericordia para todos los penitentes— y recomienda una suerte de higiene mental —vigilar los pensamientos, moderar las pasiones, buscar apoyo médico si es preciso—.

Esta aproximación, sin embargo, no implica un desplazamiento del núcleo teológico, sino más bien su reformulación desde una antropología cristiana atenta a la fragilidad, la afectividad y la dependencia radical de la gracia, en la que la melancolía se presenta como un lugar de verdad sobre la condición humana ante Dios.

Al historizar la melancolía religiosa, hemos visto cómo este concepto sirvió de espejo para múltiples debates de la modernidad temprana: debates sobre la naturaleza de la fe —razón vs. emoción, certeza vs. duda—, sobre la relación entre alma y cuerpo —¿dónde termina la culpa y empieza la patología?— y sobre el orden religioso y social —Iglesia establecida vs. sectas disidentes, religión “sana” vs. “enferma”—. Moore se inscribe en la corriente de pensadores que —como Bright y Burton antes, y como Hume después— contribuyeron a desmitificar ciertos estados mentales asociados a la religión, allanando el camino hacia una comprensión más laica y científica de los mismos. Pero lejos de secularizar por completo la experiencia espiritual, este proceso puso de relieve la necesidad de una interpretación interdisciplinar: ni la teología por sí sola ni la medicina incipiente bastaban para resolver el enigma del alma melancólica.

Precisamente en este punto se hace visible la densidad teológica del sermón: la melancolía religiosa no queda reducida a un fenómeno psicológico, sino que es reinterpretada como experiencia espiritual ambigua, cercana a las tradiciones cristianas de la desolación, la sequedad y la prueba interior, en las que la ausencia de consuelo no equivale a la ausencia de Dios.

Desde la perspectiva de la psiquiatría actual, muchos casos de melancolía religiosa del pasado se interpretarían hoy como manifestaciones de depresión con contenidos religiosos —por ejemplo, sentimientos patológicos de culpa e indignidad— o de trastornos obsesivo-compulsivos vinculados a la religión —los clásicos

escrúpulos, ahora considerados obsesiones de pecado y compulsiones de verificación moral—. La ciencia moderna aborda estos cuadros principalmente mediante terapia psicológica y, de ser necesario, medicación —un enfoque muy distante del lenguaje de Moore—. Sin embargo, la historia de la melancolía religiosa muestra la perenne necesidad de atender al ser humano de forma integral: incluso en el tratamiento clínico de la depresión, se reconoce el rol que las creencias y la comunidad espiritual de un individuo pueden desempeñar en su recuperación. En cierto sentido, la tarea iniciada por Moore y sus contemporáneos —entrelazar la cura del alma con la cura del cuerpo— sigue vigente hoy en los modelos holísticos bio-psico-sociales que buscan comprender y sanar al individuo en todas sus dimensiones. Desde una perspectiva eclesiológica, el sermón pone de manifiesto la función de la predicación y de la comunidad creyente como espacios de acompañamiento, discernimiento y consuelo, capaces de reinscribir la experiencia subjetiva de la melancolía en un horizonte compartido de sentido y esperanza.

En conclusión, el sermón de John Moore sobre la melancolía religiosa se erige como un testimonio valioso de la interacción entre filosofía, teología y ciencia médica en el alba de la Ilustración. Su enfoque integral —teológico en la finalidad, antropológico en la explicación, médico en la estrategia y político en la intención— muestra la complejidad con que los pensadores de la época abordaron la tarea de aliviar el sufrimiento humano sin renunciar a la fe. A través de Moore y sus coetáneos, la melancolía dejó de ser solo un humor negro o una culpa mística para convertirse también en objeto de análisis crítico y de empatía racional.

Leída desde una clave escatológica, esta experiencia aparece además como una realidad no definitiva, inscrita en el tiempo de la espera y abierta a la promesa: la melancolía no es signo de condenación, sino una prueba transitoria que remite a la esperanza cristiana de restauración y plenitud.

Este legado perdura: aún hoy, los estudios sobre psicología de la religión y las terapias pastorales frente a la depresión y la ansiedad espiritual beben —conscientemente o no— de aquellos primeros esfuerzos por entender y curar la melancolía del hombre religioso en la modernidad naciente.

Referencias

- Bacon, Francis. “*The Advancement of Learning (1605). The second book*”, en *The Works of Francis Bacon*, vol. 6, editado por J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath. Brown and Taggard, 1860.
- Bauman, Zygmunt. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. 3.^a ed. Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Baxter, Richard. *Preservatives against melancholy and overmuch sorrow. Or the cure of both by faith and physick. Written above Thirty Years ago, by the Reverend Mr. Richard Baxter, for the Benefit and Comfort of all such as are afflicted in Mind, in Body, or in both*. W. Raybould, 1713.
- Baxter, Richard. *The right method for a settled peace of conscience, and spiritual comfort in 32 directions: written for the use of a troubled friend / and now published by Richard Baxter*. T. Underhil, F. Tyton, and W. Raybould, 1653.
- Bolton, Robert. *Instructions for a Right Comforting Afflicted Consciences: With Special Antidotes Against Some Grievous Temptations; Delivered for the Most Part in the Lecture at Kettering in Northamptonshire*. Thomas Weaver, 1635.
- Bright, Timothy. *A Treatise of Melancholie. Containing the causes thereof, & reasons of the strange effects it worketh in our minds and bodies: with the phisicke cure, and spirituall consolation for such as haue thereto adioyned an afflicted conscience*. Thomas Vautrollier, 1586.
- Bunyan, John. *Grace Abounding to the Chief of Sinners*. Simpkin/Marshall and Co., 1666.
- Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy*. Henry Cripps, 1676.
- Calvo, José Antonio. “San Pedro de Alcántara (1499-1562): un modelo imposible para el siglo XXI”. *Cauriensia* 19 (2024): 43-64. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.43>
- Carrasco, Francisco. *Manual de escrupulosos, y de los confesores que los gobiernan: En que se trata de los escrupulosos, y sus remedios mysticos, y morales en comun, y en particular atendiendo al origen, y atendiendo à la materia comun à todo estado, y propia del estado religioso / compuesto por el M. R. P. Fr. Francisco Carrasco, del Orden de Predicadores, maestro en sagrada teologia, catedratico de prima que fue en las Universidades de Valladolid, y Alcalá, regente en el Colegio de Santo Tomas de dicha Villa, examinador synodal del arzobispo de Toledo: hijo del Convento de San Pablo de Valladolid*. Felipe Francisco Marquez à la calle de la Patra, s.f.

- De Lubac, Henri. *Paradojas. Nuevas paradojas*. Península, 1966.
- Echavarría, Martín F. “Actualidad de la psicología de la purificación de San Juan de la Cruz”. En *De la acedia barroca a la melancolía moderna: las pasiones en el Barroco*, editado por Vincent Carraud, José Luis Fuertes Herreros, Manuel Lázaro Pulido y M.^a Idoya Zorroza. Síndéresis, 2020.
- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Plon, 1961.
- Francisco. *Evangelii gaudium*. Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- Furedi, Frank. *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*. Routledge, 2004.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Traducido por Rufino Velasco. Sal Terrae, 1998.
- Gowland, Angus. “The Problem of Early Modern Melancholy”. *Past & Present* 191 (2006): 79-120.
- Gruber, Judith. *Theologie nach dem Cultural Turn*. Herder, 2013.
- Guardini, Romano. “Sobre el sentido de la melancolía”. *Humanitas: Revista de Antropología y Cultura Cristiana* 13, n. 51 (2008): 558-578.
- Guazzo, Francesco M. *Compendium Maleficarum*. Apud Haeredes August. Tradati, 1608.
- Harley, David. “Mental Illness, Magical Medicine and the Devil in Northern England, 1650-1700”. En *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, editado por Roger French y Andrew Wear. Cambridge University Press, 1989.
- Heyd, Michael. “Be Sober and Reasonable”: *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*. Brill, 1995.
- Hume, David. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Editado por Eugene F. Miller. Liberty Fund, 1987.
- Hume, David. *Philosophical essays: concerning human understanding. By the author of the Essays moral and political*. Georg Olms Verlag, 1986.
- Ignacio de Loyola. “Ejercicios espirituales”. En *Obras completas*, editado por Ignacio Iparraguirre. Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Jackson, Stanley W. *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times*. Yale University Press, 1986.

- Juan de la Cruz. *Obras completas*. Edición por Lucinio Ruano de la Iglesia. 14.^a ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- Lund, Mary Ann. “Robert Burton the Spiritual Physician: Religion and Medicine in *The Anatomy of Melancholy*”. *Review of English Studies* 57, no. 232 (2006): 665-683.
- Martín De Blassi, Fernando. “La acedia en Tomás de Aquino y sus consecuencias en el plano de la religión”. *Cauriensia* 8 (2013): 299-315.
- Moore, John. *Of Religious Melancholy. A Sermon preach'd before the Queen at White-Hall, March the 6th, 1691/2*. William Rogers, 1692.
- Newman, John Henry. *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*. Traducido por José Morales Marín. 2.^a ed. EUNSA, 2011.
- Peretó, Rubén. “Acedia y trabajo. El justo equilibrio”. *Cauriensia* 6 (2011): 333-344.
- Peretó, Rubén. *Evagrio Póntico y la acedia*. Peter Lang, 2017.
- Perkins, William. *The whole treatise of the cases of conscience distinguished into three bookes: the first whereof is revised and corrected in sundrie places, and the other two annexed. Taught and deliuered by M. W. Perkins in his holy-day lectures, carefully examined by his owne briefes, and now published together for the common good, by T. Pickering Bachelour of Diuinitie. Whereunto is adioyned a twofold table: one of the heads and number of the questions propounded and resolved; another of the principall texts of Scripture vvhich are either explained, or vindicated from corrupt interpretation*. John Legat/Universitie of Cambridge, 1606.
- Pinel, Philippe. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*. Richard/Caille et Ravier, 1801.
- Pocock, John G. A. “Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment”. *Huntington Library Quarterly* 60 (1997): 7-28. <https://doi.org/10.2307/3817830>.
- Póntico, Evagrio. “Tratado práctico”. En *Obras espirituales*, edición y notas de José I. González Villanueva, traducción de Juan Pablo Rubio Sadia. Ciudad Nueva, 2013.
- Ríos, Antonio. *La melancolía del cristianismo: ¿una teología heterodoxa?* Homolegans, 2020.
- Schmidt, Jeremy. *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*. Ashgate, 2007.

- Sena, John F. "Melancholic Madness and the Puritans". *Harvard Theological Review* 66, n. 3 (1973): 293-309.
- Societatis Iesu. *Código pedagógico dos Jesuítas. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus. Regime escolar e curriculum de estudos*. Notas, introducción y versión portuguesa de Margarida Miranda. Esfera do caos, 2009.
- Temple, William. "Of Poetry". En *The Works of Sir William Temple, Bart. Complete in four volumes. To which 18 prefixed the life and character of the author, considerably enlarged. A new Edition*. Vol. 3. S. Hamilton/Weybrid, 1814.
- Thoresby, Ralph. The Diary of Ralph Thoresby, F.R.S.*, vol. 1, editado por Joseph Hunter. Henry Colburn y Richard Bentley, 1830.
- Tomás de Aquino. *Summa theologiae, II^a-IIae q. 1-56 cum commentariis Caietani*. Editado por Leonis XIII. Typographia Polyglotta, 1882.