

JAVIER
MOSCOSO

PROMESAS
INCUMPLIDAS

UNA HISTORIA POLÍTICA
DE LAS PASIONES



taurus


JAVIER
MOSCOSO

PROMESAS
INCUMPLIDAS

UNA HISTORIA POLÍTICA
DE LAS PASIONES



taurus
T

Javier Moscoso

Promesas incumplidas
Una historia política de las pasiones

taurus


SÍGUENOS EN
megustaleer



@Ebooks



@megustaleer



@megustaleer

| Penguin
| Random House
| Grupo Editorial |

Para Victoria

Llegará un día en que nuestros descendientes, indignados, queden estupefactos ante la lectura de nuestra historia y den a esta inconcebible demencia el nombre que merece.

SIEYÈS, *Ensayo sobre los privilegios*, 1788

AGRADECIMIENTOS

Durante el tiempo que ha durado la redacción e investigación que ha dado lugar a este libro, he contraído deudas de muy distinta naturaleza. El Centre Alexandre Koyré y el Centro de estudios del siglo XIX en la Sorbonne, ambos en París, la Universidad de Washington en St. Louis (USA), el Fishbein Center for the History of Science y el Departamento de Historia de la Universidad de Chicago, el personal del Archivo Departamental de Val-de-Marne, el personal de los archivos del APHP de la rue des Minimes, en París, la Wellcome Library, en Londres, la Biblioteca Nacional de Madrid, la Bibliothèque de Médecine de la Université René Descartes, París V (BIU) han contribuido a hacer de este un mejor libro. A lo largo de los años de estudio y redacción, pude beneficiarme también de distintos permisos de estancia, concedidos por el Ministerio español de Economía en el Centre Alexandre Koyré y el Centro d'études du 19ème siècle, en París I, Sorbonne, así como de una invitación como George Lurcy Visiting Professor en la Universidad de Chicago. El Colegio de España, su director Juan Ojeda, su gestor, Ramón Solé, así como el resto de personal tuvieron la gentileza de acogerme durante los meses de octubre de 2015 y 2016. Fue allí, apenas a unos minutos a pie de la vieja prisión hospicio de Bicêtre, que he terminado este libro, todo bajo el auspicio de distintos proyectos de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad (FFI2016-78285-R). Para la búsqueda del caso clínico con el que se abre este libro he contado también con la ayuda de Sylviane Sauge, Adjointe au Directeur del Département des patrimoines écrits. Médiathèque du Grand Dole et archives municipales de Dole.

Muchos han sido también los colegas con los que he tenido oportunidad de discutir algunas de las ideas contenidas en esta obra, por más que la última responsabilidad de lo aquí escrito recaiga tan solo en mi persona. Para empezar, me gustaría agradecer a mi editora de Taurus, Elena Martínez

Bavière, por su paciencia y su apasionada confianza. En el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC he encontrado siempre la luz en colegas a los que al mismo tiempo aprecio y admiro. Junto a los compañeros del Departamento de Historia de la ciencia, me gustaría mencionar especialmente a Pura Fernández, Eduardo Manzano, Ana Rodríguez, Fernando Rodríguez-Mediano, Cristina Jular, Mercedes García-Arenal, Manuel Lucena-Giraldo, así como la directora de mi instituto, Chelo Naranjo, y el personal de administración y servicios. Fuera del CSIC, la lista también es grande. En el contexto más académico, debo reconocer mis deudas con Jo Labanyi (NYU, Nueva York), Tilli Boon (Washington University, St. Louis), Ignacio Infante (Washington University, St. Louis); Elena Delgado (University of Illinois, Urbana), Akiko Tsuchiya (Washington University at St. Louis, USA), David Nirenberg (Universidad de Chicago), Robert Richards (Universidad de Chicago), Joanna Bourke (Birkbeck College, Londres), Sofía Torallas (University of Chicago), David Konstan (NYU, Nueva York), Jesús Vega (UAM, Madrid), Esperanza Guillén (Universidad de Granada), Jean Goldstein (University of Chicago), Lorraine Daston (MPIWG, Berlín), Barbara Rosenwein (Loyola University, Chicago), Suzannah Biernof (Birkbeck College), Dominique Kalifa (Sorbonne), Frédérique Langué (CNRS), Rafael Mandresi (Centro A. Koyré, París), Akihito Suzuki (Universidad de Keio, Tokio), Nuria Godón (Florida Atlantic University), Rob Boddice (Freie Universität, Berlín), Fernando Broncano (Universidad Carlos III, Madrid), José Luis Villacañas (Universidad Complutense, Madrid); Marta Sábado (París), María Lumbreras (Johns Hopkins University); Belén Rosa de Egea (Cartagena), Elena Carreras (Queen Mary, Universidad de Londres), Fay Bound (QMC, Londres), Thomas Dixon (Queen Mary, University of London), Fernando Vidal (ICREA), y Francisco Ortega (Universidad del Estado de Río de Janeiro, Brasil), entre otros muchos.

Algunas de las ideas contenidas en este libro pudieron discutirse durante los distintos cursos sobre historia y teoría de las emociones que impartí en el CSIC, en Madrid, en la Universidad Iberoamericana, en México, en la Universidad de Chicago, en las Universidades de Tokio y de Keio, Japón, en la Universidad de Rennes, en Francia, en el IVAM, en Valencia, en la Universidad Autónoma de Madrid y en la de Barcelona. También en los agradables encuentros de la Sociedad de Santa Leocadia en Cantabria, por los

que estoy muy agradecido a Eva Fernández, a Francisco Jarauta, a José Enrique Ruíz-Domènec, a Rafael Segura y a Rosa, entre otros muchos. El grupo de investigación que dirijo en Madrid ha sido testigo de los avances y retrocesos de esta investigación. Muchas gracias a Juan Manuel Zaragoza, Alberto Fragio, Antonio Sánchez, Nike Fakiner, Josefa Ros, Marina Cruz, Victoria Diehl, Marina Núñez, Diego S. Garrocho, Loren Berlanga, M. Cruz de Carlos, Susana Gómez, Ruth Somalo, Vicente Palop, Blanca Folch, y Mónica Portillo. Sheila Lastra ha tenido la paciencia y la generosidad de leer y mejorar todos los capítulos de este libro. No hay palabras para expresar mi gratitud.

Después de toda una vida de relación, mi siempre esposa ha seguido siendo, aun en la distancia de la separación, el sustento de mis alas. Tal vez el amor sea el peor enemigo del matrimonio, pero estoy seguro de que, cuando todo oscurezca, allá estará Reyes iluminando mi noche. Nuestro hijo, Arturo, sigue siendo la gran alegría de mi vida entera. Soy el más afortunado de los hombres.

INTRODUCCIÓN

Quien miente no quiere recordar, quien incumple sus promesas busca que los demás olviden, quien deshonda sus acuerdos persigue reconstruir el pasado de modo que el eco de sus viejas palabras caiga en la indiferencia. Quien miente también calla. Quizá con el tiempo, se dice, la letanía de su silencio llegue a sugerir que nada tuvo lugar como los demás lo recuerdan. Tal vez los años consigan borrar la sombra de la sospecha o la marca de la ignominia. Quizá la traición pueda reinterpretarse a la luz de un presente más benévolo o sumergirse para siempre en la oscura noche de la desmemoria. El tiempo y el silencio son los grandes aliados de la iniquidad, como la memoria y la palabra lo son de la justicia. Al contrario que el traidor, que busca ante todo ahogar los recuerdos en el olvido, el traicionado desea reivindicar la historia. Su memoria se convierte en el objeto de su obsesión, en una idea fija. Le va la vida en ello. Mientras el desleal quiere hacernos creer que los hechos no son más que ficciones, que nunca existieron, que el otro o los otros se los inventaron, el traicionado desea acumular pruebas y evidencias que formen parte del registro de una injusticia que debe conocerse. Con frecuencia se presentará a sí mismo como el principal testigo de un relato que, en su opinión, no tiene vuelta de hoja: «Yo estaba allí», «Yo lo vi», dirá. «Estas son las pruebas», argumentará. La forma en la que los mentirosos se relacionan con el olvido no es menos estrecha que la que une a los traicionados con la objetividad. Los esfuerzos por olvidar de los primeros no se corresponden en absoluto con el deseo de recordar de los segundos. Al contrario, la ruptura de los acuerdos abre un abismo entre dos mundos: a un lado queda la frivolidad, al otro la vehemencia.

Si la mentira prevalece, la historia de la deslealtad se confundirá con la historia de la locura. De ahí que este libro esté lleno de locos y alienados. El delirio puede expresarse de distintos modos, pero siempre aparece ligado a un esfuerzo titánico por recomponer un relato y contar una verdad. En los

documentos que nos han llegado de las primeras casas de alienados, la traición se combate a través de una pasión desmedida por dar cuenta de los hechos. En los casos más extremos, el engañado construye su narración sobre las ruinas de su resentimiento. Quienes poblaron los primeros asilos de alienados permanecen callados casi todo el tiempo. Apenas hablan, pero, cuando lo hacen, sobre todo quieren dar cuenta de «lo suyo». Lo que marca su internamiento no es un síntoma, sino un relato. Los historiadores de la ciencia han explicado de manera suficiente hasta qué punto las ciencias de la observación se sirvieron de las pasiones para apoyar una lógica de la objetividad compuesta de consideraciones obsesivas.^[1] Pero la obcecación nunca fue solo una prerrogativa de la actividad científica, sino un elemento presente en otras tantas prácticas culturales ligadas a la economía de la denuncia: desde las acusaciones de infidelidad matrimonial hasta los celos profesionales, o desde la promesa política hasta la traición familiar.

En el contexto de la economía moral de la deshonra, resulta bien complicado distinguir entre la obsesión emocional de quien pretende atestiguar los hechos y la obstinación, perfectamente comprensible, de quien no quiere recordarlos. La economía moral de la traición se teje con los mimbres de dos acusaciones. Por una parte, el falsario se distancia de los hechos, los oculta, los niega: «Jamás prometí nada semejante», exclama; «Nunca dije tal cosa», afirma. Insiste en presentarse bajo el manto de la más prístina inocencia. Ante la evidencia, calla; frente a la prueba, huye. Si el silencio no fuera suficiente, optará por negarlo todo; abjurará de sus propias frases como si nunca las hubiera pronunciado, abrirá un abismo entre su pasado y su presente. La vehemencia de Saint-Just al reclamar la ejecución de Luis XVI dependía de esa doble iniquidad. El rey no solo había faltado a su palabra, sino que, en un ejercicio de absoluta tiranía, se había atrevido a negar sus propios compromisos como si no hubieran existido nunca. No solo había faltado a la memoria de la Revolución, sino que sus mentiras deshonraban las virtudes de la inteligencia. «¿Y quién merece ser juzgado por aquellos a quienes ha traicionado?», se preguntaba Saint-Just. «¿Cómo podría aplicarse la pureza de la ley, la credulidad y la confianza del pueblo a quien no es uno de nosotros? No hay término medio: o se le permite reinar, o solo su muerte podrá garantizar nuestro descanso».^[2]

La muerte en el cadalso de Luis XVI ponía orden en la ruptura de un pacto de confianza que había sido vulnerado. La solución política del caso cerraba

una brecha de naturaleza sentimental, del mismo modo que la traición sentimental había abierto otras tantas incertidumbres políticas. Enfrentada a la desgracia del abandono, madame de Beauséant remitió a su prometido la nota manuscrita en la que su amante le juraba por su vida que nunca la dejaría, que conocía las consecuencias de su desdicha, que la amaba por encima de cualquier otra consideración y que su amor no conocía más frontera que la muerte. La novela de Balzac *La mujer abandonada* nos precipita a un final trágico, no a causa de la ligereza del amor, sino de la futilidad de la palabra dada. Como en otros textos similares, el lector contempla, a través de una historia en apariencia banal, la espectacular orgía del deshonor. Desde la distancia, no hay paños calientes. El miserable que sedujo a la joven Fantine y que la abandonó entre risotadas después de dos años de relación la describía a sus amigos con tintes de enajenada:

¡Es un fantasma con forma de ninfa, y pudor de monja, que [...] busca refugio en las ilusiones, y que canta y que reza, y que mira el azul del cielo sin saber muy bien qué ve ni qué hace y que, con los ojos alzados al firmamento, va errante por un jardín donde no hay más aves que las que existen.^[3]

Poco tiempo después, este fantasma con forma de ninfa se acostumbró al menosprecio como antes se había hecho a la indigencia. Primero perdió el pudor. Después la coquetería. Finalmente el aseo. También perdió los dientes. Se los hizo arrancar a cambio de cuarenta francos.

La vida y la muerte de Fantine, que Victor Hugo narra en *Los miserables*, es una ficción que no carece de referentes. Al contrario. La prosa nos parece descarnada porque alcanza el hueso mismo de la frivolidad, por un lado, y de los trajines de la miseria, por el otro. Es una historia de dientes, sí. Pero las oquedades que el lujo ha causado en la boca de Tholomyès, el no tan joven filósofo que abandonó a Fantine para regresar «con papá y con mamá», a la «buena sociedad, al deber y al orden», no se compadecen con el vacío de las encías de la enamorada. La novela nos conmueve porque la condición pasional macera el cuerpo engañado en el mortero de la desgracia. La escena transcurre en 1817. Veintiocho años antes, el preámbulo de la Declaración de los derechos del hombre, propuesto por la Asamblea Nacional el 26 de agosto de 1789, recoge muchos de estos elementos:

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, *considerando*

que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos, han decidido exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre.

[4]

Obsérvese que los proponentes de la Declaración no se refieren en absoluto a la desigualdad social o a los privilegios feudales recientemente abolidos. La Asamblea Nacional no apoya su Declaración en la injusticia flagrante del aquí y del ahora. El acto performativo que funda el orden social contemporáneo no se sustenta en la condición material de la miseria o en el agravio de la desigualdad material, sino sobre los tres elementos que, en su conjunto, configuraban la tríada negacionista medieval: la ignorancia («Yo no sabía»), el desprecio («No me importa») y el olvido («No me acuerdo»).

Incluso antes de la Constitución jacobina de 1793, la Revolución reivindica la necesidad de sustentar todo derecho sobre la conciencia de un pasado que los poderosos, los nobles y prelados, han borrado de la faz de la tierra. Para los miembros de la Asamblea Nacional, la fuerza de la razón ya no se apoya en Dios ni en los privilegios heredados, sino en la obligación de enfrentar colectivamente el desprecio, la ignorancia y el olvido. Frente al infame que grita al pueblo: «Llora, llora; ¡te vendrá bien!», la Asamblea exige aprecio, conocimiento y memoria.[5] La pulsión revolucionaria se decanta por el registro histórico, por edificar el nuevo orden político sobre la conciencia de los agravios pasados que no pueden ignorarse. Antes que en ninguna otra cosa, el régimen emocional que configura el espacio político del mundo contemporáneo descansa en la manía de la observación, en la necesidad, al mismo tiempo intelectual y pasional, de fijar un relato que sirva de testigo a la memoria.

La experiencia física del amor herido, de los naufragos abandonados, del pueblo al que se ha mentido, posee una dimensión alucinatoria: los engañados conocen y no conocen a quienes amaron, distinguen sus fisonomías y reconocen los rasgos físicos de aquellos en quienes confiaron, pero las palabras presentes ya no se corresponden con el recuerdo de lo prometido. Poco importa que hablemos del rostro del enamorado o de la silueta del general Lafayette, decidido a traicionar a la República. La reacción meramente física que resulta de esta ausencia de reconocimiento —te veo, pero no te conozco; sé que eres tú, pero pareces otro— se asemeja a la

reacción que produce la figura de cera que nos pareció viva y que nos engañó al tocarla. El vello se eriza, la piel suda, el estómago se encoje y el cuerpo vomita. Tanto en el contexto político como en el ámbito sentimental, la respuesta emocional involucra no solo las capacidades intelectuales superiores, sino la fisiología y sus procesos. Antes de perder la cabeza, el traicionado comienza por perder el cuerpo. La locura razonante se manifiesta de muchas maneras, pero siempre incluye un cuadro de síntomas físicos que abarcan las fiebres, los mareos, la pérdida del apetito o las expulsiones frecuentes. Abandonado por sus hijas, a quienes había sacrificado la vida, los ojos azules de Goriot adquirieron el color del hierro apagado y su borde rojo parecía llorar sangre:

A algunos les daba horror, a otros compasión. Los jóvenes estudiantes de medicina, que observaron la caída de su labio inferior y midieron el vértice de su ángulo facial, lo declararon enfermo de cretinismo después de haberlo zarandeado un rato largo sin sacarle nada.^[6]

Al contrario que el acuerdo mercantil o que el compromiso legal, el juramento personal sostiene su obligación sobre una relación de intimidad, a veces incluso atravesada por el amor. Desde este punto de vista, el engañado no solo debe perdonar, sino que debe también perdonarse. «¡Qué estúpido fui!», se dirá. Como en el caso de los niños abusados por aquellos en quienes confiaron, la traición hace temblar el mundo. El engaño fractura el cuerpo arrojando los despojos de la belleza al erial del desengaño. Para madame de Tourvel, la dulce esposa burlada por el vizconde de Valmont en *Las amistades peligrosas*, los efectos de la iniquidad se sienten en su cuerpo: en sus sudores, en sus indisposiciones, en la fiebre inespecífica que la conducirá finalmente a la muerte. Para madame de Sommervieux, la destrucción de su retrato no es más que el preámbulo de la liquidación de su existencia. Su madre la encontró «pálida, con los ojos enrojecidos, el peinado en desorden, con un pañuelo mojado en lágrimas en la mano, y contemplando, regados por el suelo, los fragmentos de su atavío desgarrado y los pedazos de un marco deshecho».^[7] En ambos casos, la muerte se presenta como el resultado de un abuso del que no cabe reponerse. La mentira, ya de por sí incompatible con la vida, produce un efecto devastador sobre lo que uno es y lo que uno hace. Una vez consumada la traición, el traidor y el traicionado se miran con

recelo. Rotos los pactos, uno de los dos, acaso los dos, jamás volverá a ser el mismo. El uno, el traidor, habrá de aprender a ser muchos. El otro, el traicionado, habrá de vivir, o morir, con la obsesión de no ser más que uno.

El libro que el lector tiene entre las manos busca explicar el papel de las pasiones humanas en la configuración de la historia contemporánea.^[8] ¿Qué triste camino debe recorrer un sentimiento para convertirse en concepto!, escribía el filósofo Theodor W. Adorno.^[9] Más duro aún es el camino que debe recorrer una pasión para convertirse en relato. Este libro traza la historia del sentimiento de igualdad, de la ambición contrariada, de la pasión insatisfecha, de la promesa rota. Si las emociones fueran, como sugería Voltaire, los vientos que empujan el barco de la vida, este libro explora el empuje y la dirección de esos vientos. Aun cuando las pasiones se alientan o se combaten, se expresan o se reprimen, los historiadores las han olvidado con frecuencia, dirigiendo su mirada hacia la pasión cristalizada, hacia la experiencia convertida en signo clínico o en historia ficcional. Como el naturalista que describe la morfología de una nueva especie haciendo abstracción de todas las singularidades que observa, así también hemos escrito la historia del acontecimiento evitando el aliento emocional que sirvió para producirlo o para rechazarlo. La eclosión reciente de la historia de las emociones a ambos lados del Atlántico ha permitido volver la mirada a la configuración cultural de los hábitos sobreaprendidos o de los sentimientos cronificados. Habrá que dejar que otros se ocupen del modo en que podemos acceder a los estados de conciencia de nuestros semejantes, vivos o muertos. Ese no ha sido el propósito de este libro. Si fuera verdad, como escribía Mallarmé, que «el mundo solo existe para convertirse en libro», este pequeño ensayo explora el modo en que las experiencias privadas interfieren en la configuración política de la historia.^[10]

Desde una perspectiva cronológica, he querido rastrear los cambios ocurridos en los regímenes pasionales entre la segunda mitad del siglo ilustrado y la Revolución de 1848. Junto con los documentos provenientes de la historia política, las fuentes consultadas incluyen tratados de medicina, de filosofía moral, de lo que hoy denominamos «psiquiatría», así como textos biográficos y autobiográficos, material iconográfico, obras publicadas y manuscritas. El libro comienza con la malhadada historia de un tal monsieur Nicolas, un joven que se hizo encerrar en Bicêtre en 1839, donde fue conducido a la sección de alienados, y termina con su rastro en los archivos

de Francia. En relación a la historia de la enfermedad mental, comparto algunos puntos de vista con la historiografía actual y con la no tan reciente de la historia social y cultural de la psiquiatría. Los trabajos de Jan Goldstein, Marcel Gauchet y Gladys Swain han servido para proponer algunas conexiones importantes entre la enfermedad mental, la subjetividad y la modernidad.[\[11\]](#) Laure Murat, en *El hombre que se creía Napoleón*, ha trazado hace poco algunas líneas muy sugerentes relacionadas con la historia política de la monomanía antes y después de los acontecimientos de la Revolución.[\[12\]](#) Mi punto de vista, sin embargo, difiere en parte del de estos importantes académicos. Mi lectura de la enfermedad mental está fundamentada principalmente en la relación entre experiencias distorsionadas y pasiones inflamadas. No estoy tan interesado en las estructuras de la identidad moderna, como lo estaba Jan Goldstein, o en la biopolítica del yo, como proponían Gauchet y Swain siguiendo a Foucault. Por el contrario, sí me interesan las condiciones que han hecho posible el relato de la ambición y de su tratamiento en los albores del mundo contemporáneo. A lo largo de las páginas que siguen, he querido rastrear la configuración política de las pasiones vehementes, así como sus formas de tratamiento moral o de regulación pública. Mi epistemología histórica de la experiencia no me conduce a la historia de las disciplinas o de las prácticas hospitalarias sino en la medida en que me interesa subrayar la relación entre una historia sociopolítica de las pasiones y una economía moral de la ciencia.[\[13\]](#)

Tampoco soy ni mucho menos el primero en señalar la conexión entre las revoluciones políticas y las pasiones humanas. Entre 1954 y 1964, el historiador estadounidense Robert R. Palmer escribió un libro monumental en el que, siguiendo de cerca el testimonio de algunos de los primeros testigos de la Revolución francesa, describía el rechazo hacia las formas de subordinación que habían configurado el mundo estamental del Antiguo Régimen.[\[14\]](#) Pese a que este profesor de Princeton describía la igualdad en términos de «sentimiento», su libro no alcanzaba a desarrollar las circunstancias globales del nuevo régimen emocional que configura el mundo contemporáneo. Su historia de la igualdad, apoyada sobre un estudio de los cuerpos del Estado, tenía la ventaja de poner el acento en una historia de la democratización de Occidente ligada a la lucha contra la arbitrariedad y el privilegio, pero se mostraba incapaz de desentrañar la relación entre los sentimientos y otras formas de experiencia emocional. Nada decía Palmer,

por ejemplo, del amor, por más que el nuevo amor romántico hundiera sus raíces en el mismo sentimiento igualitario que discutía el orden estamental. Tampoco había en su libro rastro alguno de las reacciones ligadas a las emociones más estrechamente relacionadas con la promesa igualitaria, como la ambición, el resentimiento, la envidia o los celos.

Otro de los pioneros en introducir la pulsión emocional en el relato de la historia fue Theodore Zeldin. El primero de los dos inmensos volúmenes que este académico de Oxford dedicó a su historia de la Francia contemporánea comenzaba con una historia de la ambición, por un lado, y del amor, por otro. Publicado entre 1973 y 1977, el libro fue recibido al mismo tiempo con escepticismo y entusiasmo. Escepticismo, desde luego, pues sus más de dos mil páginas no dependían de la dialéctica entre revolución y resistencia ni del desarrollo de las contradicciones económicas del capitalismo. Alejado de las modas del marxismo académico, Zeldin construyó un relato de las expectativas y ambiciones de médicos, notarios, banqueros y comerciantes. Su libro prestaba especial atención a todos aquellos que nunca se hicieron ricos, que no fundaron ninguna dinastía o compañía duradera, es decir, a todos aquellos que formaban parte de los estratos medios o bajos del mundo del comercio.[\[15\]](#)

Si bien poco citadas en los modernos compendios de historia de las emociones, las obras de Palmer y Zeldin se situaban en la estela de los primeros historiadores de la Revolución francesa. Sin necesidad de remontarnos a las consideraciones del marqués de Sade, para quien la Revolución fue obra de patriotas libertinos, de caníbales inmisericordes encadenados a una moral de la pulsión instintiva, otros muchos autores consideraron el universo pasional que había acompañado los acontecimientos políticos no como un mero añadido de lo vivido, sino como elemento indisoluble de una experiencia colectiva. Para Chateaubriand, Joseph de Maistre, Edmund Burke, Benjamin Constant o madame de Staël, pensar la revolución implicaba salir del estupor de lo incomprensible con el objetivo de buscar la significación trascendente del acontecimiento pasional. Intentando poner orden en el manoteo de hechos y pasiones, Alexis de Tocqueville se preguntaba en 1858 en qué había consistido ese virus nuevo y desconocido de las nuevas revoluciones políticas. «El carácter inmoderado, violento, radical, desesperado, audaz, casi loco y sin embargo poderoso y efectivo de los revolucionarios no tiene precedente en las grandes agitaciones del pasado»,

escribía, «¿De dónde ha venido esta nueva raza? ¿Qué la produjo? ¿Qué la hizo tan efectiva y duradera?», se preguntaba.[\[16\]](#)

Los primeros historiadores de la Revolución compartían, en efecto, esa misma preocupación. Para los mencionados madame de Staël o Edmund Burke, pero también para Thomas Carlyle o Jules Michelet, para Barnave o Mathiez, la Revolución fue un acontecimiento pasional, una venganza visceral, cuyo pulso se dejaba sentir en el suceso minúsculo del que se alimentaban los grandes hechos. La Revolución tenía razones inevitables, pero se llevó a cabo con gestos y frases de alto contenido simbólico. Para unos, Chateaubriand entre ellos, las reuniones de la Asamblea Nacional no podían comprenderse sin esa cohorte de hombres mal encarados y mujeres semidesnudas que se sentaban a horcajadas en los cañones de las Tullerías. Para otros, como su sobrino Tocqueville, la «revolución democrática» se alimentaba de una exaltación colectiva que no podía explicarse solo mediante el concurso de las razones. Avanzado el siglo XIX, también el historiador social Jean Jaurès quiso sacar a la luz las emociones de los protagonistas de la Revolución.[\[17\]](#) Hippolyte Taine, mucho más radical, describió al pueblo de París como una bestia que se solazaba en una alfombra ensangrentada. Los orígenes de la Francia contemporánea, escribía, solo podían comprenderse por expertos en lo que este historiador denominaba «zoología moral».[\[18\]](#)

Poco antes de que la historiografía marxista intentara explicar la acción revolucionaria como resultado de las llamadas «condiciones objetivas de la existencia», la literatura romántica ya había ligado esas mismas acciones a lo que podríamos denominar las «condiciones subjetivas de la experiencia». De ahí que la recuperación de las pasiones en la configuración de los relatos no carezca de antecedentes. Al contrario, en un pasaje al mismo tiempo memorable y olvidado, el propio Marx reconocía que, junto con las contradicciones inherentes al desarrollo de las fuerzas económicas, el golpe de Estado de Luis Bonaparte debía explicarse mediante paradojas de naturaleza emocional. Como el personaje principal del cuento de Schlemihl que deambulaba por la tierra como un cuerpo sin sombra, los protagonistas de la Revolución de 1848, decía Marx, los mismos que habían intentado imitar la Revolución de 1789, eran poco más que «sombras sin cuerpo».[\[19\]](#) La historia de la Revolución francesa ha visto un renovado interés por la dimensión psicológica de sus líderes y actores. Las obras de Barry Shapiro

sobre las experiencias traumáticas, las de Marie-Hélène Huet sobre las actitudes frente a la muerte, las de Lynn Hunt sobre la experiencia revolucionaria, las de Sophie Wahnich sobre el miedo o las de Timothy Tackett sobre el terror han contribuido a reubicar las pasiones en el contexto de los avatares políticos.[20]

Puede ser que el deseo de igualdad sea hijo de la miseria, como sostenía Balzac en su novela *Eugénie Grandet*, pero no fue la pobreza la que alimentó ese sentimiento. Al menos para los testigos de la Revolución de 1789, la pasión que gobernará el mundo contemporáneo, la idea fija que regirá la conciencia histórica no será otra que la ambición. Enaltecida durante los últimos decenios del siglo XVIII y combatida durante la Restauración, la inopinada necesidad de desear la posición de los diferentes en clase o en nacimiento se representa a comienzos del siglo XIX como el gran peligro de la vida pública y de la salud privada. Para el escritor Charles Nodier, ninguna otra pasión había precipitado la nación hacia su ruina; en ningún otro sitio había que buscar el secreto de la desgracia nacional.[21] Descrita en Francia de mil maneras y por decenas de autores, la preocupación por el elemento pasional de la trama política alcanza muchas otras zonas de Europa.[22] Todavía a mediados de siglo, el doctor irlandés Richard Robert Madden se hacía eco de la epidemia de fanatismo que asolaba Europa. El mundo político contemporáneo le parecía estar gobernado por el deseo de obtener riquezas, de añadir campo al campo y dominio al domino; por la ambición de «dominar a otros, de controlar sus voluntades, de invadir sus derechos, de destituir su inferior inteligencia, sus débiles poderes y las limitadas energías de sus cuerpos y sus mentes».[23] Para Madden, como para otros muchos, la manía de la igualdad, que en 1870 pasó a denominarse *morbus democraticus*, hundía sus raíces en el deseo inmoderado de elevarse por encima del propio origen, hasta destruir las instituciones políticas y eclesiásticas.[24] Los médicos recordaban el caso del célebre escritor irlandés Jonathan Swift, quien, víctima de la pasión por el trabajo, había pasado sus últimos años en estado de demencia; o del no menos célebre escritor napolitano Mazzocchi, que perdió la memoria de las cosas a consecuencia de su amor demasiado ardiente por la gloria literaria.[25] Casi un siglo más tarde, el doctor español Gregorio Marañón consideraba la Revolución francesa un «accidente patológico, una explosión de resentimiento, envidia y ferocidad masoquista».

[26]

A partir de las últimas décadas del siglo XVIII, los tratados sobre las pasiones buscarán esclarecer los excesos emocionales capaces de conducir a la enfermedad y a veces a la muerte. El médico Alibert citaba el caso de un bailarín que se creía príncipe o de aquel otro conde que se exhibía disfrazado de Cupido.^[27] Acostumbrado a mirarse al espejo como un nuevo Narciso, acabó consumido por un acceso de manía que le condujo al idiotismo. Lo mismo sucederá en las casas de alienados, donde se multiplicarán los casos clínicos relacionados con la esperanza insatisfecha. La promesa que la protagonista de la novela de Rousseau hace a su mísero amante, en el sentido de que nunca amaré a ningún otro, de que nunca desposará a ningún otro, expresa bien el modo en que el mundo de las conveniencias visibles dejaba paso al drama de la igualdad de sentimientos invisibles. La sinceridad del corazón venía a socavar la estructura estamental de un régimen marcado por la impostación social y las formas espurias de distinción. Desde el punto de vista del nuevo orden social que anuncia la abolición del feudalismo, la promesa entre iguales fijaba una forma de acuerdo que, independiente de la sanción divina o de la voluntad de un rey, permitía fomentar el sentimiento de pertenencia a la comunidad de todos aquellos que, al jurarse lealtad por amor y no por interés, se sentían iguales en sus deseos y hermanados en sus esperanzas. La historia de Julie, esa joven obligada a elegir entre el sentimiento privado y la convención social, entre la verdad interior y la falsedad exterior, sienta un referente emocional para quienes, arrojados al torbellino de la vida urbana, creyeron estar siempre por debajo de sus merecimientos. La modistilla de París y el brigadier que lloran su muerte comparten la creencia de que Julie era «como ellos». El contrato social se establecía, idealmente al menos, entre iguales, pues solo los iguales podían acordar nuevas formas sociales que no dependieran ni del miedo al dolor ni del abuso de la fuerza. Más allá de las marcas civilizatorias relacionadas con la ostentación o la opulencia, la comunidad de sentimiento permitía la identificación de los lectores con sus héroes y heroínas ficticiales.

También el patriotismo se levantó sobre una dimensión al mismo tiempo moral, política, estética y cognitiva, que debía ser capaz de escudriñar los gestos, interpretar los rasgos faciales y leer los corazones. «Habéis jurado sobre la cruz que ahí no había nadie», contestaba el protagonista del cuento

Otro estudio de mujer, después de haber hecho tapiar el hueco en el que se escondía el amante de su esposa. El pacto podía hacerse y sellarse con gestos emotivos, como un apretón de manos, un abrazo o un beso. El historiador Robert Darnton ya dio cuenta de que la propuesta del obispo Antoine Lamourette de sustituir el viejo orden feudal por un nuevo amor fraternal fue refrendado con besos entre los miembros de la Asamblea Nacional.^[28] En ocasiones, la promesa tiene lugar en un espacio que confiere dignidad al juramento. Como los amantes que escriben sus nombres en la corteza de los robles, los sentimientos se inscribieron en la materialidad de los objetos y en las dimensiones espaciales de sus contenedores. Los miembros del Tercer Estado, reunidos en la Sala del Juego de Pelota, se conminaron a no separarse hasta que se reconociera la Asamblea Nacional como cuerpo constituyente. Jean Sylvain de Bailly, el presidente del Tercer Estado, se puso en pie y declaró: «Juramos no separarnos nunca [...] hasta que la constitución del reino quede establecida y fijada sobre bases sólidas». Era el 20 de junio de 1789. La misma actitud habían tomado los firmantes de la Declaración de Independencia americana el 4 de julio de 1776: «O salimos de aquí todos juntos o nos ahorcarán por separado», declaró, al parecer, George Washington.

Todavía hoy, el juramento contiene no pocos elementos mágicos. Como el tratado, como la carta constitucional, las partes se sienten ligadas por un tejido invisible, a veces en presencia de un notario civil o de un oficial religioso. Mientras unos juran ante Dios, otros lo hacen por sus hijos o por la salvación de su alma. La mayor parte de nosotros debemos hacerlo alguna vez en la vida, normalmente ante un juez o, con más frecuencia aún, ante un notario. En todos los casos, la promesa contiene dos elementos diferenciados: el juramento que se hace al otro y el acuerdo propio de mantenerse en él. Este último aspecto es esencial, pues quien promete a otro también se promete a sí mismo, en el doble sentido de que se da a sí mismo la palabra de permanecer fiel, es decir, se compromete. Ningún otro pensador vio con más claridad esta conexión entre la promesa incumplida y la bajeza moral que Friedrich Nietzsche. Frente al animal, que no puede ser otra cosa que sincero, decía este filósofo alemán, el ser humano puede faltar a su pasado, en el doble sentido de que puede faltar al mismo tiempo a su palabra y a su memoria. Más aún: lo segundo suele ser consecuencia de lo primero. Incapaz de asumir el deshonor, el traidor no es exactamente igual que una vaca. Es mucho peor.

Puesto que toda eticidad, toda historia y toda moral se levantan sobre el honor hacia lo prometido, acordarse de lo que uno dijo permite establecer un vínculo de identidad entre el yo de entonces y el yo de ahora. Al contrario que la vaca que solo corre y pasta por el prado, quien incumple sus promesas se multiplica. Su persona, como la figura del dios Jano, oculta siempre una iniquidad que trastoca las identidades de la historia y la historia de las identidades. Cuando en 1919, el médico vienés Sigmund Freud explicó el miedo en términos de lo familiar que, súbitamente, parecía extraño, no hacía sino teorizar sobre esta experiencia psíquica. El temblor de los miembros, el sudor frío, la palpitación, los vómitos y arcadas se desencadenan ante el contacto con lo muerto que parecía vivo, de lo falso que durante un tiempo nos pareció verdadero. Freud disponía de un gran modelo sobre el que construir su teoría del asco. «Todos los hombres empiezan por prometernos la dicha y nos legan la infamia, el abandono, la repugnancia», escribió Balzac por boca de la protagonista de su novela *Beatriz*, un ser travestido, construido sobre las formas esquivas de la identidad sexual.^[29] Más adelante, los cuentos de Nodier, de Maupassant, así como la filosofía de Schelling sirvieron para tejer la trama del artista desventado y del amante engañado.

Promesas incumplidas busca esclarecer qué fue de la promesa igualitaria que inauguró el mundo contemporáneo y cuáles fueron las condiciones que hicieron posible la reivindicación colectiva de un modelo de organización emocional en el que el mérito, y no la herencia, se considerara el fundamento de la justicia. El libro parte de una relectura de los regímenes emocionales que denuncia la Restauración, tanto en su dimensión política como sentimental. Al mismo tiempo, he querido rastrear las fuentes históricas que permiten comprender el nacimiento de algunas prácticas culturales en el contexto del tratamiento moral de las que entonces se llamaban «pasiones ficticias». Mi propósito ha sido siempre explicar no tanto las condiciones que hacen posible la aparición de emociones culturalmente significativas, sino el modo en que esas mismas experiencias subjetivas permiten explicar los cambios sociopolíticos contemporáneos. Los protagonistas de este libro están todos muertos, pero yo no escribo para los difuntos. Esta historia narra algunas de las formas culturales que configuran nuestro presente. Quien lo lea encontrará tal vez que, como explica Jules Michelet, algunas trazas de los tiempos antiguos aún viven en nuestra alma, confusas y a menudo inoportunas: «Estamos dispuestos a saber lo que no hemos aprendido;

hacemos memoria de lo que no hemos visto, nos resentimos de la sorda extensión de las emociones de quienes no conocimos». [\[30\]](#) Si además hubiera conseguido escribir una historia genuina, las páginas que siguen permitirían dar cuenta de los pactos emocionales rotos, no con la intención de hacer pasar la historia por un tribunal de justicia, sino con el deseo mucho más modesto de explicar su configuración cultural. Al contrario que otras emociones desgarradoras, ya sean resultado de una realidad o de una ficción, la reacción al mismo tiempo visceral y psíquica que acompaña a quienes se han sentido engañados por promesas y acuerdos incumplidos carece de nombre. Eso me han preguntado mil veces mientras redactaba este libro. Pero ¿y tú de qué escribes? Escribo de una forma de traición que no tiene nombre. Y no lo tiene porque la inconcebible demencia de la que hablaba Sieyès en una de las frases con las que cerraba su ensayo sobre los privilegios y que yo he utilizado para abrir esta introducción ha quedado enterrada en el olvido: no lo sabía, no me acuerdo, no me importa.

1

ESA INCONCEBIBLE DEMENCIA

Monsieur Nicolas era un hombre educado, de temperamento nervioso, de constitución delicada y frágil. A la edad de treinta años aún no había sido capaz de alcanzar una posición social que garantizara su sustento. Poseía, sin embargo, una inteligencia cultivada, hablaba varias lenguas y escribía con facilidad tanto en prosa como en verso. El doctor François Leuret lo describe en 1846 como una persona caprichosa, dominada por las pasiones, dispuesto en todo momento a encontrar razones para arrojar sobre los demás la culpa de su propia imprevisión. Su falta de diligencia le había conducido a las fronteras de la miseria. Al parecer se había dado a los excesos en la comida y también había abusado del matrimonio. Su entrada en el hospital de Bicêtre no había sido la primera en una institución similar. El protagonista de esta historia ya se había hecho encerrar en una casa de alienados de provincias, donde había permanecido durante dos años, primero como residente y, más tarde, contra todo pronóstico, en calidad de subdirector.

En esta historia, como en otras muchas similares, la observación clínica se sostiene sobre una pluralidad de formas retóricas y estratos narrativos. La interpretación que el protagonista hace de sí mismo se superpone al juicio que el médico debe establecer sobre su aspecto, su relato y su conducta. Lo objetivo se mezcla con lo subjetivo y lo esencial con lo artificial. La retórica permea el texto hasta el punto de que el lector se siente en todo momento al albur de un concierto polifónico en el que las distintas voces del relato permiten desvelar progresivamente su contenido. Mientras que Nicolas protesta por el trato recibido, Leuret se representa a sí mismo con distancia y gentileza. La versión del paciente, que se considera la víctima propiciatoria de una traición urdida a sus espaldas, contrasta con la del médico, que se esfuerza en resolver con eficacia un problema de naturaleza organizativa. Leuret, entonces médico en jefe de la sección V del pabellón de alienados de

Bicêtre, se comporta de acuerdo con los principios de la ilustrada firmeza y la dulce sensibilidad que habían sustituido, desde los tiempos del doctor Pinel, a la violencia ciega y el trato vejatorio. Al contrario que otros centros de alienados, Charenton por ejemplo, Bicêtre es una institución pública en la que conviven distintos tipos de internos. Hay locos, desde luego, pero también epilépticos y tullidos, indigentes, mutilados de guerra, criminales y niños. Por las mismas puertas que conducen al pabellón de los alienados se accede a edificios atestados de presos. Puede que los delitos de algunos sean menores, pero muchos otros han sido condenados a muerte o a galeras. Fue allí, en Bicêtre, donde tuvieron lugar los primeros experimentos sobre la guillotina en la década de 1780, y también allí, en Bicêtre, donde un ejército popular masacró en septiembre de 1792 a ciento sesenta internos en un patio que todavía hoy puede visitarse.[\[31\]](#)

Puesto que Nicolas no se encuentra entre los criminales, François Leuret debe decidir si forma parte del grupo de los alienados. Al menos en un principio, el problema consiste en solventar una dificultad administrativa relacionada con la ubicación de una persona que se ha hecho arrestar sin haber cometido delito alguno. Durante la entrevista, el interno contestó las preguntas de buen grado, explicándose de manera sencilla, elegante incluso. Indicó al médico que había acudido a París con una misión del Gobierno que no había tenido ni el reconocimiento ni la recompensa acordados.[\[32\]](#) Como resultado de esta traición, decía, se había visto acosado por las deudas. El arresto había ocurrido por su propia iniciativa. Se había presentado en la garita de guardia y había gritado a los gendarmes: «¡Arréstenme!, no tengo medios de subsistencia». La policía le condujo entonces a la Prefectura, de donde pasó a la sección dirigida por Leuret. Aun cuando su detención había sido voluntaria, el interno insistía en ser conducido a prisión y reconocía abiertamente que su arresto tenía como objetivo humillar el orgullo de sus padres, después de que estos se hubieran negado a hacerse cargo de sus compromisos económicos.

Cuando la entrevista estaba a punto de concluir, Leuret se limitó a asegurar que volverían a verse pronto. Aunque el semblante de Nicolas había sido correcto, sus maneras adecuadas, su actitud calmada y su historia coherente, el médico consideró que existían razones fundadas para sospechar una locura genuina. Entre otros indicios, el interno había pasado en ocasiones de la indignación a la risa, manifestando una confusión emocional propia de los

maníacos. Esa misma noche, además, el discurso del paciente se volvió inconexo y su semblante rojo e inflamado. Al parecer se había entregado a grados de violencia tan elevados que los vigilantes tuvieron que restringir sus movimientos. Fue de esa guisa que Leuret lo encontró al día siguiente: en una sala común para los enfermos más violentos, acostado y retenido por medio de una camisa de fuerza —un artefacto inventado en 1790 por un tal Guilleret, el tapicero de la prisión de Bicêtre—, hablando con ardor y manteniendo unas alocuciones tan notables que el médico se sintió inclinado a transcribirlas, en secreto.

La circunstancia de que Leuret pudiera analizar a su paciente sin interferir en su conducta constituye una de las prerrogativas del nuevo régimen observacional que se abre camino a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. El alienista no se distingue en esto del historiador natural o de otros interesados en el registro atento e imparcial de la naturaleza y sus procesos. Los historiadores de la psiquiatría han señalado con frecuencia el carácter obsesivo de los pacientes sin percatarse del carácter igualmente obstinado de sus médicos. En el contexto del régimen de aislamiento en el que se encuentran, sin embargo, la vehemencia de los unos no puede separarse de la de los otros. En el caso que nos concierne, la escena en su conjunto produce perplejidad por la combinación de dos voluntades inquebrantables. El lector se ve inmerso en dos relatos igualmente intransigentes, en donde al deseo del paciente de dar cuenta de su historia se suma la resolución del médico de servir de testigo de la suya.

Cuando Leuret entró en la habitación, Nicolas repasaba en voz alta la historia de su vida, una historia desgraciada y triste compuesta, en sus propias palabras, de «esperanzas truncadas, expectativas rotas, abandono del cuidado, privaciones, miseria, detención injusta, brutalidades y violencias odiosas, y tal vez ahora una muerte oscura de la que los autores quedarán impunes».[\[33\]](#) El interno se expresaba en ocasiones en italiano y más a menudo en francés, manteniendo en todo momento una inflexión de voz en armonía con el sentido de su discurso. Se trataba de un delirio horrible que exaltaba su imaginación y lo impregnaba todo de una angustia inexpresable. Leuret consideraba que el delirio de su paciente contenía algunas cosas verdaderas, muchas exageradas y otras definitivamente falsas. El interno se quejaba sobre todo del trato recibido por dos vigilantes del hospital que, protestaba el

médico, nunca hubieran podido causarle ultraje alguno. Nicolas, sin embargo, parecía querer matarlos, y gritaba en italiano: «¡Qué placer! Contemplar estos dos cuerpos muertos... ¡y bailar! ¡Mi venganza será terrible!». Y exclamaba en francés y luego en italiano: «¡Denme agua! ¡Denme agua! Mi venganza será terrible... ¡Muerte al vigilante! ¡Muerte al médico! ¡Maldito sea! ¿Saldré alguna vez de aquí vivo o muerto? No lo sé».[34] Y así seguía repitiendo: «Mi venganza será terrible», con voz amenazante y sombría. Su delirio tenía muchos elementos reiterativos, mezclados con momentos de exaltación: «¡Venid a librarme de todos mis males!», gritaba de nuevo en italiano. «¡Ay muerte!, ¡ven! Y si no puedo morir esta maldita noche... recibirás a otros condenados. ¡Maldito sea el médico! ¡Escúchame! —le decía a la muerte—. ¡Mi venganza será terrible!». [35]

¡Que su sangre caiga sobre ti! Porque van a morir. Esos miserables van a morir. ¡Malditos sean!, ¡maldito sea yo también! ¡Estoy loco! ¡Matadme! Elegid una de estas dos cosas: si me consideráis un loco, atadme. Si pensáis que soy un criminal, llevad mi cabeza a la guillotina. Pero ¡qué placer!, ¡qué placer ver estos dos cuerpos muertos y bailar! ¡Y enviar al infierno sus almas de perro! ¡Te mataré con mis propias manos! ¡Te asaltaré a traición, por la espalda! Os encontraría en cualquier parte, pero quiero mataros aquí porque es aquí donde he enloquecido. Os habéis creído más fuertes que yo y habéis abusado de vuestra fuerza. No me quejo, pero ¡por Dios Santo!, ¡mi venganza será terrible! [36]

En este conjunto de imprecaciones, el propio Nicolas reconocía que la venganza había pasado a ser su idea fija. El interno decía tener un proyecto que debía devorar. Se describía a sí mismo como un león, como un tigre:

¿Creéis que es fácil enfrentarse a un hombre como yo? Sé hacer de todo y no tengo miedo a nada. Solo hay una cosa que nunca he hecho hasta ahora: vengarme. He sido demasiado bueno, demasiado generoso, demasiado magnánimo. ¡Demonio de Dios! Serás un cobarde, un infame, todo el mundo tendrá derecho a partirte la cara si no lo asesinas.

Y entonces comenzaba a silbar la canción de Marlborough.[37] Después volvía a sus imprecaciones. En su delirio citaba a Fontenelle, secretario de la Academia de las Ciencias, al filósofo Jean-Jacques Rousseau, a quien consideraba su ilustre hermano y su maestro. Le parecía obligado elegir entre asesinar o ser asesinado. «¡No se trata de hacer el loco», exclamaba. Y

concluía: «Matar es la acción del hombre razonable».[38]

El conjunto de nombres que Nicolas intercalaba en su delirio confería profundidad social a su relato. El interno está aislado, pero no se siente solo. Pese a lo indivisible de su propia existencia y a las circunstancias particulares que configuran su mundo, se considera miembro de una comunidad imaginaria integrada por otros tantos compañeros de infortunio. En su ofuscación, se presentaba a sí mismo como una víctima más de una cadena de iniquidad; reivindicaba su inocencia mencionando a otros que, como él, habían sido injustamente acusados o que, como él, estarían dispuestos a acabar con la vida de sus opresores. Y añadía, dirigiéndose al filósofo Jean-Jacques Rousseau: «Os espero... en otra vida... ¡Muerte a Luis-Felipe y viva la República!».[39] Por momentos, su discurso adquiría un tono político, claramente antimonárquico. Partidario de una guillotina de vapor que en apariencia aumentaría su eficacia, se decía correligionario de Jean-Paul Marat, del militar Louis Alibaud, que había intentado asesinar al rey, de Armand Barbès y de otros tantos revolucionarios encarcelados por un fallido golpe de Estado contra la Monarquía de Julio. La historia personal y la historia política se amalgamaban así en un discurso vengativo marcado por la desesperación y aderezado con tristeza, odio y resentimiento. El interno se imaginaba delante del juez después de haber asesinado al médico y al vigilante. «Este hombre me ha torturado», decía. «Pero ¿y el médico?», le preguntó el juez. «El médico es un hombre de la policía y un ignorante», respondió con firmeza. Después de este interrogatorio, se figuraba que le declaraban alienado, que le daban duchas frías. «Pero ¿qué importancia tiene la ducha para quien ha asesinado a dos personas? Yo los asesinaría con gusto. Bebería su sangre con deleite. ¡La venganza!, gritaba, ¡un trozo del rey!»[40] Ante estas palabras, Leuret concluyó que

esta necesidad corrosiva de una venganza atroz, esta cantinela del infierno que no cesa, esta sed de sangre que hace que Marat parezca tímido, esta evocación de criminales, y todo con una apariencia de lógica, con un cálculo frío, acompañado de cánticos, algunos suaves y otros grotescos, conforman una mezcla horripilante, inimaginable, imposible, y, por tanto, real.[41]

Al final de este libro daremos cuenta de cómo acabó esta historia. Bastará por el momento hacer notar que nuestro protagonista no parece un enfermo mental. Se ha hecho detener como una forma de venganza; quiere ingresar en

prisión para humillar el orgullo de sus padres; cree que tiene derecho a favores que no recibió; describe su destino en términos de promesas rotas y expectativas frustradas; afirma que ha sido traicionado: por sus padres, por sus socios, por sus amigos, por el médico que le atiende, por el magistrado que le juzga, por el rey incluso. Al igual que muchos otros ciudadanos de la época, su actitud se alimenta de una pasión inflamada que reclama lo que Tocqueville denominaba una «revolución democrática».[42]

El relato de la entrada, diagnóstico y tratamiento de monsieur Nicolas nos servirá de ejemplo para intentar comprender la forma en la que se configuran y cristalizan las pasiones del mundo contemporáneo. Aun cuando la historia pertenece al ámbito de la psiquiatría, al menos desde el momento en que Leuret firmó la orden de ingreso, habrá que volver a situar los hechos en la indecisión de quien no conoce las circunstancias del estado del interno ni la decisión final que se tomará con relación a su diagnóstico. Puede que los síntomas físicos y verbalizados de Nicolas se ubiquen con facilidad en el contexto del deliro maníaco, pero eso no evita la pregunta: ¿Se ejerció contra él alguna forma de violencia que pudiera explicar su reacción y su conducta? Sus gritos, su odio, su resentimiento, su deseo de venganza, su convicción política, ¿no podrían ser acaso el resultado de quien ha sufrido una afrenta o ha sido víctima de una injusticia? Después de todo, los documentos que nos han llegado de la prisión no parecen, de ninguna manera, incompatibles con el relato del interno. Más bien al contrario. Aun cuando el tratamiento estuviera regulado y la violencia física hubiera sido abolida en mayor o menor medida, el lugar todavía conservaba, incluso en la década de 1830, un pasado reciente de abusos y humillaciones. El propio Pinel se había hecho eco, algunos años antes, de la tensión que se vivía en Bicêtre, dado su carácter de prisión, de hospital y de centro de alienados:

En la misma enfermería de los alienados, aunque aislada del hospicio y fuera de la vigilancia del jefe ordinario, ¿cuántas veces no ha ocurrido que algunas pequeñas burlas o groserías por parte de los enfermeros han provocado que alienados calmados o en curso de recuperación hayan caído víctimas de un acceso de furor, ya sea por estas contrariedades fuera de lugar o por algunos otros actos de violencia?[43]

Para el viajero que se aproximaba a Bicêtre por primera vez, escribía en tono lacónico el historiador Saint-Edme, era difícil explicar las sensaciones que producía la visión de este edificio. La tristeza y la piedad se mezclaban con la

certidumbre de encontrar dentro de aquellos muros las pruebas más tristes de la degradación humana.[44] Cuando se advierte a los guardas de algún intento de evasión, por ejemplo, se dirigen sin dudarlos a las celdas de los reclusos durante la noche, y «armados de sondas y nervios de vaca, caen a grandes golpes sobre estos hombres sin defensa, durante no menos de cinco horas».

[45]

¿Cambiarían mucho las cosas si tomáramos el punto de vista del interno? Por supuesto. Después de todo, ¿cuáles son las evidencias de las que se sirvió Leuret para retenerlo? ¿Qué sabemos de las tribulaciones de este médico para alcanzar un diagnóstico? ¿Había algo en la expresión del interno, en su constitución, o en sus gestos que inclinara la decisión en un sentido o en otro? Al examinar esta misma historia clínica, el historiador de la medicina Juan Rigoli se detiene en las formas retóricas de las que se sirvió Leuret para dotarla de verosimilitud y fuerza narrativa. El historiador compara al médico con el autor de un libreto de ópera, preocupado por convencer al lector de la realidad de los hechos narrados e interesado en producir la ilusión de ser testigo directo de un interrogatorio. El estudio de estas estrategias narrativas, así como del modo en el que los médicos podían identificar los indicios de enfermedad en los rasgos faciales, en los gestos físicos o en las palabras del interno, configura un espacio de reflexión del que parece imposible sustraerse. La historia de Nicolas permite comprender la medicalización de las pasiones: la transformación de los síntomas en signos clínicos y en evidencias de una condición médica que requiere tratamiento. Ahora bien, la circunstancia de que este interno fuera por fin ingresado en la sección de alienados no implica que su locura fuera genuina. Olvida Rigoli que la historia de Nicolas comprende una disputa por el relato hegemónico y ejemplifica un conflicto que liga, en un contexto hospitalario, al médico y al interno.[46] Cada uno de ellos tiene una opinión del otro, y cada uno hará lo que esté en su mano para que su opinión prevalezca. El relato de Nicolas, «su historia», no solo acontece cuando el médico transcribe sus palabras, sino también en el momento de la primera entrevista entre ambos. Antes de que sus síntomas expresivos se transformen en signos clínicos, antes de que su pasión quede medicalizada y fijada en la narrativa de la enfermedad, antes de que Leuret pueda interpretar sus gestos, sus palabras y sus gritos, antes incluso de que pueda transcribirlos y de que los historiadores de la psiquiatría

del siglo XX o del XXI puedan analizar los elementos retóricos, hay un espacio de indeterminación en el que el interno solo cuenta unos hechos que aún carecen de significación clínica. A su manera, la historia de la disciplina ha venido a poner siete sellos en el archivo y a cerrar para siempre la circunstancia, nada baladí, de que en este, como en otros casos, las mismas evidencias podrían haber desembocado en un resultado diferente. La historia de la psiquiatría ha reflexionado mucho sobre el delirio del alienado, sobre sus errores de concepción o de juicio, pero mucho menos respecto del carácter alucinatorio del diagnóstico, de la forma en que la recopilación de evidencias, de historias y de casos, servía como material no cualificado para la elaboración de tratados teóricos o de prácticas terapéuticas.

Todo esto requiere una clarificación. ¿Estamos acaso insinuando que Leuret, u otros alienistas, falsearon sus historias? En principio no, aunque más tarde habremos de volver sobre este asunto. Tampoco pretendemos decir, sin embargo, que Nicolas falseara la suya. La historia clínica nos proporciona un documento compuesto de muchas piezas que hemos aprendido a considerar de un determinado modo y no de otro. Señalar una lectura diferente del mismo texto no cuestiona su interpretación presente. Comprender el punto de vista de Nicolas no significa negar la voluntad terapéutica que rige la práctica clínica de Leuret, sino profundizar en la tensión no resuelta entre dos puntos de vista igualmente obsesivos. Después de todo, antes de pasar a formar parte del repositorio de la enfermedad mental, la historia del interno forma parte de la historia de las pasiones. Eso nadie lo niega. Tanto es así que la dificultad del médico, en este como en otros casos, consiste en saber si se encuentra ante un caso de locura genuina o tan solo de un desarreglo pasional.

En el contexto de la abundante literatura sobre historia de la psiquiatría resulta sorprendente el poco peso que se ha dado a las emociones en relación con el nacimiento de la psicopatología. Las obras pioneras de Foucault y de Roy Porter tenían otras preocupaciones. Pero lo mismo podría decirse de textos más recientes, que dan por sentado que los alienistas examinan evidencias genuinas, como si el relato de la locura alguna vez hubiera estado esperando «ahí fuera» para ser analizado. Centrada en el destino profesional de los alienistas, la historia de la salud mental ha descuidado la historia de las experiencias narradas por los internos, lo que en el caso de los inicios del

alienismo significa, en esencia, abandonar el estudio de las pasiones, de sus excesos y de sus efectos.^[47] Ni siquiera los historiadores interesados en seguir la línea trazada en su día por Gladys Swain sobre el discurso de la locura han logrado comprender que, en este como en otros casos, comenzar el análisis cuando el síntoma (subjetivo) se ha convertido en signo (clínico) es llegar demasiado tarde, pues no es del «discurso del loco» de lo que queremos oír hablar, sino del discurso de quien relata su caso con anterioridad a que se haya tomado una decisión sobre su condición o tratamiento. Desde el punto de vista de Leuret, la historia de Nicolas viene a ser un ejemplo más de lo que Swain denominaría «la voz de la locura». Pero esa conclusión solo puede alcanzarse cuando la historia acepta el discurso medicalizado de las pasiones, sin preocuparse por comprender qué pasiones fueron medicalizadas, por qué y en qué medida. La historia cultural de las pasiones afronta el problema desde una perspectiva diferente, no solo porque Nicolas considere que su relato no es el de un loco, sino porque entiende que la medicalización de las pasiones requiere la confluencia de elementos contextuales que deben ser analizados.

1. EL RELATO

El día que Nicolas cruzó las puertas de Bicêtre, no sabía que allí le esperaba alguien al menos tan obstinado como él. Tampoco debía de estar informado de las prerrogativas de las que gozaría el médico jefe después de la aprobación, el 30 de junio de 1838, de la ley que regulaba las condiciones de la salud mental en Francia. La llamada «Ley Esquirol» concedía en efecto innumerables derechos a los médicos de las instituciones que, ya fueran privadas o públicas, se habían ocupado con suerte desigual del tratamiento de los llamados «alienados». Al declarar infalible al psiquiatra, la ley también hacía posible el internamiento arbitrario. De ahí que el periodista Albert Londres, por ejemplo, considerara que la aplicación de esa ley había permitido que dos terceras partes de los internos fueran solo seres inofensivos condenados a prisión.^[48]

Según los términos de su propio relato, Nicolas se hizo encerrar de acuerdo con la ley de maleantes, una ordenanza del Parlamento de París del 29 de

mayo de 1693, que especificaba que todo varón que fuera sorprendido mendigando sería encerrado en Bicêtre durante un periodo inicial de quince días y condenado a galeras durante quince años en caso de reincidir.[49] Pese a la diferencia esencial que sitúa a Nicolas y a Leuret en lados opuestos de una disputa administrativa, la descripción del médico sobre la personalidad del interno no difiere mucho de la que algunos biógrafos hicieron del propio médico. Llegado el momento de los elogios fúnebres, Charles Hequet describió a Leuret como un hombre indomable, de naturaleza sanguínea, esclavizado por una idea. Ulysse Trélat también comenzaba su obituario haciendo referencia a la que denominaba la «virtuosa perseverancia» de su colega, de quien decía que había tenido la imperiosa necesidad de consagrarse con todas sus fuerzas al servicio de la humanidad.[50] Ambos biógrafos describían a Leuret como un hombre indómito que, partiendo de orígenes humildes, solo debía a sus esfuerzos la brillante posición alcanzada en el momento de su muerte.[51] Las circunstancias de su vida ejemplifican muy bien los elementos que la historiadora de la ciencia Jan Goldstein señaló a propósito de las formas de profesionalización de la medicina psiquiátrica a comienzos del siglo XIX.[52] Preocupada por comprender el auge de la monomanía, la historiadora estadounidense desentrañó el interés corporativo de los médicos a la hora de diagnosticar a sus pacientes con alguna forma de obsesión. Al poner el acento en la recomposición cultural de una enfermedad elusiva, podríamos estar tentados de olvidar que tanto el médico como el interno estaban consumidos por la misma pasión y devorados por la misma idea. La virtuosa perseverancia del uno se asemeja demasiado a la viciosa obcecación del otro. Ambas vidas se construyen a partir de una pasión irresistible que antepone el talento a la adversidad y el tesón a la providencia. Las dos biografías se inscriben en el contexto de la liberación de la autoridad y en la reivindicación de un programa de autogobierno basado en el esfuerzo y el talento.[53] Creyéndose en posesión de una gran inteligencia, ambos quieren salir del lodazal de la mediocridad y del barro de la medianía, «del vacío social en el que el nacimiento oscuro y la pobreza mantienen a tantas mentes superiores».[54] Su lucha contra la adversidad se expresa, antes que nada, en el deseo de abandonar la casa paterna. Los dos reivindican el derecho a alejarse de las provincias y alcanzar París. Ninguno tiene miedo de los acontecimientos políticos ni parece confiar en la fortuna, sino en el tesón,

en el esfuerzo y en la abnegación. La diferencia no radica, por tanto, en la pasión que gobierna sus conductas, sino en el resultado diferente al que conducen sus proyectos. El fracaso del paciente no se corresponde con el éxito del médico que lo interroga, pero eso no evita una similitud de sentimientos y de ideas.[\[55\]](#)

Como el filósofo Diderot, que se negó a ser cuchillero como su padre, Leuret tampoco quiso ser panadero, como el suyo. En esto se asemeja a los grandes héroes de la Revolución que, como Antoine Barnave o Jean-Paul Marat, como Brissot o Robespierre, provenían del mundo de las pequeñas ciudades provincianas. Sus inicios profesionales no fueron muy diferentes de los del doctor Georget, que, desprovisto de toda fortuna, hijo del pueblo, «como lo son la mayor parte de los hombres verdaderamente fuertes», acababa de morir a los treinta y tres años cuando Leuret ocupó el puesto de ayudante de Esquirol. El temor, que su padre comparte con el resto de la nación francesa, a que una nueva revolución vuelva a sembrar el país de pobreza e incertidumbre no le concierne. La reciente caída del Imperio no le inquieta, el destierro de Napoleón no le aflige; como tampoco parece preocuparle el regreso de la monarquía ni la instauración de un nuevo régimen constitucional. Tercer varón de una familia de seis hermanos, el médico alcanzará la edad adulta deseando salir de la ciudad que le vio nacer. Esa será su única obsesión, su idea fija. Sus rasgos identitarios no estaban definidos por su filiación política o, como decían antes los historiadores marxistas, por su «conciencia de clase». Antes de plantearse si eran ciudadanos o súbditos, monárquicos o republicanos, a los jóvenes llegados a la capital les unía el deseo de una vida diferente. Antes de ser víctimas de las modas, de remedar su vestuario y adaptarlo a la escenificación de los gustos y clientelas de la gran ciudad, formaban parte de una comunidad emocional definida por el anhelo de alcanzar París. «Para Julien —escribió Stendhal—, hacer fortuna era, en primer lugar, salir de Verrières; aborrecía su patria. Todo lo que veía en torno suyo helaba su imaginación.»[\[56\]](#) En algunos casos, como el del cirujano de Napoleón, Dominique Larrey, el precio a pagar fue caminar primero los ciento sesenta kilómetros que separaban Beudéan de Toulouse, para recorrer después, también andando, la distancia que le separaba de la capital de Francia. Llegó a París con los zapatos gastados y la bolsa vacía. Los más afortunados tenían alguna recomendación, contaban con algún contacto. Muchos otros, como Alexander Millet, un

médico de Tours, llegaron sin apoyos y sin guías.[57]

Como le ocurrirá más tarde a Emma Bovary, el personaje de Flaubert que servirá para construir los síntomas de la histeria, la obcecación que conducía a la locura muchas veces era propiciada por la lectura compulsiva de novelas o relatos. Ese fue el caso del joven Saul Chiquoud, de diecinueve años, ingresado en Charenton el 28 de enero de 1819, aquejado de ideas ambiciosas y extravagantes a las que le había conducido la lectura monomaniaca de novelas románticas. Para otros de sus compatriotas, la voluntad se veía forzada por el deseo de emulación, por esa pasión a la que las mejores plumas de Francia consideraban responsable de los progresos del espíritu humano. En el caso de Leuret, su determinación dependía del apoyo de una madre abnegada, retratada en los obituarios a la manera de un ángel protector. Esta mujer devota, verdadero modelo de dulzura y resignación, comprendía toda la importancia de la educación, por más que ella misma no hubiera podido recibir ninguna. Su muerte prematura no impidió la entrada del joven François en la Escuela de Medicina de Nancy, siempre en contra de la voluntad paterna. Los biógrafos describen al padre del médico como a un tirano incapaz de comprender que el destino ya no depende de la autoridad, sino del talento. Tal vez porque «la avaricia comienza justo allí donde acaba la pobreza», como escribió sabiamente Balzac, el padre de Leuret representa bien a esa masa social de artesanos de provincias que, sin formar parte de las nuevas profesiones liberales, se sentían alejados del estatus del mero trabajador no cualificado.[58] Frente a los deseos y anhelos de sus hijos, el panadero busca la consolidación de su posición social o, en el mejor de los casos, alguna otra forma de mejora que no dependa de grandes costes iniciales:

Cuando me hice panadero no tomé dinero de mi padre más que durante un año. Dentro de poco hará un año que estás en París, así que es mejor que te sea suficiente, pues los negocios siempre van mal, y los sacrificios que he hecho por ti ya son suficientemente grandes para que pueda seguir enviándote nada más.[59]

A decir de sus biógrafos, cada uno de los progresos del joven Leuret se alcanzaba con lágrimas.[60] «Su solo deseo, su única ambición, era seguir las huellas de su hermano Laurent, y abrazar la misma carrera que él.»[61] La palabra que justifica este firme rechazo a la voluntad paterna es siempre la

misma: «vocación». Al igual que en la llamada religiosa, la vocación profesional se alimenta de una convicción del propio deber.[62] Por eso el sociólogo Max Weber la ligó al ascetismo religioso y, de manea más general, al espíritu capitalista. Quien siente la llamada de la vocación la interpreta como obligación moral de la que no cabe evadirse: «El destino ha convertido el manto ligero en férrea envoltura».[63] Pero si la idea del deber profesional ronda nuestra vida como el fantasma de las pasadas ideas religiosas, también se debe a la creencia, igualmente metafísica, en la propia capacidad. Esta certeza, a la que no siempre corresponde evidencia alguna, intenta abrirse camino en el contexto de un mundo que se promete meritocrático, pero que se encuentra atravesado por la simulación, la cooptación y el favor. La historia de la vocación que comparten sabios, médicos y filósofos desemboca en los obituarios que se escriben para la Academia de Ciencias de París o del Instituto de Francia. Los elogios fúnebres redactados por los secretarios de esas instituciones mantienen viva la idea de que la tarea de los fallecidos a quienes se rinde homenaje fue el fruto de una pasión obstinada o de un deseo vehemente. Antes de que Balzac escribiera *La búsqueda de lo absoluto*, ese pequeño cuento del sabio fracasado en la búsqueda de los grandes secretos de la naturaleza, el doctor Pinel ya había descrito a los filósofos naturales como personas obsesionadas con una idea.[64] En los elogios fúnebres de las academias científicas, la vocación se describe como un olvido de sí que actúa sin otro beneficio que la filantropía. Los obituarios nos presentan a personas guiadas por un celo que excede lo razonable y que las lleva a arriesgar su salud y sus vidas, ya sea diseccionando los cadáveres de los muertos de la peste, como hace el médico Chicoyneau, o en la búsqueda de remedios empíricos para la cura del cáncer, como hizo el doctor Trélat.[65] Sus vidas nos impresionan a la luz de sus logros y de las coronas de laurel con las que se revisten sus éxitos.

El elogio fúnebre se asemeja a la novela romántica porque vida y novela se implican mutuamente. «Mi novela ha terminado», decía Julien Sorel, el protagonista de *Rojo y negro* de Stendhal, el mismo personaje literario que se nos presenta al comienzo del libro leyendo con fruición el *Memorial de Santa Helena*, el texto autobiográfico de Napoleón en el que el propio emperador, echando la vista atrás, había dejado dicho «¡Qué novela ha sido mi vida!». [66] Esta imagen rizomática por la que un personaje de ficción se siente heredero de un ser real que a su vez está convencido de que su vida es una

ficción literaria permea la relación entre las emociones y sus formas culturales. Como el matrimonio por amor y no por conveniencia, la vocación permite enfrentarse a las decisiones paternas que los hijos juzgan autoritarias con el apoyo de una comunidad imaginaria de seres que, provenientes de la literatura, sirven de modelo en la consolidación de emociones, acciones y sentimientos. En esto la vida de Leuret no fue menos romántica que la de Nicolas. En ambos casos, la libertad se ejercía como vulgar desobediencia, como un anhelo opuesto al ciclo predecible de la vida rural y de la autoridad paterna. Ambos relatos forman parte del mismo marco cultural que delimita y da color a la experiencia. Si la vida de Nicolas, subdirector de un asilo de alienados en el que él mismo había entrado, de manera voluntaria, nos parece extraña, la de Leuret no es menos novelable. Más bien al contrario, los accidentes de su existencia incluyen cobardías, traiciones y homicidios. Al propio Hequet le parecía un hecho comprobado que su madrastra había acabado con la vida de una sus hermanas.[\[67\]](#) Obligado por su padre a regresar a Nancy, huyó de nuevo alistándose en el ejército. Sus biógrafos coinciden en la extraña circunstancia de ver a un hombre tan soberbio someterse a la autoridad militar. A pesar de su falta de capacidad corporal, sus estudios le permitieron sangrar a los enfermos en los puestos ambulantes de los hospitales de campaña. También tuvo la fortuna de que su guarnición se desplazara a París, por lo que, a partir de ese momento, pudo ir caminando todos los días desde Saint-Denis a la Salpêtrière para continuar su formación. La mediación de uno de sus compañeros fue determinante para que consiguiera un puesto de ayudante en el asilo de Charenton. A los seis meses pasó a ocupar el puesto del mismo compañero que le había recomendado. También comenzó a hacer disecciones en la escuela de Alfort. En 1825, obtuvo la medalla de oro de la Academia de Medicina con una historia de la digestión, galardón que venía acompañado de seis mil francos.

Tiene razón el historiador Juan Rigoli al describir la relación entre la historia imaginada por la literatura y el discurso de la locura. La vida de los alienados se lee como una novela porque quienes les cuidan y tratan han aprendido a leer entre sus páginas, desde luego, pero también porque el relato de los unos y de los otros se teje con los mimbres de las grandes ficciones. Al enfatizar los elementos retóricos de la historia clínica, y subrayar que los modelos literarios sirvieron de fuente de inspiración de la conducta desviada, desde Edipo hasta madame Bovary, no podemos perder de vista las

similitudes entre el relato de los vencedores y el de los derrotados. Al contrario que la historia de la enfermedad, la de las pasiones y sus síntomas antecede al momento del diagnóstico clínico, pero también al del juicio social. Desde el punto de vista de su régimen pasional, los locos y sus médicos se parecen demasiado. Quienes han conseguido abrirse camino en la escala social y quienes han visto defraudados sus anhelos y traicionadas sus esperanzas comparten síntomas y convicciones que no pueden ser juzgadas.

2. LA CONFIANZA

El medio centenar de páginas de elogios y encomios que escribieron Hequet y Trélat en los obituarios de Leuret difieren mucho del juicio que de él y de su obra nos transmitió el doctor Esprit Blanche. Este médico de Montmartre no solo cuestionará los procedimientos terapéuticos de Leuret o los detalles de sus observaciones clínicas, también pondrá en tela de juicio su moralidad. El jefe de la sección de alienados de Bicêtre, argumentaba Blanche, jamás había tenido intención de dejarse guiar por la evidencia ni de conducirse por la verdad. Al contrario, su actitud se asemejaba a la de todos aquellos que, consumidos por la vanidad, no encuentran otra motivación en sus acciones que la de ver su nombre inscrito en las *Memorias* de la Academia. Lejos de poner su talento y su vida al servicio de los pacientes, Leuret se servía de ellos para alimentar su soberbia y sostener su ambición. Su único afán había sido siempre la gloria personal, a la que había sacrificado la memoria de sus maestros, la amistad de sus amigos y los fundamentos éticos de la profesión. Al menos desde el punto de vista de Blanche, Leuret carecía de prudencia, discreción, desinterés y entrega. Tampoco poseía las cualidades morales que debían guiar el ejercicio de su profesión. Sin el «amor a la humanidad sufriente —escribía el joven doctor Courageot— el médico no es más que un miserable que explota con indiferencia los sufrimientos de la humanidad».

[68]

El tono y los usos lingüísticos de Blanche son de una violencia poco común. Su prosa, que abunda en exclamaciones, se sirve a partes iguales de la ironía y del ridículo. El parisino se burla del provinciano, a quien tacha de

personaje ocurrente, de necio obstinado y de mentiroso impenitente. El problema no radica tan solo en las opiniones científicas de Leuret, sino en los mimbres de su personalidad: «Hay hombres —escribe Blanche— que, complaciéndose en la alta opinión que tienen de sí mismos, se obstinan en hacer pasar los frutos de sus tristes elucubraciones por los límites de la ciencia».[69] Dicho de otra manera, hay quienes anteponen la ambición personal a cualquier otra consideración moral y que venderían el alma al diablo por ver recompensadas sus aspiraciones. Pese a que en el momento de la disputa Leuret ya había sido nombrado médico en jefe de la sección de alienados de Bicêtre, el alienista de Montmartre quiere presentarlo como un advenedizo, como un pobre *amateur* que habría hecho una carrera confundiendo la verdad con la opinión. El hijo del panadero de Nancy le parecía un hombre sin escrúpulos, dominado por la ambición. Se trata, nos dice, de la misma persona que había intentado poner en relación el pulso de los alienados con las fases de la luna o que había escrito un capítulo sobre los íncubos en sus *Fragments de psicología*.^[70] El problema, concluía Blanche, radica en que «ahora este ignorante se presenta ante la Academia de Medicina con el consejo terrible de hacer padecer a los alienados tormentos aun más vivos de los que ya padecen.»^[71] Su obstinación no solo le llevaba a las ficciones literarias con las que ilustraba sus tratados de psicología, sino al tratamiento inhumano, a la violencia gratuita, al desprecio profundo de los valores heredados de las reformas de los antiguos maestros.

Si bien las críticas de Blanche tenían por objeto las formas de tratamiento propuestas por Leuret, el médico de París también mantenía un tono encarnizado cuando se trataba de poner en tela de juicio la credibilidad de su oponente, cuyas opiniones le parecían infantiles y ridículas.^[72] Por una parte, Blanche denunciaba que Leuret, al considerar la locura como una aberración de las facultades del entendimiento, no podía distinguir la enfermedad mental de un mero desatino.^[73] En su torpeza, el médico de Bicêtre asociaba la alienación con un error de juicio antes que con una condición de naturaleza orgánica; de ahí que le fuera tan difícil discriminar entre una idea loca y una idea razonable.^[74] Por otra parte, las descripciones que acompañaban las historias clínicas de Leuret contenían errores manifiestos y falsedades deliberadas inventadas con el único propósito de «complacer su imaginación vagabunda».^[75]

Este conflicto entre ambos médicos afecta a la visión que todavía hoy

tenemos de la psiquiatría.[76] La imagen popular por la que asociamos los establecimientos psiquiátricos a los baños y las duchas frías debe mucho a las críticas de Blanche a un método que, «mal entendido por sus auxiliares o sus alumnos, puede hacer que el rigor degenera en barbarie».[77] En una breve memoria publicada en 1839, Leuret en efecto ya se había mostrado partidario del uso de las duchas en su establecimiento. Se trataba de un chorro o una masa de agua fría que, provenientes de un depósito ubicado a cinco o seis pies de altura, golpeaba con fuerza la cabeza del paciente. El alienado sentía entonces como si un gran bloque de hielo glacial le cayera encima, de modo que perdía la respiración a causa de la impresión y del torrente de agua que impedía el libre paso del aire por la nariz y por la boca. Sus pulsaciones se disparaban a las cien o ciento veinte por minuto, incluso más, dependiendo del diámetro del caño y de la duración de la ducha. En la disputa que enfrentaba a los defensores del denominado «tratamiento moral» y de aquellos otros más inclinados al uso de remedios farmacológicos, Leuret admitía que la recomendación de uno u otro procedimiento dependía de las circunstancias. Así, al mismo tiempo que aceptaba las críticas de quienes habían visto con recelo un tratamiento meramente persuasivo —que pretendiera curar al paciente mediante el razonamiento—, también se mostraba contrario al uso exclusivo de remedios farmacológicos. Pues, ¿qué efecto puede tener sobre la imaginación el empleo de lavativas o la ingesta de agua de cebada?, se preguntaba. ¿Acaso el miedo quimérico de muchos alienados cesará con el empleo de métodos purgativos? Llegó entonces a la conclusión de que el tratamiento debía incidir sobre la inteligencia y las pasiones, por medio del miedo y la intimidación.[78] Mediante el concurso de estas dos pasiones el médico y sus ayudantes intentaban hacer insoportables al paciente sus desvaríos, hasta el punto de que se viera obligado a rechazarlos. «Entre los alienados, solo hay una cuerda que todavía vibra, la del dolor, ¡tengamos valor para tocarla!», escribía.[79] Y añadía desafiante: «¡Que me odien, pero que se curen!». A decir de Blanche, muchos de sus pacientes llegaron, en efecto, a odiarlo. Otros tantos se quitaron la vida.[80]

A pesar de las críticas, Leuret encontró el procedimiento especialmente indicado para los monomaniacos:

Me muestro severo y duro con aquellos que han cometido una falta de la que quiero

corregirles. Encuentro su falta enorme, así que ordeno un remedio o un castigo, igualmente enorme. Si esta amenaza produce arrepentimiento, me guío por mis condiciones y perdono. Si alguna represión fuera necesaria, recorro a la ducha, y si obtengo buenas promesas me muestro generoso.[81]

La brutalidad física tenía mucha menos importancia que la conmoción emocional. El miedo al dolor, antes que el dolor mismo, debía ser suficiente para establecer un nuevo dominio sobre estos seres caprichosos y obstinados. Ahí estaba el caso de un hombre que se dejaba crecer la barba porque se creía Júpiter y a quien Leuret convenció para que se pusiera a las órdenes del barbero. O el de aquel otro que, después de haber conseguido un empleo de redactor en una administración departamental, fue degradado a las tareas de simple copista. Convencido de que el estudio y el trabajo le garantizarían la gloria literaria, terminó ingresado en Bicêtre, aquejado de una monomanía ambiciosa. Se creía un hombre superior, dispuesto a civilizar el mundo. Leuret le hizo conducir a las duchas de inmediato. Allí «renunció al instante a todas sus pretensiones, ofreciendo las promesas más formales de mantenerse en ese estado».[82] Las mismas amonestaciones se aplicaron al bombero que se pensaba castigado por Dios por haber tenido relaciones con animales o a la docena de personas que se creyeron Napoleón solo durante el tiempo en que Leuret trabajó en Bicêtre. El mejor tratamiento, sostenía el médico, no es el que menos críticas genera, sino el que cura a los enfermos. Ni la medicina puede permanecer en sus errores ni los alienados en los suyos, se decía. Así que recomendaba sustituir el consuelo por el rigor y el razonamiento por el miedo.[83]

Durante los años que estuvo a cargo de la sección de alienados abundan las comunicaciones oficiales en las que informaba a la Prefectura de que este o aquel interno había sido dado de alta. Tampoco escasean los certificados de «incurabilidad», con los nombres de los internos recogidos en extensas y trágicas columnas, uno tras otro, a la manera de una letanía de personas desahuciadas. Al contrario que en los tratados que fueron dados a la imprenta, en los registros manuscritos, redactados muchas veces con urgencia, la curación de los internos parece depender de que permanezcan «tranquilos y razonables». El registro, con anotaciones manuscritas y letra a veces ilegible, nos enfrenta a un problema de naturaleza administrativa, económica incluso. En el contexto de la administración hospitalaria, el

incremento del número de pacientes considerados curados permitía defender la gestión, haciendo hincapié en que ni las enfermedades eran eternas ni los gastos se cronifican. Desde este punto de vista, la actitud observable en el paciente adquiere mayor relevancia que su fuero interno. El alienado puede creerse lo que quiera siempre que no lo diga; puede reconocer su estado o no hacerlo, siempre que se mantenga «tranquilo y razonable».

Uno de los pocos autores que examinó desde una perspectiva crítica los procedimientos de Leuret fue Michel Foucault.^[84] Tomando como punto de partida una de las observaciones clínicas referenciadas en el tratado de Leuret de 1840, el historiador francés entendía que el método de las duchas tenía que ver con «las relaciones entre la individualidad, el discurso, la verdad y la constricción».^[85] En este pequeño texto, el historiador y filósofo francés se distanciaba de la historia de los procesos sociales y de las filosofías de sujetos sin historia para intentar comprender la genealogía de la subjetividad contemporánea. Interesado sobre todo en las condiciones de transformación y constitución del sujeto moderno, la observación clínica le interesaba como parte de una historia mayor de la confesión que, en el caso de Leuret, se arrancaba a los internos a fuerza de duchas frías. «Lo reconozco —grita al fin el paciente—, estoy loco.» Foucault parecía olvidar, sin embargo, que la conmoción emocional que provoca el miedo a las duchas no tenía por objeto que el interno reconociera su locura, sino que mantuviera su compromiso de no volver a delirar. El objetivo del tratamiento moral no atañe a la verdad de la conciencia, sino a la coherencia de la expresión, a la forma en la que los pacientes sean capaces de mantener su palabra y de cumplir sus promesas: «Ya me habéis hecho ese tipo de promesas y no las habéis cumplido», les recrimina Leuret.^[86] Preocupado por las tecnologías del reconocimiento, Foucault olvida que, como justamente había subrayado Nietzsche en su genealogía de la subjetividad, lo que distingue al animal del hombre, lo que permite construir un régimen de moralidad de los cuerdos, y no de los locos, no es más que la capacidad de hacer promesas. El médico no cree al paciente del mismo modo que el interno no confía en el médico. Pero esta historia de desencuentros recíprocos incumbe al régimen de confianza antes que a la provisión de la verdad. Por una parte, el médico considera, con razón, que no cabe fiarse de los locos. Por el otro, los internos consideran, también con razón, que no pueden fiarse del médico. «¡Es un ignorante! —gritaba Nicolas—, ¡un miembro de la policía!»

En el caso descrito por Foucault hay un esfuerzo por obtener una confesión por medio de la fuerza, y sobre todo hay un intento por establecer una nueva relación de confianza entre el interno que ayer prometía no volver a delirar y el interno que hoy está dispuesto a traicionar su palabra. La tecnología de la subjetividad que Foucault buscaba en la confesión y el reconocimiento se inscribe principalmente en la necesidad de mantenerse fiel a un acto teatralizado, tanto verbal como corporal, en donde las palabras producen por sí mismas una acción de naturaleza mágica. «Lo juro», «Lo prometo», son actos de habla, en el sentido tradicional que la filosofía les ha conferido, pero también son *pactos* de habla, en la medida en que generan un compromiso personal y colectivo de mantenerse fiel a lo acordado, de no moverse, de no volver sobre asuntos que ya han sido discutidos. El tratamiento moral no atañe a la correspondencia entre las palabras y las cosas, sino a la relación entre las palabras de entonces y las palabras de ahora.

Sometidos a los rigores de la ducha helada, los pacientes de Leuret prometen no volver a dar curso a sus delirios. Su condición no depende del reconocimiento de su mal, sino de la constatación de un orden de confianza. La promesa del interno atañe a lo que puede contar y a lo que debe silenciar para siempre. El nuevo acuerdo no concierne a su interioridad, sino a la forma definitiva en que sus sentimientos, sus experiencias y sus creencias van a quedar fijadas en sus gestos, en sus actitudes y sobre todo en sus palabras. Poco importa que este nuevo régimen discursivo dependa del dolor sentido o de la amenaza de la fuerza, la conmoción orgánica que resulta de este drama terapéutico quizá no sirva para devolverle la razón, pero sí tiene el efecto secundario de producir un nuevo relato que podríamos denominar «razonable y calmado». La consideración subjetiva del interno, en el doble sentido de quien se encuentra recluido en sí mismo y aislado del resto, importa mucho menos que la expresión material que configura y delimita su historia. La tarea de Leuret consiste, en esencia, en producir una conmoción historiográfica. Poco importa la opinión que el interno tenga sobre sí mismo o la forma en la que poco a poco ha configurado su relato. Las fuentes que nos han llegado de los años en que Leuret estuvo a cargo de la sección de alienados abundan en una retórica de la victoria. En sus informes y en sus notas a la Prefectura, el médico repite durante años la misma fórmula:

Conforme al artículo 1 de la ley sobre los alienados, tengo el honor de informaros que

M. Leroux, admitido en este establecimiento el 3 de enero del año corriente [1840] por vuestra orden y para ser tratado de alienación mental, y del que acabamos de autorizar su salida por vuestra carta del 13 de enero, ha dejado ayer mismo el establecimiento y se ha reunido con su mujer en la plaza de Maubert 14, en el arrondissement 12.[87]

3. LA EXPERIENCIA

Uno de los ayudantes de Leuret, Pierre-Egiste Lisle, autor de una memoria sobre la ley de 1838 y de un opúsculo sobre las causas sociales del suicidio, publicó una versión distinta de la historia de Nicolas que, aunque muy similar a la de Leuret, contenía también algunos elementos nuevos.[88] En la versión de Lisle, monsieur Nicolas se llamaba Adolphe. Este literato, Adolphe L., nos dice Lisle, fue ingresado en Bicêtre el 21 de julio de 1839 por orden de la Prefectura de Policía. El joven ayudante lo describe como una persona cultivada que atribuía su ingreso a un error de los médicos que le habían examinado. Aun cuando pertenecía a una familia honorable y había recibido una buena educación, siempre había sido desordenado y liberal en sus pasiones. Como en la versión de Leuret, también Lisle se hace eco de la imprudencia anterior del literato, ofreciendo más detalles. Al parecer, Adolphe se había hecho encerrar en la casa de alienados de Dôle, en el Franco Condado. Fue allí donde alcanzó el grado de subdirector, probablemente después de la transformación del depósito de mendigos y su división en dos secciones independientes, de las cuales una pasó a ser el asilo de alienados del Carmen.[89] En cuanto persona con responsabilidades, Adolphe explicó a Lisle que él siempre había tratado a los internos con bondad, que jamás había empleado la fuerza y que en todo momento había intentado convencerlos de su error sin el menor recurso a la violencia. A decir de Lisle, «el interno decía hacer las cosas mucho mejor que nosotros, y se permitía darnos consejos acerca de la manera en la que debíamos comportarnos en relación con los desgraciados confiados a nuestro cuidado».[90]

Desde luego, el interno y sus médicos tenían distintas opiniones en lo que respecta a los indicios de la locura. Mientras Adolphe entiende que la vivacidad de sus expresiones y la excitación con la que a veces habla y gesticula son resultado de la terrible situación a la que ha sido conducido, los

médicos atribuyen esa misma vivacidad a la locura razonante del paciente. La circunstancia de que el interno tuviera respuesta para todo, de que quisiera saber de todo más que nadie, de que encontrara justificación a todas sus acciones, confirmaba otros síntomas, como el hecho de que su mirada a veces se perdiera en el vacío, «como ocurre a menudo», escribe Lisle, «con muchos maníacos».[91] Con más detalles de los que proporcionaba Leuret, Lisle explica que, el día siguiente a su ingreso, Adolphe entró en un estado de manía furiosa y que, hacia las diez de la noche, ya se encontraba delirando. Se trataba del «monólogo más curioso y más extraño que haya escuchado jamás»; un delirio en el que se observaba la expresión enérgica de las pasiones más violentas: el odio, la cólera, el furor y el deseo inmoderado de venganza.

El relato de Lisle y el de Leuret comparten la misma estructura narrativa, a veces incluso las mismas palabras. Por más que ambos se atribuyan haber sido testigos directos del primer delirio de Adolphe, lo cierto es que la primera versión debió de ser la de Lisle, entonces un joven residente que trabajaba en una tesis doctoral sobre farmacología, que leería años más tarde. Sometido con certeza a duchas heladas, la agitación de Adolphe, su manía sin delirio, no duró mucho tiempo. Por más que el 25 de julio el interno se quejaba a Lisle del tratamiento violento e inhumano al que se le estaba sometiendo, unos pocos días más tarde ya se encontraba «calmado y razonable»: juraba estar tranquilo y no intentar evadirse. Afirmaba que no estaba loco, y para demostrarlo citaba la autoridad de Élias Regnault, un abogado de la audiencia que se había mostrado especialmente crítico con todos aquellos alienistas que habían confundido las pasiones con la locura: «Para estar loco, hay que actuar y hablar sin saber lo que se hace, pero yo sé todo el tiempo lo que hago», explicaba airado. Si bien el mes de agosto pasó con esos intervalos habituales de agitación y de calma, los momentos de tranquilidad fueron progresivamente más frecuentes. Al cabo de los días, su carácter pasó a ser dulce y amable, hasta el punto de que el 15 de septiembre escribió al ayudante una carta cargada de buenos sentimientos en la que se excusaba de un arrebató reciente por el que se le había reprendido. De acuerdo con Lisle, Adolphe pudo salir del hospicio a comienzos de 1840, enteramente curado.

La historia del maníaco Nicolas, que se hizo encerrar en el asilo de Bicêtre y que salió de la sección de alienados completamente curado, «tranquilo y

razonable», contiene no pocos elementos dramáticos de los que se ha servido la historia de la psiquiatría para explicar la forma en que los alienistas de comienzos del siglo XIX pudieron leer en los síntomas de sus pacientes los signos clínicos de la enfermedad. La historia interesa no solo porque el protagonista fuera considerado loco, o porque le fuera permitido abandonar el asilo de Bicêtre una vez que se disculpó con el ayudante. Quizá Nicolas no fuera un maníaco ni un loco razonante. Puede ser que incluso su extraordinaria historia no le pertenezca por entero. Puede ser que se calmara ante el terror que le producía la expectativa de las duchas heladas. Quizá claudicó. Quizá mintió. Esa es al menos la opinión del doctor Blanche, para quien Leuret, lejos de producir curaciones genuinas, no fabricaba más que hipócritas.[92] Lejos de sustituir una pasión por otra, los alienados renunciaban a sus ideas delirantes antes por miedo que por convicción. Después de todo, se trata de violencias ejercidas sobre desgraciados a los que se castiga por su infortunio, y que, en caso de devolverles la razón, no volverán a sus lugares de origen más que como personas humilladas, tal vez incluso envilecidas.[93] Era solo por el uso del dolor, como instrumento coercitivo, por el que los enfermos llegaban a reconocer lo que de ninguna forma creían. El médico jefe de Bicêtre, decía Blanche, podría haber igualmente empleado golpes de bastón u otra infinidad de medios de los que se encuentran descritos en los registros del Santo Oficio o en las historias de los infiernos. Si hubiera decidido quemar los pies de sus enfermos, por ejemplo, estos también se habrían visto forzados a decir: «sí, sí, estoy loco», o «sí, sí, me equivoco».[94]

En este caso al menos, la disputa por el relato entre médico y paciente no se resuelve de la manera esperada. La forma en la que Leuret da cuenta de la historia solo nos permite acercarnos de manera tangencial a su estrategia narrativa, pero no resuelve el problema, todavía abierto, de quién fue realmente este hombre apasionado que se hizo encerrar en la prisión de Bicêtre en julio de 1839 y permaneció en la sección de alienados, recibiendo duchas heladas, hasta salir, tal vez humillado y envilecido, a comienzos de 1840. La forma en la que Leuret y Nicolas disputan sus derechos sobre el relato tendrá consecuencias para ambos e incidirá en la construcción futura de su memoria histórica. Desde el punto de vista de la historia de la experiencia, Leuret se sirvió de Nicolas para probar un tratamiento mixto. La publicación

de este caso asentaba su posición profesional, de modo que las condiciones de vida del interno se transforman en parte esencial de una disputa científica. Lejos de ponerse al servicio del enfermo, el doctor se servía del paciente como evidencia de su propio método terapéutico y de sus cualidades de gestor. No solo identificaba los indicios de una manía razonante, sino que era capaz de transformarlos en evidencia de su propia escuela clínica. La expresión del rostro o las extravagancias de la conducta podían parecer rasgos indiciarios de la locura, pero la cualidad determinante de la enfermedad dependía por entero de la ausencia de correlación entre lo que el paciente dice que ha sucedido y lo que Leuret considera que ha ocurrido de hecho. Su historia es producto de una imaginación encendida o de una pasión vehemente. *Su* historia no es *la* historia. Es solo eso: *su historia*. El joven literato dice que ha sido traicionado, pero no es verdad; dice que ha sido abandonado, pero no es verdad; dice que ha sido maltratado por el ayudante Février, a quien desea la muerte, pero Février, nos dice Leuret, hubiera sido incapaz de causarle daño alguno. El interno se queja de un trato vejatorio y violento. Pero nada de eso es verdad. Nada de eso ocurrió jamás. Para curar su mal habrá que buscar la manera de restablecer su buen juicio, del que depende también el buen nombre de todos los implicados.

La teoría de la historia contemporánea, tan interesada en la relación entre la historia y el trauma, ha olvidado la relación, igualmente compleja, entre la historia y el delirio. La circunstancia de que Adolphe pudiera haber fabricado su propio relato tuvo sin duda un efecto decisivo a la hora de determinar el diagnóstico y orientar el tratamiento. Los detalles que ofreció de las circunstancias de su vida pasada no fueron suficientes para convencer al médico que, en consecuencia, consideró que la historia de su paciente, aunque narrada con verosimilitud y solvencia, era un síntoma más de un delirio que debía ser corregido. Al contrario que aquellos locos que construían su propio mundo, Leuret entendía que los internos tomaban elementos de la realidad y la decoraban de acuerdo con sus intereses y expectativas. Lejos de situarse por completo en el mundo de la ficción, los alienados eran, a su juicio, *arrangeurs*, literalmente «arreglistas». El monomaniaco, explicaba, no está por entero fuera de la realidad, no llega al extremo de inventarse un mundo, sino que fabrica su experiencia con elementos dispersos que ordena de acuerdo con sus expectativas y deseos. A menudo se trata de personas hábiles que, dotadas de un talento particular,

llegan al extremo de asignar a la ficción una apariencia de verosimilitud. Para probar la realidad de las cosas que solo existen en su cabeza, se sirven de cualquier medio, sin que jamás se les pueda sacar del error ni convencerlos de lo contrario mediante prueba ni evidencia alguna.[95] Leuret les da el nombre de «arreglistas» para distinguirlos de aquellos otros locos que inventan de la nada lo que no existe. Ambos grupos ven lo que no es, narran lo que no ha ocurrido, se creen quienes no son, escuchan lo que no suena, pero mientras los unos equivocan su juicio, los otros equivocan por completo sus sentidos.

Hay al menos un aspecto en el que Blanche tenía razón: la forma en la que el alienado configura su realidad no es muy diferente del modo en que el alienista da cuenta de la suya. En ambos casos nos enfrentamos a relatos obstinados, apoyados en «falsas divagaciones». Mientras Leuret considera que Nicolas sufre de monomanía de la ambición, también Leuret parece aquejado de la misma desgracia. Es un enfermo del orgullo que, motivado por una vanidad ofendida, tiene más interés en defender su persona que sus principios.[96] Es muy difícil no ver en el pequeño cuento de Maupassant, *El doctor Héraclius Gloss*, una caricatura de este médico que, después de recibir «la más horrible avalancha de agua helada sobre las espaldas de un mortal, se mostró tranquilo y calmado, teniendo enorme cuidado de no decir una sola palabra de lo que había sido la causa de su desventura».[97] En cuanto cristalización de una experiencia colectiva, el paciente se encuentra preso en un relato sin escapatoria. Cualquiera que sea su opinión o su sentimiento, la historia clínica lo retendrá en el interior de un régimen discursivo, atrapado en un ciclo de enfermedad y curación del que nunca podrá evadirse. Puede que Nicolas abandonara alguna vez Bicêtre, pero hoy continúa preso. Poco importa que el historiador del siglo XXI enfatice la historia de la disciplina o que pretenda, por el contrario, valorar «la voz de la locura», Adolphe ya no es dueño de su historia. Tampoco importa que protestara por las duchas heladas o que consiguiera salir del asilo después de disculparse con el ayudante. Para el historiador que vuelve la mirada hacia el pasado, allí todavía está Adolphe, el *monomaniaco*.

2

LA PASIÓN EXPATRIADA

Para los numerosos tratadistas de las emociones humanas que escribieron entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, las pasiones formaban parte de la organización natural del cuerpo. Era tan imposible vivir sin ellas como existir sin sentimientos. Bajo el nombre de «emociones», «pasiones» o «afectos», la nueva filosofía y la medicina comenzaron a reivindicarlas como un elemento indispensable de la naturaleza humana, de valor incuestionable para el sostenimiento de la vida sensible. El siempre ocurrente Voltaire las equiparaba a los vientos que alentaban las velas de la vida. Una metáfora que intentaba significar su carácter imprescindible e inmaterial. Si en ocasiones nos conducían al abismo, decía, tampoco se podía navegar sin ellas.^[98] Para el filósofo Diderot —el mismo que corrió a París, enamorado, en busca de mademoiselle Champion; el mismo que escribió *Las joyas indiscretas* a requerimiento de una de sus amantes—, las facultades superiores del entendimiento se encontraban claramente a su servicio: «Se escribe sin descanso contra las pasiones. Se les imputan todas las penas del hombre y se olvida que constituyen también la fuente de todos sus placeres», decía.^[99] Aunque asociado con frecuencia al triunfo de la razón, el llamado siglo «ilustrado» las reivindicó como parte de la fisiología del cuerpo, y también de la nueva política social. Sin ellas, escribía el filósofo Claude-Adrien Helvétius, toda civilización se extinguiría en el tedio y la estupidez.^[100] Lejos de ser un aderezo de la vida pública, las pasiones permitían liberar a los seres humanos de su medianía, alejándolos de la inercia que los conducía a la molicie. En consonancia con la confianza en el progreso y la humanización de colectivos desfavorecidos, muchas voces se alzaron para defender que la simpatía o la compasión constituían el fundamento sobre el que debía construirse la sociedad civil. La actitud ante la infancia o ante los animales, las mejoras en las condiciones de internamiento de los presos o los

locos, así como la recomendación de acabar con la tortura y la pena capital, formaban parte de un conjunto de medidas que, ya estuvieran en relación con la ética individual o con la higiene social, reclamaban el cultivo de los sentimientos como parte de la prosperidad pública.

La aparición de estos nuevos espacios de privacidad fue subrayada en nuestros tiempos por el filósofo Charles Taylor, quien en 1989 consideró que la interioridad de la experiencia constituía un elemento esencial de la subjetividad moderna. A su juicio, el racionalismo cartesiano, el empirismo lockeano y la religiosidad calvinista coincidían en favorecer un espacio de privacidad en el que hombres y mujeres pudieran sentirse dueños de sus pensamientos, deseos o creencias.[\[101\]](#) Pese a sus muchas diferencias, las nuevas filosofías defendían formas de subjetividad de las que dependían otros muchos juicios morales, estéticos y políticos. Estas teorías de Taylor, como la lectura de la acomodación de las normas que regulaban las expresiones emocionales que exploró el sociólogo Norbert Elias, recibieron dos conjuntos de críticas. En primer lugar, muchos historiadores encontraron demasiados elementos de continuidad entre el mundo medieval y el mundo moderno como para trazar una división precisa entre una cultura de la expresión y una forma de subjetividad basada en la interioridad de los estados de conciencia. La distancia entre el yo y el nosotros, entre la expresión y la experiencia, no parecía tan radical como la vieja historia parecía sugerir. Por el contrario, buena parte de la historia de las emociones durante los últimos años del siglo XX se dedicó a explorar las continuidades antes que las diferencias. En segundo lugar, el énfasis en el estudio de las pasiones no parecía recaer en la historia de la subjetividad, en las tecnologías del yo, como las denominaba Michel Foucault, sino en las formas culturales que hacían posible la significación y comprensión de las experiencias privadas. Frente a una historiografía interesada en la normativa que regula la conducta emocional o en los dispositivos que permiten una hermenéutica del sujeto, la historia vuelve la mirada hacia las formas de confianza antes que hacia los modos de confesión, sobre todo después de la transformación de las viejas formas coercitivas del Estado.[\[102\]](#) Lo que está en juego, por tanto, no es el estudio de la experiencia privada, sino la manera en la que alcanzar acuerdos entre personas que pudieran, deliberadamente o no, ocultar sus sentimientos o disimular sus intenciones.[\[103\]](#)

El fingimiento, como la confesión forzada, tiene una larga historia. Basta recordar los conflictos surgidos en los procesos de conversión religiosa del mundo medieval y moderno o todos aquellos relacionados con la teoría del disimulo político a la que el sociólogo Norbert Elias dedicó un estudio magistral.[\[104\]](#) Al contrario que en los escenarios de la creencia religiosa o de la práctica política, la dramatización contemporánea de las pasiones pone en tela de juicio la relación de transparencia entre lo que decimos y lo que sentimos. Aparte del juramento religioso o del arribismo político, una vez transformado el súbdito en ciudadano, la revolución democrática debió esclarecer en qué condiciones cabía confiar en la palabra dada, ya fuera en el contexto político o en el sentimental. Para algunos pioneros, como el historiador William B. Reddy, la historia de las emociones, entendida como un capítulo más de la historia del sufrimiento humano, describiría la tensión entre los elementos normativos que regulaban la experiencia y las rupturas de esos mismos marcos normativos.[\[105\]](#) Como en el caso de otras muchas otras experiencias subjetivas, la historia de las emociones debía explorar las condiciones que hacían posible las circunstancias que, en el mundo contemporáneo, permitían decir «Yo sé» o «Yo siento», pero también las que, ligadas a las anteriores, hacían posible la promesa o el juramento.

1. LAS PASIONES

Entre 1750 y 1850, solo en Francia se publicaron unos ciento treinta tratados dedicados al estudio de las emociones. Incluso sin considerar los textos dedicados específicamente al miedo o la nostalgia, las tesis doctorales relacionadas con las pasiones humanas leídas en las universidades francesas también se cuentan por docenas. Mientras algunas de ellas poseen una inspiración galénica, y relacionan las pasiones con los humores y los temperamentos, otras muchas intentan situarse en la vanguardia de la medicina, haciendo acopio de los últimos descubrimientos anatómicos o de las más recientes historias clínicas. Sus autores, jóvenes estudiantes de las escuelas de medicina, cirujanos militares o ayudantes en asilos u hospitales, añaden al saber acumulado de sus maestros las experiencias personales o la lectura atenta de las fuentes clásicas. Pese a las muchas diferencias, todas

comparten el deseo de comprender la influencia que las pasiones pueden tener en la salud o en la enfermedad, así como sus potenciales efectos terapéuticos. Ya sean textos de medicina o de salud mental, la discusión bascula entre la advertencia de las consecuencias lenitivas de las pasiones humanas y el reconocimiento de sus muchos beneficios sociales.

El estudio de las pasiones se ubica en una tradición milenaria. Incluso a comienzos del siglo XIX, la mayor parte de las disertaciones y tratados dedicados a su estudio partían de los lugares comunes que se habían extendido por el continente europeo desde la Antigüedad clásica. El interés por comprender las influencias recíprocas entre los órganos del cuerpo y los accidentes del alma se dejaba sentir en el campo de la medicina, pero también en la literatura o en las bellas artes. Los miembros de la «generación ardiente, pálida y nerviosa», los aquejados por «el mal del siglo», como lo había descrito Alfred de Musset, se adentraban con todo tipo de herramientas en el mundo de las experiencias emocionales, ya fuera para explorarlas o para intentar restringirlas.^[106] El pintor Théodore Géricault, por ejemplo, reflejó en uno de sus lienzos el embridamiento de la pasión desbocada; una representación del movimiento involuntario de las inclinaciones naturales que tenía claros antecedentes en la literatura clásica, comenzando por la recurrente representación del alma a la manera de un auriga luchando por moderar sus instintos. Ahora bien, los muchos elementos que la figuración romántica de las pasiones comparte con las fuentes clásicas no deberían hacernos perder de vista sus elementos singulares. Pues de la misma manera que cada época regula su régimen de expresión o represión emocional, también establece otras condiciones por las que algunas pasiones, y no otras, pueden aceptarse o rechazarse, expresarse o reprimirse. Puesto que las emociones tienen siempre un componente cultural relacionado con su valoración y con sus formas de regulación normativa, la circunstancia de que la medicina neoclásica se presente como un esfuerzo de recuperación de la tradición clásica no excluye sus elementos singulares.

Para empezar, la misteriosa influencia recíproca entre el cuerpo y el alma, aunque conocida desde antiguo, parecía poder estudiarse a la luz de los nuevos conocimientos anatómicos. Los estudios sobre sensibilidad e irritabilidad nerviosa de las escuelas de medicina de Edimburgo o de Montpellier habían intentado esclarecer las relaciones entre estados

pasionales y expresiones físicas. En 1788, William Falconer, un miembro de la Sociedad de Medicina de Londres, investigaba los efectos de la vergüenza, de la simulación o de la cólera sobre la economía animal. Desde los trabajos del fisiólogo suizo Albrecht von Haller sobre irritabilidad nerviosa hasta la forma en la que el fisiólogo escocés Robert Whytt había intentado medir la dilatación de las pupilas en las jóvenes enamoradas, el estudio de las afecciones del alma se planteaba como la búsqueda del punto de conexión entre lo físico y lo moral. En 1797, diez años antes de que él mismo sufriera un ataque mortal de apoplejía, el doctor Cabanis había dado a conocer en el Instituto de Francia el esquema de un libro que daría lugar a la corriente filosófica conocida como «los ideólogos». Los dos volúmenes en los que se dividía esa imponente obra, publicada por fin en 1802, sentarán el marco teórico del estudio de las pasiones durante las primeras décadas del siglo XIX. A partir de ese momento, la medicina reclamará un papel en los asuntos públicos, transformando el arte de curar y las prácticas del cuidado en un problema de bienestar social.

La posición política del propio Cabanis, que se había opuesto al Régimen del Terror y había visto morir, tal vez como resultado de la desesperación, a su amigo Condorcet, con frecuencia le ha hecho aparecer como simpatizante de las políticas de la Restauración.^[107] Lejos de ser un caso único, su posicionamiento ideológico refleja bien la forma en la que los testigos de la Revolución, aquellos que, por utilizar la expresión de Victor Hugo, «vinieron al mundo sin que sus madres estuvieran presentes», buscaron esclarecer el papel que los estados emocionales debían desempeñar en el contexto de las políticas públicas.^[108] Del acuerdo generalizado de que las pasiones habían desencadenado los acontecimientos recientes, se seguía que la relación entre la fisiología del cuerpo y la fisiología del Estado dependía de su comprensión filosófica y de su tratamiento clínico. Incluso en la segunda mitad del siglo XIX, en su gran obra sobre los orígenes de la Francia contemporánea, el historiador francés Hippolyte Taine buscaba explicar los grandes momentos de la Revolución como resultado de la intervención de una entidad proteica que él mismo identificaba nada menos que con un cocodrilo hambriento. En aquella sociedad en la que las pasiones populares habían llegado a ser la única fuerza efectiva, razonaba, el gobierno se había puesto de parte de las facciones políticas dispuestas a complacerlas. De modo que, al lado del

gobierno legal, que no podía ni reprimir ni satisfacer esas pasiones, se formó un gobierno ilegal que las autorizaba, las excitaba y las conducía.[109]

La proliferación de los estudios sobre las pasiones también sirvió para multiplicar los desacuerdos.[110] De la lectura sucesiva de los muchos tratados que se publicaron sobre la materia, se deduce una efervescencia teórica, en la que cada autor sigue en parte, pero solo en parte, las opiniones de quienes le han precedido. Los puntos de fricción atañen a elementos esenciales en la configuración clínica del objeto de estudio, puesto que no se comparte siquiera una definición común. Por el contrario, el campo semántico, que incluye la discusión de las pasiones, y también de las emociones, los afectos, los temperamentos, el carácter o los sentimientos, refleja una pluralidad de puntos de vista. En su *Medicina del espíritu*, por ejemplo, Antoine Le Camus ligaba las pasiones al instinto de conservación; el conde de Rivarol las consideraba deseos violentos, responsables de la mayor parte de los sufrimientos humanos. Una pasión, explicaba el filósofo Étienne de Condillac, no es solo un deseo, sino un deseo transformado en hábito. Para el moralista Cureau de La Chambre, era un apetito del alma.[111] Para el médico Tissot, famoso por su tratado sobre el onanismo, lejos de ser la causa, las pasiones debían considerarse el efecto de sentimientos vivos capaces de provocar conmociones desmesuradas y conducir a los hombres y a las mujeres a las más terribles desgracias.[112] En su monumental *Medicina de las pasiones*, Jean-Baptiste Descuret las consideraba como «un sufrimiento capaz de producir una conmoción en el cerebro».[113] En la mayor parte de los casos no había una distinción clara entre emociones y pasiones. Ambos términos se utilizan de manera indistinta, según el contexto y la conveniencia. Descuret, por ejemplo, añade a su estudio la discusión de las virtudes y los vicios, de las facultades y de las acciones.[114] En el gran tratado sobre la *Fisiología de las pasiones* de 1825, el médico Jean-Louis Alibert las confundía con los sentimientos morales, de modo que la lista incluía la benevolencia, la amistad, la estima, el respeto, la consideración, el desprecio, la burla, la piedad, la admiración, el entusiasmo, el reconocimiento, la ingratitud, el resentimiento, el odio, la venganza, la justicia, el amor a la guerra, a la gloria y a la tierra natal.[115]

En muchos casos, las disputas terminológicas se mezclaban con los problemas derivados de su posible localización anatómica. Los anatomistas intentaban esclarecer hasta qué punto existía una conexión precisa entre

ciertos estados pasionales y la configuración habitual de los órganos internos, sobre todo del estómago, del hígado, del corazón o de los pulmones.[\[116\]](#) Como en la discusión terminológica, aquí tampoco parecía de mucha utilidad apelar a las opiniones de los antiguos maestros. Descartes, por ejemplo, que había reconocido la existencia de seis emociones primarias, las había ubicado en la glándula pineal; Lecat, en el plexo nervioso; Leblanc pretendía que el arrojado residía en el corazón, la cólera en el hígado, la alegría en el bazo. Para el fisiólogo Bichat, las emociones alteraban «el sistema ganglionar», antecedente de nuestro sistema nervioso simpático. Una opinión que, aunque razonable, no evitaba las discrepancias. Hacia 1830, muchos médicos todavía se mostraban partidarios de una fisiología de las pasiones que, heredera de las obras de Franz Joseph Gall —uno de los fundadores de la frenología— o de François Broussais —para quien toda enfermedad se originaba en una irritación nerviosa—, tuviera como principal propósito localizarlas en el encéfalo. Pese a las dificultades, se sucedieron los intentos de establecer una correlación entre el estado pasional y su correspondiente ubicación, sobre todo en casos de lesión cerebral visible. En su tesis doctoral de 1837, Auguste Brougues describió la historia de una joyera de París que, tras recibir un fuerte golpe en la cabeza, comenzó a sufrir ataques epilépticos, o de aquel soldado que, después de que una estocada de florete le atravesara la fosa nasal izquierda, perdió la memoria de las palabras, de modo que se refería a todos los objetos por la expresión «la señora cosa».[\[117\]](#) Aun cuando muchas de estas historias clínicas tenían que ver con la alteración de funciones intelectuales, parecía más o menos obvio que los desarreglos pasionales también dejaban rastros morfológicos. Marie-Jeanne Josephine Dubourg, por ejemplo, una costurera de París que se había entregado en exceso a los placeres venéreos, sabedora de que la cohabitación con su marido no podía satisfacer sus deseos, se hizo quemar el clítoris. En la autopsia se encontraron endurecidos y amarillentos los bordes del apéndice vermicular, así como un cerebelo degenerado en aquellas zonas en la que los frenólogos de la época ubicaban el órgano de la pasión sexual.[\[118\]](#)

Pese a todos estos esfuerzos por localizar, ya fuera en vida o en la disección *post mortem*, el lugar preciso en el que las pasiones actuaban sobre la morfología del cuerpo, no hubo acuerdos duraderos. En la mayor parte de los casos, las pasiones podían producir alteraciones notables en la salud sin dejar ningún rastro morfológico. Aunque no se podía vivir sin ellas, el cuerpo

sufría muchas veces su falta de control o de equilibrio sin que nada, o apenas nada, pudiera dar cuenta de su presencia. En parte como resultado de la herencia clásica y también como consecuencia del nuevo régimen emocional, las emociones parecían esconderse en una tupida red de ocultamiento y disimulo. Eso sí, desde el orgasmo hasta el abatimiento, o de la iracundia a la locura, no había médico para quien las afecciones del alma no fueran capaces de modificar el estado general del organismo hasta el extremo incluso de producir la muerte:

¡Cuántas veces no ha ocurrido [se preguntaba el joven doctor Des Guidi] que la vergüenza, la necesidad, la indignancia, los miedos, los celos, la pérdida de los bienes, de los padres, de los amigos, los odios desgarradores, el éxito o el fracaso en el amor, los deseos frustrados, las esperanzas defraudadas han causado graves enfermedades o han llevado a los mortales a la tumba![\[119\]](#)

Ha sido sobre todo en nuestro tiempo, señalaba, que hemos encontrado innumerables ejemplos de los efectos deplorables de las pasiones exaltadas. Para el doctor Fothergill, como para otros muchos médicos en distintos lugares de Europa, al menos la mitad de las enfermedades tenía un origen pasional.[\[120\]](#) El miedo, escribía el alienista Esquirol, abate las fuerzas musculares y con frecuencia conduce a la parálisis de los órganos excretores. El terror, que concentra las fuerzas desde el exterior hacia el centro, conduce la sangre hacia los grandes vasos, debilitando el organismo.[\[121\]](#) Los tratados de medicina se hacían eco del caso de una mujer arrogante que, a la muerte de su marido, había sido sometida a tantos desprecios y humillaciones que se le ulceró el corazón, se le estrechó la garganta y comenzó a padecer convulsiones. Poco después, la fiebre puso fin a su existencia miserable.[\[122\]](#)

Sin llegar a los casos más extremos, las pasiones comenzaban por modificar las funciones orgánicas. El miedo, escribía el joven doctor Jean-Côme Piétri, elimina y debilita las fuerzas musculares. La alegría y la esperanza se dejan sentir en todos los órganos y sus funciones:

Vemos todos los días cómo algunas pasiones afectan la digestión, cómo la tristeza consume el cuerpo hasta el hueso o impide la nutrición, mientras que una dulce alegría facilita el juego de las funciones, proporciona un aire de juventud y nuevas fuerzas incluso a la vejez, prolongando la existencia.[\[123\]](#)

Muchas conductas alucinatorias podían explicarse de ese modo. Un hombre pusilánime, una mujer cobarde, escribía Esquirol, se asustarán del ruido más pequeño y querrán ver en la penumbra la silueta de un bandido o los signos de un peligro. La lectura de libros de medicina por personas sin instrucción también dará lugar a percepciones viciosas y desórdenes de la imaginación que, en el extremo, conducirán a distintitos desórdenes nerviosos.[\[124\]](#) El miedo, y también la vergüenza, el orgullo o el remordimiento podían, por sí mismos, ser responsables de un gran número de desarreglos orgánicos. Para John Reid, del colegio de médicos de Londres, la soledad y la falta de sueño, el estudio excesivo y la intemperancia podían producir fácilmente crisis nerviosas.[\[125\]](#) No en vano, tanto el médico francés Philippe Pinel como el médico escocés Alexander Crichton los invocaron en el estudio de la enfermedad mental.

Ya fuera como causa de la enfermedad física o de la desorganización intelectual, las pasiones debían observarse con imparcialidad y describirse con rigor.[\[126\]](#) Poco importaba su carácter natural o contranatural, moral o inmoral: el médico no debía juzgar su bondad o su maldad, sino limitarse a seguir su curso y examinar sus efectos. El miedo, el amor o la ira debían considerarse a la luz de la observación desinteresada antes que del juicio moral precipitado. A la hora de dar cuenta del flujo y reflujo de nuestras pasiones, escribía Alibert, había que considerar al hombre en todos sus estados, en todas sus condiciones, en todos sus rangos, rodeado de todos sus intereses e inquietudes, en medio de todas sus contrariedades; había que seguirlo en todos los combates contra sus iguales o contra sí mismo; había que aprender a verlo vencedor o esclavo de sus sentidos, tanto gobernado por la simpatía como atenazado por el odio.[\[127\]](#) Frente a los sistemas dogmáticos de los antiguos metafísicos o los sistemas empíricos de los charlatanes modernos, la medicina de las pasiones se mostraba partidaria de la observación atenta y del juicio desprejuiciado.[\[128\]](#) En el caso del asilo, la historia de los locos comenzaba por la observación de unos síntomas muy similares a los del desarreglo pasional. La manía, la melancolía, la hipocondría, el delirio no parecían más que expresiones cristalizadas de una pasión desmedida.

Los tres primeros ejemplos con los que Esquirol abre su disertación doctoral también describen la alienación como resultado de un desarreglo pasional en el que solo a través de pequeños matices insensibles pasamos de

la calma a las determinaciones más violentas, a la manía más furiosa o a la melancolía más profunda.[129] Mientras que, en el primer caso, el alienista nos presenta un delirio furioso como la visión descarnada y excesiva de un acceso de cólera, en el segundo se trata de una joven enamorada, una maníaca, cuyos raptos amorosos han socavado todas sus facultades intelectuales y alterado su razón. ¿Y no es acaso la ninfomanía un desorden de los sentidos del que encontramos con frecuencia el modelo en la sociedad?, se pregunta Esquirol. El tercer caso nos concierne aún más íntimamente, pues la pintura que los moralistas han trazado del orgullo en poco se diferencia de los rasgos clínicos de la manía o de la melancolía orgullosa. El hombre devorado por esta funesta pasión, escribe Esquirol, juzga todo sin discreción y sin prudencia, todo lo que se encuentra en oposición a sus ideas le parece injusto o irracional. La resistencia a sus deseos le amarga y le reafirma en sus sentimientos. Es muy raro que ceda a los reproches o a las amonestaciones. Si se le contraría, se encoleriza y promete venganza. Hinchido de sus méritos y de sus perfecciones, se cree el único digno de estima, el único merecedor del rango en el que se tiene a sí mismo, del respeto que se le debe, de las alabanzas que se le dedican o de la sumisión que se le ofrece.[130]

Este régimen observacional de las pasiones se establece sobre tres parámetros: la observación anatómica, la indagación fisonómica y la construcción del relato. Llegados desde las facultades de medicina o desde la práctica de la cirugía militar, los jóvenes doctores comprenderán enseguida que los enfermos no son tal y como se los habían imaginado. Para empezar, y contra todo pronóstico, los alienados, por ejemplo, huelen. Su enfermedad interfiere hasta tal punto con la transpiración que el olor impregna los muebles y las habitaciones. Poco importa que el sudor sea caliente, como en el caso de los maníacos, o frío, como el de los melancólicos. También será necesario examinar sus rasgos faciales y la economía de sus gestos. La mujer afectada de lipemanía que examinó Leuret

estaba abatida, pálida, magra, descarnada; su aliento era fétido, su lengua seca, su pulso frecuente y débil; su piel, normalmente fría, se calentaba en ocasiones como si tuviera fiebre. Algunas otras partes de su cuerpo, los brazos sobre todo, presentaban numerosas equimosis. Bastaba una ligera presión en la piel para producirlas.[131]

La observación de una condición que no deja rastro morfológico en el examen *post mortem* equivale, en todos los casos, a transformar el síntoma en relato, lo que a su vez obliga a la convivencia continuada del observador y el observado. Como en el caso de la historia natural, de la que el naturalista Buffon había publicado su tan citado *Discurso preliminar* a mediados del siglo XVIII, «describir» y «escribir» configuraban el anverso y reverso de la misma práctica clínica. Había que ver para contar y contar para ver. En los registros de entrada de los asilos de alienados, el nombre aparecerá seguido del lugar de nacimiento, del estado civil, de la profesión actual o pasada, así como de la fecha de ingreso en la institución: «Pierre Louvet, nacido en Isigny el 4 de septiembre de 1788, soltero. Antiguo cirujano de la armada. Ingresado el 8 de octubre de 1817».[132] A partir de ese momento, el folio o folio y medio manuscrito, a veces por varias manos, puede contener distintos párrafos sobre las circunstancias de la vida, así como una descripción de los síntomas presentes.

A la virtud narrativa del médico siempre se contraponen la capacidad imaginativa del paciente. El observador y el observado se disputan un lugar en el parnaso de la literatura y en el submundo de la imaginación.[133] Si el discurso médico se hace con las hechuras del Romanticismo, el relato de muchos alienados se adereza con formas y motivos góticos. El relojero de París, a quien el exceso de trabajo y su deseo de gloria habían conducido a la locura, no solo creía haber sido decapitado en el patíbulo, sino que, a consecuencia de la mala fortuna, su cabeza se había mezclado en la cesta del verdugo con la de otros muchos guillotinos, de modo que, cuando los jueces decidieron devolver a cada uno la suya, el relojero recibió la cabeza equivocada. Su cuerpo se acostumbró poco a poco a portar sobre los hombros la cabeza de uno de sus compañeros de infortunio. Fue de esa guisa, con la cabeza de otro, que las autoridades le condujeron primero al Hôtel Dieu, y más tarde a Bicêtre. Allí aprendió a tomarse su descabezamiento con un humor que Pinel calificaba de «maníaco»: «¿Veis mis dientes? —repetía sin cesar—, los tenía muy bellos, y ahora están todos podridos. Mi boca estaba sana; y ahora está infectada. ¡Qué diferencia entre estos cabellos y los que tenía antes de mi cambio de cabeza!», se quejaba con amargura. Como no suponía ningún peligro ni amenaza para los otros internos, el intendente decidió dejarlo en total libertad dentro del hospicio. Allí retomó la idea de

encontrar el movimiento perpetuo, siempre con escaso éxito. Su situación cambió cuando otro de los internos le preguntó si, en su estado, y en caso de que apareciera su verdadera cabeza sobre los hombros de otro decapitado, podría besarse a sí mismo.[\[134\]](#)

Esta obsesión con la cabeza guillotizada que cambia de dueño aparece en otras tantas historias de alienados que se encuentran en los archivos. Jean Pierre Laujon es uno de ellos. Nacido en 1762 y exiliado en 1789, este descendiente del célebre poeta se alistó en la armada contrarrevolucionaria del príncipe de Condé. Herido y hecho prisionero por las tropas de la República, fue conducido a París y condenado a muerte. Los informes que se conservan nos indican que primero le trasladaron a Les petites maisons, después al Hôtel Dieu y, por último, el 27 de julio de 1812, entró en el asilo de Charenton. Allí comenzó a dar rienda suelta a sus ideas más grotescas. Como en el caso anterior, también estaba convencido de que había sido decapitado y de que su cabeza, una vez separada de su cuerpo, se encontraba en Inglaterra. También creía que su nueva cabeza carecía de dientes, y que le habían puesto unos postizos para disimular sus oquedades. Tanta vergüenza le producía este hecho que llevaba todo el tiempo un pañuelo sobre la boca a la manera de un bandido. A estas ideas, Laujon añadía una extravagancia todavía mayor: estaba convencido de que había nacido del sexo femenino y había vivido bastantes años en ese estado. Más tarde murió y resucitó como varón.[\[135\]](#)

2. LA VEHEMENCIA

El rasgo definitorio de la pasión romántica es la vehemencia. El viento que mueve las velas no se origina en las necesidades del cuerpo, sino en la obstinación del alma. Frente a la tradición clásica que equiparaba la salud al equilibrio, la pasión que gobierna el mundo contemporáneo se muestra excesiva en intensidad y sobre todo extraordinaria en duración. La misma obsesión que, con el nombre de «manía», corrompe el alma del enfermo mental también afecta, en mayor o menor grado, al resto de los hombres y mujeres. Puesto que la pasión no es más que una variante excesiva del sentimiento, solo en el exceso adquiere tintes patológicos.[\[136\]](#) Ya sea que

pensemos en desarreglos orgánicos o intelectuales, la medicina neoclásica considerará que los trastornos psíquicos provienen de la falta de proporción o de medida.[\[137\]](#) La patología puede depender de la intensidad o de la ausencia de desequilibrio, pero el mal radica sobre todo en la absurda y excesiva obcecación. Lo que el historiador del siglo XXI Philip Fisher ha denominado la «pasión vehemente» no se distingue apenas de lo que el filósofo ilustrado Claude-Adrien Helvétius describió a mediados del siglo XVIII como la «pasión fuerte».[\[138\]](#) En ambos casos, las circunstancias que explican la sinrazón y la barbarie también dan cuenta de todos aquellos logros que solo han podido alcanzarse a través de un tesón irresponsable que termina por consumir el organismo. Al fijar con fuerza la atención sobre el objeto de nuestros deseos, escribía Helvétius, la pasión nos hace considerarlo bajo aspectos desconocidos y, por consiguiente, concebir y ejecutar empresas que parecen disparatadas a los ojos de la muchedumbre.[\[139\]](#) François Leuret se hacía eco de la misma idea casi cien años más tarde. El médico de Bicêtre decía haber comparado las ocurrencias más delirantes que pudo encontrar en los grandes asilos de París con otras tantas ideas, igualmente extrañas, defendidas en las universidades y en las academias de Francia. A pesar de que tanto las teorías de unos como las de otros se habían desarrollado a partir de un número muy pequeño de evidencias, los alienados vivían encerrados en los asilos mientras que los filósofos y los teólogos disfrutaban de sus cátedras y privilegios. «¿Y no es más bien un asunto de azar el que ha determinado el lugar que cada uno ha ocupado en esta distribución?», se preguntaba.[\[140\]](#)

Los registros de entrada y las observaciones clínicas de los asilos de comienzos del siglo XIX abundan en esta extraña figuración por la que los inquilinos de aquellos insólitos lugares se sentían capaces de las más grandes hazañas. «No hay nada más extraño ni más notable que el delirio de este hombre», escribía el intendente general de Charenton: «Monsieur de Varennes dice viajar al cielo en un cabriolé tirado por ocho caballos. Allí entra en comunicación con la divinidad, con quien discute los medios de reformar el mundo».[\[141\]](#) Théodore Delamorière, por su parte, se paseaba por el asilo creyéndose dueño del lugar. Este hombre rubio y corpulento se interesaba por el precio de las casas, de los castillos y de las manufacturas con intención de adquirirlas. Deseoso de hacer planes, pensaba con frecuencia en casarse, en aumentar su fortuna. Sus alucinaciones eran

frecuentes. Poco antes de su muerte comenzó a firmar Théodore de Bourbon de la France.[142] Jean François Camiat, empleado de una refinería de azúcar, de treinta años, ingresado el 4 de mayo de 1818, se levantó un día gritando que era el hijo de Luis XVI. Más tarde se creyó Jesucristo.[143] Étienne Forgueot se consideraba el primer hombre del mundo, de modo que todo debía hacerse de acuerdo con sus deseos. Por otro lado, no se trataba en absoluto de un individuo peligroso.[144] Louis-Constant Dubuison no se contentaba con ideas modestas de riqueza o de *grandeur*. Él creía ser el sol y se hacía llamar así: Le Soleil.[145] Ignace François Brosard decía tener cien mil años. Un delirio que combinaba con la idea extraña de afirmar que aún no había nacido. Su mal comenzó con la muerte de la mujer de la que estaba enamorado.[146]

El error del alienado no tiene nada que ver con la maldad, sino con la obstinación. Su desequilibrio proviene de la persistencia de una pasión desmedida, de un rayo que no cesa. Aunque ningún médico se atrevería a poner en cuestión los arrebatos de la infancia o los excesos de la juventud, tampoco querrían justificarlos en épocas más tardías. En consonancia con las recomendaciones de los antiguos filósofos, los tratadistas se sienten inclinados a admitir que el mal no depende de la pasión en cuanto tal, sino de su forma de gobierno. De este modo, el mismo arrebato que nos parece razonable en la infancia, carece de justificación en la madurez y resulta aun más ridículo en la vejez.[147] A la manera de la historia política de la Antigüedad clásica, tantas veces representada y recreada en la cultura neoclásica, puede que la dictadura sea inevitable, pero nunca debería convertirse en costumbre. En este como en otros casos, el estudio de las pasiones no carece de consecuencias políticas. Por el contrario, la educación sentimental deberá dirigirse a los individuos tanto como a las naciones, pues de la misma manera que el tiempo enseñará a los jóvenes y a los niños a moderar sus deseos y controlar sus sentimientos, así también la historia reciente habrá de mostrar los horribles efectos de la tiranía. Y del mismo modo que los arrebatos del amor deben dejar paso a las leyes de la amistad, la monarquía tendrá que imponerse sobre las pasiones democráticas. Como los enamorados que, con los años, son capaces de abandonar los celos que les consumen para vivir en la amistad del matrimonio, también el ambicioso aprenderá a sustituir los delirios de su juventud por la modesta añoranza del hogar abandonado.[148]

Al señalar la vehemencia como uno de los rasgos distintivos de las pasiones, los escritores de la Restauración debieron posicionarse frente a todos aquellos que, como el propio Helvétius en el siglo anterior, habían sostenido que la pulsión emocional era la única capaz de elevar nuestras almas a las más grandes hazañas. Sin las pasiones, escribía Diderot, las bellas artes regresarían a la puericia y a la insignificancia. Solo gracias al lujo de las ramas disfrutamos la sombra de los árboles, afirmaba.[\[149\]](#) Aun cuando estos dos filósofos mantuvieron entre sí importantes desacuerdos, ninguno tuvo dudas a las hora de reivindicar las pasiones más vehementes como parte del progreso civilizador: «Solo la pasión del honor y el fanatismo político forzaron a Timicha a cortarse la lengua con los dientes para no revelar los secretos de su secta pitagórica».[\[150\]](#)

Las dos fuerzas que actuaban sobre el alma humana eran la inercia que conducía a la estupidez y el deseo de oponerse a la molición. Al definir el interés como una forma de odio del hastío, Helvétius lo convertía en el motor de la moral y, por extensión, del progreso económico y político. En consonancia con el clima intelectual de la época, que buscaba imitar los logros de Isaac Newton en el contexto de las ciencias del hombre, este filósofo equipara las pasiones a las fuerzas de la mecánica, sometidas también a leyes y principios básicos: «Es la avaricia la que guía las naves a través de los desiertos del océano; el orgullo el que llena los valles, allana las montañas, se abre camino a través de las rocas, eleva las pirámides».[\[151\]](#) Por eso se dice que el amor afiló el lápiz del primer dibujante o que el deseo de gloria, en la cima helada de las montañas, en medio de las nieves y del hielo, inclinó los anteojos del astrónomo. Aunque fuera verdad que la pasión vehemente tiraniza el alma y encadena el espíritu, hasta el extremo de que quien se encuentra bajo su influencia ya no puede razonar más allá del objeto de su pasión, también lo es que «querer prohibir a la imaginación que vuelva a una idea es lo mismo que querer prohibir al mar que vuelva a la playa», escribió el siempre ocurrente Victor Hugo.[\[152\]](#) Para no caer en el estado de Charles Bovary, cuyo mundo no sobrepasaba las dimensiones de la falda de su mujer, la pasión se presenta como la única provisión natural capaz de romper la inercia del aburrimiento, la indolencia de la apatía y la tendencia a la mediocridad y al embrutecimiento. Son solo las pasiones fuertes las que nos arrancan de la pereza, las únicas que nos pueden dotar de esa continuidad de la atención que corresponde a la superioridad del espíritu. Junto con el

recurso a elementos artificiales —como el uso de licores o de plantas—, los seres humanos de toda región y condición, razonaba Helvétius, han buscado en el concurso de las pasiones una distracción de su propia existencia, un olvido de sí que les permitiera soportar la vida y afrontar la angustia de la existencia.

La reivindicación de las pasiones fuertes era además refrendada por las propias teorías económicas. Con el antecedente del famoso tratado sobre la fábula de las abejas en el que el doctor Mandeville había intentado mostrar hasta qué punto los vicios privados contribuían a las virtudes públicas, la segunda mitad del siglo XVIII hizo del egoísmo el fundamento económico del mercado. Por más que en 1759, en su *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith hubiera descrito la ambición como una más de las pasiones fuertes, cuyos excesos debían ser regulados, en 1787 había llegado a la conclusión de que nuestro sustento no provenía de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, sino del cuidado que cada uno de ellos ponía en su propio interés. Si queremos cenar no debemos apelar a la humanidad de los comerciantes, sino al amor que sienten por sí mismos; no debemos referirles jamás nuestras necesidades, sino sus beneficios, decía. [153] Al reconocer que la ambición parecía imprescindible para el bien común, Smith ubicaba el deseo de obtener riquezas en el centro mismo de las virtudes sociales. Como Helvétius antes que él, no veía inconveniente en relacionar el amor a las cosas materiales con los honores, dignidades y reconocimientos, es decir, con todas las pasiones sociales que habían sido para muchos moralistas del siglo XVII una de las grandes preocupaciones del ser humano. [154] Mientras que Rousseau, entre otros, había querido distinguir entre el amor de sí, ligado a la satisfacción de nuestras necesidades, y el amor propio, relacionado con nuestros deseos, tanto Smith como Helvétius entendían que había una correlación entre las primeras y los segundos. La envidia, la avaricia, el orgullo, la ambición, el amor a la patria, la pasión por la gloria, la magnanimidad, e incluso el amor confundido con la vanidad no eran más que consecuencia de las sensibilidades físicas, por lo que no cabía distinguir, de hecho, entre aquellas pasiones que provenían de la necesidad y aquellas otras que eran motivadas por los deseos. [155]

Al examinar la obra de Adam Smith, el economista Albert O. Hirschman entendió bien que la confluencia entre pasiones e intereses hacía imposible

alcanzar un equilibrio entre las razones privadas y el bien general. Tampoco había forma fácil de restringir las pasiones más vehementes por medio de otras igualmente excesivas, como la filantropía o la beneficencia. Las críticas que Diderot dirigió a Helvétius en la década de 1770 se encaminaban en el mismo sentido.^[156] A juicio del editor de la *Enciclopedia*, de la reivindicación de las pasiones como instrumento de bienestar social no podía concluirse que la educación fuera el único hecho diferenciador de los seres humanos, como pretendía su oponente.^[157] Por el contrario, Diderot estaba convencido de que la determinación fisiológica de las pasiones hacía inútil cualquier intento de convertir la educación en el eje central de la moralidad. Aunque los textos de Helvétius fueron prohibidos con frecuencia, los acontecimientos históricos vinieron a darle la razón, al menos en la medida en que la medicina neoclásica encontró razones sobradas para entender la Revolución como resultado de pasiones sin freno que, por lo tanto, debían educarse. La obsesión irresponsable pasó a identificarse con el mal por excelencia, abandonado a su propio arbitrio. Las pasiones, decían los tratadistas, enferman cuando no tienen contrapoder, cuando una sola de ellas somete al todo de la economía animal. En esto se parecían a los regímenes políticos, que también conducen a la tiranía cuando una sola idea los gobierna.

Incluso después de la Revolución, los hombres y las mujeres, sometidos al gobierno de sus pasiones, dejaron de ser ciudadanos para convertirse en súbditos. El avaro, por ejemplo, se priva de los placeres presentes por la obsesión de sus miserias futuras. Su imaginación conspira contra sus sentidos hasta el punto de que sus miedos le hacen vivir en la continua zozobra del presente. La idea fija relacionada con la gloria futura de un descubrimiento científico o de una gran hazaña intelectual no es, a juicio de los tratadistas, la única forma ni la más importante en la que se ha manifestado la ambición a finales del Antiguo Régimen. Recuerda a este respecto Alibert que la implantación del sistema financiero de John Law ya condujo a una locura especulativa que de manera progresiva se extendió por el mundo de la banca y de los negocios.^[158] Como al personaje de Goriot, en la novela de Balzac, a quien el demonio del lujo le mordió el corazón hasta el punto de que «sintió la fiebre de la ganancia», la tiranía a la que el alienado somete su razón y sus sentidos no proviene tan solo de la circunstancia, más o menos episódica, de que su enfermedad se disfraza de un delirio que le haga aparecer, ante los

demás y ante sí mismo, como hijo de Luis XVI o el hermano de Luis XIV. [\[159\]](#) La conexión entre su forma de ver las cosas y los acontecimientos políticos se manifiesta principalmente en su propia condición insatisfecha. El mundo no cambia de acuerdo con sus expectativas y anhelos. Por el contrario, se siente perseguido y sobre todo se sabe traicionado. El enfermo mental del que se nutren las observaciones médicas, el alienado de las historias clínicas de Charenton, de Bicêtre, de la Salpêtrière, no está obsesionado porque esté loco, sino que está loco porque vive obsesionado. Su condición refleja la pervivencia de un daño inconsolable y de un deseo insatisfecho.

Aquí se trata de un ambicioso corroído por nuevos deseos e inconsolable en la desgracia; allí encontramos a un despilfarrador reducido a la miseria, cuyas riquezas pasajeras han hecho crecer sus necesidades. Aquí encontramos a un avaro, continuamente atormentado por el miedo a ser desvalijado [...] o un negociante íntegro, arruinado por acontecimientos terribles [...] Más allá, veremos a una joven desgraciada cuyo corazón ha adquirido compromisos que no puede realizar [...] O el sabio incluso, amargado por el orgullo y la crueldad de los hombres.[\[160\]](#)

En todos los casos, la obcecación tiene mucha más importancia que el juicio equivocado que el paciente pueda hacerse sobre el mundo. Su enfermedad tiene todas las características del sometimiento involuntario. Su ambición es su manía, su idea fija. Los afectados por la tiranía de la pasión se hallan sometidos a una provisión fanática que impide el razonamiento. Sus experiencias son reales, sus síntomas visibles, pero su reino no es de este mundo. El insensato que clama venganza por la ofensa que no existe, la desquiciada que habla con su amante, a quien cree emparedado en el muro del hospicio, o el alienado que sostiene ser Luis XVI comparten obstinaciones y delirios con los cuerdos.

En la España de la época, no hay mejor ejemplo de esta pasión vehemente que la de Juan Martín, a quien se le permitió adoptar el sobrenombre de su villa natal, y pasó a ser conocido como el Empecinado. La vida de este hijo de labradores, que en mayo de 1808 había salido de Aranda con «dos hombres y que en septiembre de 1811 mandaba un ejército de tres mil», sirvió de referente para uno de los episodios nacionales de Benito Pérez Galdós.[\[161\]](#) Su historia de vida, novelada o no, contiene todos los elementos esperables en ese tipo de relatos, desde la predisposición a las armas en su

infancia hasta sus muchos valores militares y morales: «La común suerte de los hombres grandes es la de ser perseguidos; de tal modo que ninguno ha dejado de luchar contra la rivalidad, la envidia y la calumnia».[162] Descrito en todos los aspectos como un hombre de bien, aparte de un gran patriota, el punto de inflexión lo constituyen las cartas que le dirigen los intendentes y generales franceses. Uno de ellos, el intendente de Guadalajara, le escribió el 21 de enero de 1810:

Señor don Juan Marín; los hombres de bien que toman un partido, pueden sostenerlo honestamente y de buena fe hasta un cierto punto; pero en llegando a éste, ya el empeño pasa a ser una obstinación que no tiene disculpa.[163]

La insistencia de Esquirol sobre una patología del exceso antes que sobre una enfermedad de la diferencia sirve para poner el acento en la cotidianeidad de la locura. El alienista se atribuye el papel de tratadista moral porque la distancia que separa la salud de la enfermedad se expresa en grados y no en categorías absolutas. Para los lectores de los tratados de salud mental no es difícil identificarlos fuera de los muros del asilo, del mismo modo que los lectores de los tratados de moral reconocían las extravagancias de las conductas allí descritas. La descripción que los moralistas han trazado de los orgullosos no se distinguen apenas de la forma en que los alienistas representaron a sus locos. Tomemos, por ejemplo, el caso de la melancolía y la forma en la que se describen sus síntomas: la tez pálida, los rasgos concentrados de la cara, la fisonomía dolorosa, los ojos hundidos, abatidos, o los movimientos lentos. De sus bocas escapan quejas sordas, gemidos y suspiros estremecedores. En algunos casos, su vida va acompañada de un doloroso silencio que llevan al último grado de la obstinación. Buscan la soledad, les gusta estar solos y únicamente soportan la compañía con enorme repugnancia. ¿Y quién no reconocería en estos síntomas las características de la pena de aquellos a quienes el infortunio y las injusticias han conducido a ese estado? El hombre que ha llegado hasta el último grado de desesperación y el melancólico no se ocupan más que de sus infortunios, verdaderos o imaginarios. Ambos modifican el tono, caminan con aire altivo y no se presentan ante los demás más que con gesto sombrío. Mientras el orgulloso desea a toda costa ser distinguido, el maníaco se comporta de la misma manera:

Viven aislados —escribe Esquirol—, y apenas osan dirigir la palabra a aquellos que les abordan. Se ríen de su bajeza, de su sumisión, de su docilidad. No hablan más que con desprecio de los domésticos que les atienden. Este no se ocupa más que de altas empresas. Aquel se cree un ser privilegiado, un enviado del cielo, un rey, un emperador. Ordena, manda. Espera ser obedecido. Aquel otro cree poseer todos los conocimientos, y diserta con pretensiones de cada uno de ellos, aplaude incluso sus discusiones delirantes. [\[164\]](#)

3. LOS PAISAJES DEL ALMA

A comienzos del siglo XIX, la medicina ya no aceptaba la distinción clásica entre las pasiones que tenían origen en las necesidades y las que provenían de los deseos. Mientras que las primeras se interpretaban como una provisión natural relacionada con los medios de conservación y reproducción, las segundas no parecían depender tanto de las contingencias del cuerpo como de los anhelos del alma. La idea de fusionar ambos grupos de pasiones provenía de la filosofía de John Locke, quien, a finales del siglo XVII, había argumentado que incluso las sensaciones del placer y del dolor estaban siempre acompañadas de miedos y esperanzas. Por más que este comentario del filósofo inglés tuviera lugar de modo tangencial, la influencia de esta pequeña idea se dejó sentir de manera dramática en el pensamiento y la medicina de los siglos XVIII y XIX. Por un lado, la equiparación de las pasiones y los deseos permitía combinar un sensualismo materialista con una visión mucho más liberal que, junto con las necesidades del cuerpo, reconocía los anhelos del alma. [\[165\]](#) Por el otro, el éxito de Locke había consistido en poner en negro sobre blanco lo que todo el mundo sabía. Puesto que las emociones no solo dependían de las impresiones internas o externas, sino de otras valoraciones psicológicas relacionadas con la condición histórica del ser humano —su capacidad de recordar o de imaginar—, parecía posible afirmar que, incluso en aquellas ocasiones en las que eran desencadenadas por el dolor, como en el asco, también intervenía la esperanza, mientras que en las más estrechamente relacionadas con el placer, como la felicidad, también intervenía el miedo. Tanto el deseo de sustraerse al mal que nos aflige como el temor a perder lo que apreciamos configuraban cualquier forma de experiencia emocional. De ese modo, aun reconociendo

que toda pasión partía de una motivación natural, interior o exterior al organismo, también respondía a una finalidad moral. Todas las pasiones humanas, escribió Balzac, están alimentadas por la dificultad o la facilidad con la que satisfacen los deseos.[\[166\]](#) La ambición, por ejemplo, no tenía su origen en el placer, sino en el anhelo de estima y de respeto que conducía siempre al miedo y la incertidumbre.[\[167\]](#)

La circunstancia de que las pasiones estuvieran atravesadas por los deseos ponía de manifiesto que, aunque naturales, estaban sometidas a modulaciones que dependían de la influencia del clima, del sexo, del territorio, de los oficios, de la alimentación, así como de la educación y las condiciones de vida. La antigua distinción entre las causas determinantes y predisponentes de las pasiones quedaba sin sustento, habida cuenta de que las meras disposiciones sociales podían desencadenar los estados pasionales más vehementes.[\[168\]](#) Para todos aquellos tratadistas que escribieron a comienzos del siglo XIX, el desarrollo de la economía, la demografía y el comercio, los mismos bienes que habían conducido a la expansión de las relaciones sociales y de los conocimientos, también habían multiplicado los desórdenes morales. La ambición, la avaricia, el amor a la gloria, a la celebridad o al honor, propiciados por el crecimiento económico y demográfico, habían anegado el espacio social y hundido la nación en el terror y la dictadura.

El grave error del inglés Crichton, escribía Pinel, había sido ignorar que, junto con las pasiones relacionadas con la sobrevivencia del individuo y la perpetuación de la especie —es decir, aquellas ligadas a los instintos—, existían otras tantas que, aun provocadas por condiciones culturales, se encontraban en la raíz de los desarreglos de la razón.[\[169\]](#) Para Pinel, como para la mayor parte de los primeros alienistas, si el estudio de las enfermedades del alma no podía desligarse del estudio de las pasiones era solo porque estas últimas tampoco podían desvincularse de las fuerzas sociales que las alimentaban. Una opinión similar mantenía el médico inglés Thomas Beddoes, para quien el aumento del lujo y del bienestar había dado lugar a una sociedad cada vez más hipocondríaca, incapaz de distinguir entre la realidad de la enfermedad y la creencia subjetiva del malestar.[\[170\]](#) En ambos casos, las variaciones en las experiencias dependían, antes que nada, de la edad. El médico Descuret se hacía eco de los versos de Boileau, quien, citando a Horacio, había dejado dicho que «el tiempo que todo lo cambia,

también cambia nuestros humores / cada edad tiene sus placeres, sus razones, sus pasiones». [171] La ausencia de niños que pudieran considerarse locos parecía corroborar el hiato que separaba las pasiones naturales de aquellas otras que los tratadistas y médicos denominaron «ficticias» y para las que, en el caso de los niños, se recomendaba el amor, la benevolencia y la simpatía. A menos que exista una disposición originaria que exponga a los niños a la demencia o al idiotismo, escribió Esquirol, la infancia se encuentra al abrigo de esta terrible enfermedad que comienza a desarrollarse en la pubertad, ese momento en que los vicios de la educación y de la sociedad nos enseñan a traicionar las provisiones de la naturaleza. Solo entonces las necesidades sociales se multiplican y se agrandan. A medida que se despierta el interés personal y aparece el disimulo, se desarrollan también la ambición y la avaricia, que en ocasiones se cronifican, dando lugar a lesiones abominables. Las víctimas de estos desarreglos adquieren entonces un carácter sombrío y triste, acompañado por flujos hemorroidales y evacuaciones biliosas. [172]

Puesto que las pasiones ficticias no dependían de la sensibilidad, sino de la imaginación, su asiento no tenía lugar en la morfología del cuerpo, sino en la geografía del territorio. Antes que observar su acción sobre el organismo o intentar comprender su incidencia en el cuerpo, cabía identificarlas en los accidentes fluviales y orográficos que configuraban el espacio. Su estudio requería salir de las fronteras imaginarias de la anatomía para entrar en las circunstancias propias de cada región. Para comprender su influencia en la vida pública había que «descender a las mezquinas proporciones de la historia, de la historia vulgar, al relato puro y simple de aquello que a diario puede verse en provincias». [173] En ningún otro sitio podía observarse mejor la relación entre las emociones de la tierra y los paisajes del alma. Si la manía era más frecuente en el norte de Europa que en el sur, más en las ciudades que en el campo, o más en la capital que en las provincias, razonaba Esquirol, se debía solo a que los pueblos más desarrollados, aquellos en los que las facultades intelectuales se encontraban más avanzadas, tenían una disposición a desarrollar pasiones más vehementes, impetuosas y variadas. [174] Era justamente en las ciudades donde se había originado el mayor número de desórdenes mentales y donde las sacudidas políticas habían provocado el aumento del odio, del rencor y del resentimiento. Por el contrario, era cada vez más evidente que el clima y el paisaje tenían un efecto positivo sobre los desarreglos orgánicos y emocionales. Más allá de Nápoles, escribía madame

de Staël, la vida no resulta suficiente a las facultades del alma, mientras que en los alrededores de esta ciudad son las facultades del alma las que se muestran insuficientes para la vida.[175]

Observado desde lo alto, el mundo parecía haberse poblado de almas que retrocedían continuamente hacia las tinieblas, «que retrogradan más que adelantan», «que pertenecen a esa clase bastarda compuesta de personas groseras que han llegado a elevarse, y de personas inteligentes que han decaído».[176] La sociedad, escribía el narrador de *Las ilusiones perdidas*, «al invitar hoy a todos sus hijos al mismo festín, despierta sus ambiciones desde la aurora de la vida. Arrebata a la juventud sus encantos y vicia la mayor parte de sus sentimientos».[177] Una opinión literaria que también encuentra su contrapartida en el contexto del análisis político. El gobierno real, después de abolir las libertades provinciales, escribía Tocqueville, y suplantando todos los poderes locales en las tres cuartas partes de Francia, pasó a ocuparse de todos los negocios públicos, desde los más pequeños hasta los más grandes. Como consecuencia, París dejó de ser la capital y pasó a convertirse en Francia. París, sentenciaba Tocqueville, llegó a ser el país entero.[178] Era allí donde los nuevos ciudadanos se desprendían de su piel de provinciano con la idea de alcanzar una posición desde la que divisar un futuro hermoso.[179] La historia de monsieur Nicolas no podrá comprenderse fuera de esos parámetros, de la misma manera que esa epidemia de ambición no podría entenderse sin la apertura del espacio geográfico que dotó de una cierta agencialidad a los miles de provincianos que se trasladaron a París en busca de una vida nueva. De creer a los grandes tratadistas de comienzos del siglo XIX, el utillaje emocional de los habitantes de las zonas rurales y de las pequeñas provincias en nada se parecía a las emociones de la gran ciudad. «La vida de París —escribía Leuret— es una vida devorante, pero ¡qué podría hacer! ¡No puedo soportar la idea de permanecer inactivo!»[180] La desproporción entre la imaginación inflamada y la realidad de la vida urbana fue descrita por muchos autores, comenzando por Rousseau:

Yo me había figurado una ciudad tan hermosa como grande, de imponente aspecto, donde no se veían sino soberbias calles, palacios de mármoles y oro. Al entrar por el arrabal de Saint Marcel no vi más que callejuelas sucias y hediondas, casas feas, negras, todos los rasgos del descuido y la pobreza.[181]

La gran dicotomía que había dividido las emociones en expansivas e intensivas como parte de la herencia de las viejas teorías humorales encontraría un nuevo correlato en la provisión que las dividía en «pasiones del campo» y «pasiones de la ciudad». Mientras que las primeras parecían descansar sobre los instintos primarios de supervivencia, ligados al miedo y la esperanza, las segundas se asentaban en necesidades imaginarias y deseos estériles. Frente al utillaje emocional propio del campo y sus deseos primarios, la ciudad engendraba las pasiones artificiales de las que se nutría la vehemencia. Al igual que Julien Sorel, el joven protagonista de la novela de Stendhal, el habitante de la provincia sueña con una vida y un futuro diferente, se alimenta de los deseos del alma antes que de las necesidades del cuerpo. No había trascurrido una legua después de que se hubiera despedido de madame de Renal, «ya no pensaba más que en la dicha de ver una capital, una gran ciudad guerrera como Besançon».[182]

El tránsito entre la vida rural y el espacio urbano suponía la primera fractura del orden estamental en el que se apoyaba el privilegio. A la pretendida necesidad de una vida predecible y provinciana, los jóvenes oponían una obsesión que, en la mayor parte de los casos, se materializaba en el deseo por alcanzar la ciudad. Su drama se inscribía en la voluntad de perseguir una forma de existencia muy distinta de aquella para la que parecían haber nacido. Aspiraban a configurar su vida no en función de las expectativas de los otros, sino de sus propias figuraciones y anhelos. Huían del tedio que supondría dejarse morir en el campo o abandonarse a la fatuidad y simpleza provincianas. Si pudiéramos ver las grandes capitales del mundo, escribía Alibert, observaríamos las ambiciones de los hombres que las habitan. «Veríamos cómo luchan, cómo se matan a lo largo de la ruta escarpada que han elegido».[183] Para quienes acuden a la capital, viajar consistía en despedirse de lo más cercano para alcanzar lo irreal o lo imposible. Poco importa que llegar a la gran ciudad signifique abandonar la grandeza de la miseria por la insignificancia de la ridiculez. Están dispuestos a sustituir, como escribió Balzac en su novela *Los campesinos*, «las necesidades por las pasiones».[184]

El campo y la ciudad se encuentran en la misma relación que el deber y el poder. Por un lado, la monotonía de las provincias, semejante al ritmo pausado y predecible de los ciclos naturales, se ve sostenida por el afecto que,

al menos en apariencia, reina en los corazones.[185] Por otro lado, la ciudad constituye el gran imaginario en el que realizar los sueños fraguados al albur de los deseos y, en muchos casos, también de las esperanzas que los padres depositaron en los hijos. Eugène de Rastignac, por ejemplo, «era uno de esos muchachos forjados por la desgracia, que entienden desde pequeños las esperanzas que sus padres ponen en ellos». También en *Las ilusiones perdidas*, una novela que se inicia en 1821, el padre del protagonista abre la historia intentando convencer a su hijo, en el remoto pueblo de Angulema, de que «la provincia es la provincia y París es París».[186] El padre de Lucien Chardon, que había sido cirujano jefe del ejército republicano, no solo había dejado a sus hijos en la miseria, sino que «para desgracia de ambos, los había educado en la esperanza de un futuro brillante».[187] Mientras que, a decir de Balzac, la ambición del cirujano, que murió entre convulsiones de rabia, tuvo origen en el vehemente amor que sentía por su mujer, sus hijos, «como les sucede a todos los hijos nacidos del amor, tuvieron por única herencia la maravillosa belleza de la madre, regalo tan a menudo fatal cuando llega acompañado de la miseria».[188]

En su *Tratado sobre la medicina de la ciudad y del campo*, Jean-Marie-Placide Munaret explicaba que el amor propio reclutaba a sus víctimas en el fondo mismo de las provincias. Allí es donde los

profesionales de cualquier edad, por lo demás muy sensatos y estimables, se imaginan nombrados caballeros de la legión de honor, o miembros de dos o tres academias departamentales. ¡Imprudentes polillas, que por revolotear demasiado cerca de la luz, terminan por quemar sus alas![189]

Aunque la enfermedad afectaba a todos los estratos sociales, incidía especialmente en aquellas personas con aspiraciones profesionales, sociales o económicas. Es en las pequeñas ciudades de provincias donde los tratadistas reconocen haber observado «la manía de la nobleza», esa pasión desatada por la que todo artesano desea convertirse en conde o en barón.[190] En algunos casos, el deseo de huir venía motivado por el rechazo a continuar la tradición laboral heredada, o proseguir la carrera militar o eclesiástica. En otros muchos, la motivación era muy diferente. Años antes que Flaubert diera a la imprenta *Madame Bovary*, Honoré de Balzac publicaba una novela cuya protagonista, Beatriz, rechazaba abiertamente las convenciones del campo:

Cuando cumplió veinticinco años despreciaba el matrimonio, no lo concebía sino en su mente, lo juzgaba por sus causas en lugar de considerarlo en sus efectos, y no percibía sino sus inconvenientes. De espíritu superior, rechazaba la abdicación por la que la mujer casada comienza la vida; sentía muy vivamente el valor de la independencia, y los cuidados de la maternidad le inspiraban tan solo repugnancia.[\[191\]](#)

Muchas de las aspiraciones y deseos de estas nuevas clases medias y trabajadoras acabaron en los pabellones de los asilos de salud mental.[\[192\]](#) En los registros de acceso al hospital de alienados de Charenton abundan los empleados públicos y los antiguos militares llegados a París. Los agricultores, los burócratas y los pequeños propietarios se confunden con estudiantes y soldados de distinta condición provenientes de provincias. También hay cirujanos, empleados de la Administración y muchos otros miembros de negocios familiares. Algún refugiado español comparte espacio con orfebres y relojeros suizos, cuchilleros y abogados, oficiales de infantería, farmacéuticos o fabricantes de chocolate.[\[193\]](#) En muchas ocasiones, el acceso de locura viene anunciado por la frialdad, por el alejamiento o incluso por la aversión que el enfermo comienza a sentir por sus familiares más próximos y sus seres queridos. En los casos más agudos, los pacientes hablan de estos últimos con odio y desprecio. El nombre de sus padres, de sus amigos, les agita y atormenta, sin que en apariencia pueda desvelarse motivo de animosidad. De las viejas relaciones ya no queda vestigio de respeto o de reconocimiento. Más bien al contrario: «Todo ha quedado extinguido o pervertido».[\[194\]](#)

Las observaciones clínicas que acompañan los textos de los registros con frecuencia se refieren a la condición expatriada de los internos. Más que percibir el mundo de un modo irracional, el alienado se niega a ver las cosas de acuerdo con la escala de otros en quienes ya no confía. Ahí está, por ejemplo, el caso de un hombre rico de los alrededores de París, quien no podía contener el odio contra su mujer que le había prometido sobrevivirle. El llanto frecuente que le producía su pérdida se mezclaba con el desprecio sistemático que manifestaba hacia lo que consideraba una traición inasumible. Ahí está también el caso de una mujer que, sin haber salido jamás del domicilio y la influencia de su madre, desarrolló hacia ella una forma de indiferencia que pronto se transformó en un delirio maníaco. Ahí está, en fin, el caso de una esposa tierna y madre idolatrada que empezó a no soportar

vivir entre los suyos. En otras tantas ocasiones, detrás de la pulsión emocional o de la conducta alienada subyace una perversión moral, un distanciamiento patológico de los viejos referentes culturales. De ahí que el aislamiento, que no la reclusión, se presente como el prerequisite de todo tratamiento ulterior. La alienación mental rompe todos los lazos que unen a los hombres, explica Esquirol.[\[195\]](#) Al alienado ya no hay que encerrarlo, como en el Antiguo Régimen, pero sí hay que aislarlo, pues se trata de un individuo que ha perdido toda relación de semejanza con la urdimbre social de la que proviene. El desorden de las ideas, pero también la expresión física de la enfermedad —los dolores, los síntomas, el olor—, lo ha colocado en contradicción con aquellos con quienes vivía y a quienes alguna vez amó. Dicho de otra manera, el alienado lo es sobre todo porque ya no cree y ya no confía en nadie más que en sí mismo; su mal ha conseguido romper todos los lazos de confianza que le unían no solo a los otros, sino a las razones de los otros, a sus maneras de ver el mundo. En su delirio pasional, no alberga más que desconfianza:

Tiene miedo de todo aquel que se le aproxima, se vuelve tímido, sus injustas suposiciones se extienden a las personas que hasta hace poco le eran más próximas. Está convencido de que todos y cada uno de ellos quieren molestarle, perderle, difamarle, hacerle daño y causarle dolor.[\[196\]](#)

Es justamente esa desconfianza, esa suposición sintomática, la que aumenta a medida que la inteligencia disminuye, resultado de una perversión moral, que terminará por verse reflejada en la fisonomía de sus rostros. «Y quién de nosotros no ha probado la diferencia que hay entre ser contrariado, burlado o traicionado por los seres más próximos, por los amigos, y caer víctima de individuos que nos son absolutamente indiferentes».[\[197\]](#)

3

LA PROMESA IGUALITARIA

*Como en todas las artes, por cada hombre inteligente hay mil
mediocres.*[\[198\]](#)

HONORÉ DE BALZAC

En una carta fechada el 27 de enero de 1790 y dirigida al presidente de la Asamblea Nacional francesa, cargo que entonces ocupaba Emmanuel Joseph Sieyès, George Washington argumentaba que la nueva Constitución francesa debía conciliar los principios indispensables del orden público con los derechos naturales del hombre.[\[199\]](#) El presidente de Estados Unidos decía haber recibido las noticias que llegaban de Francia con simpatía política. Entendía que, al extenderse los lazos de fraternidad por el planeta, cesarían los celos y la envidia, las pasiones egoístas y los intereses espurios.[\[200\]](#) Con ocasión de la muerte de Benjamin Franklin, también Emmanuel Sieyès envió una carta a Washington en la que declaraba que lo acontecido en Francia debía producir una «revolución sentimental» capaz de sustituir el miedo y el egoísmo por la esperanza y la civilidad. El amor y la filantropía, como máxima expresión de las virtudes públicas, debían colocarse al servicio de la voluntad general, constituyendo los cimientos de una nueva República de la Virtud. Como Thomas Paine y otros grandes intelectuales americanos, Washington y Sieyès reivindicaban que la República, en cuanto fuerza capaz de aunar lo que Rousseau había denominado «la voluntad general», debía erradicar las pasiones egoístas, junto con el mundo feudal del que formaban parte.[\[201\]](#) En ambos casos, aunque de maneras muy distintas, las leyes debían emanar de la que había sido una de las grandes promesas de la filosofía: el sentimiento de igualdad que brotaba de los corazones puros.[\[202\]](#) La sensibilidad compartida, y no la violencia, se encontraba en el origen del nacimiento de la nación. Tal y como declaraba John Adams, presidente de

Estados Unidos después de Washington, la Revolución americana había consistido en un cambio radical en los principios, opiniones y sentimientos de las personas.[\[203\]](#)

Puesto que todos los ciudadanos de las colonias compartían las mismas fibras sensibles, no había nada extraño en comenzar la Declaración de Independencia de Estados Unidos, proclamada en Filadelfia el 4 de julio de 1776, tomando como punto de partida incuestionable la igualdad de todos los hombres. En el contexto europeo, sin embargo, nada en semejante afirmación podía considerarse evidente.[\[204\]](#) Muy lejos de nuestras democracias modernas, sostenidas por la idea del Estado de derecho, la mayor parte de los hombres y de las mujeres de Europa vivían al albur del abuso y la arbitrariedad, en muchas ocasiones disfrazados de providencia. La primera parte de la frase con la que Rousseau había abierto su *Contrato social* de 1762 —«el hombre ha nacido libre»— no significaba apenas nada antes de 1789, y para algunos colectivos, como los negros, los judíos o las mujeres, tampoco significó nada hasta mucho tiempo después. Más sentido le encontraban a la segunda parte de la misma frase: «[...] y por todas partes se encuentra encadenado».[\[205\]](#)

La historiografía de la Revolución francesa basculó durante mucho tiempo entre las viejas escuelas marxistas y diferentes formas de revisionismo.[\[206\]](#) Mientras que los primeros interpretaron los cambios políticos como el resultado de la inevitable lucha de clases, los segundos defendieron que la Revolución no tenía orígenes sociales, sino esencialmente políticos. Frente a la historia social (de Albert Soboul) y la historia política (de François Furet), la historia cultural prefirió sustituir los orígenes de la Revolución por razones de naturaleza cultural o simbólica, ya fuera estableciendo nexos con la filosofía de la Ilustración, o a través de la interpretación de prácticas, discursos, estilos y gestos.[\[207\]](#) En años recientes, hemos regresado a la experiencia emocional de las revoluciones, por una parte, y a la revolución de las emociones, por otra. En el escenario político que mezcla lo grande y lo pequeño, lo propio y lo ajeno, algunas voces han querido prestar atención a las fuerzas invisibles que mueven las velas de la historia. Las lecturas nacionales se han completado con perspectivas comparadas, capaces de integrar los acontecimientos del mundo atlántico. Al mismo tiempo, la historiografía ha querido buscar elementos singulares de alta significación cultural. El propósito ha sido regresar a las memorias y a los archivos de la

Revolución con intención de encontrar el detalle significativo y el gesto olvidado. El conflicto entre el vicio privado y la virtud pública no es exclusivo del mundo contemporáneo, pero sí se agudiza entonces de acuerdo con lo que el sociólogo francés Pierre Rosanvallon denominó un «catálogo de patologías», es decir: de pasiones.[\[208\]](#) Pues del mismo modo que Leuret no encontrará mucha diferencia entre la idea enloquecida del habitante de Charenton y las teorías que se discutían en las sesiones del Instituto de Francia, tampoco la posición en torno a los beneficios públicos de las pasiones carecerá de ambivalencias. Después de todo, ¿no habían sido los vicios privados los que habían conducido a las virtudes públicas? ¿No había sido el fanatismo de la gloria el que había permitido ganar batallas que la razón hubiera dado por perdidas? ¿No había sido el afán de riqueza el que había contribuido al incremento del comercio?

1. EL AMOR A LA IGUALDAD

Pierre-Louis Roederer, uno de los políticos retratados por Jacques Louis David en el famoso cuadro del *Juramento del Juego de pelota*, escribió en 1789 que «la emoción que propició los primeros impulsos de la Revolución, que dio lugar a sus aspectos más violentos y obtuvo sus más grandes éxitos, fue el amor por la igualdad».[\[209\]](#) Si tomáramos la Revolución francesa como el mito fundacional de nuestro mundo contemporáneo, como pretendía, por ejemplo, el antropólogo Claude Lévi-Strauss y como ha defendido recientemente la historiadora Sophie Wahnich, habría que concluir que ese mito fue resultado de una pasión a la que hoy nadie, o casi nadie, reconoce como tal.[\[210\]](#) Al menos para Roederer, las causas de Revolución no eran económicas o políticas, sino el efecto de la economía del deseo y sus disposiciones orgánicas. Fueron las emociones, y no las frías razones del cálculo político, las que abrieron las puertas al viento de la libertad, condenando al abismo el mundo tiránico que le había precedido. Expresada de mil maneras, a veces solo insinuada o sobreentendida, la configuración del mundo contemporáneo no podría comprenderse sin ese sentimiento de igualdad, al mismo tiempo liviano y anquilosado, efímero y objetivado, que alimenta la esperanza de una nueva provisión social.

Cristalizado en la Declaración de los derechos del hombre de 1789, el amor por la igualdad no solo afectó a la política de los derechos, sino que también consagró una nueva forma de organización social que anteponía el mérito a la fortuna y la justicia a la arbitrariedad. Así lo reconocía explícitamente el articulado de la Declaración al afirmar que todos los ciudadanos debían ser admisibles a todas las dignidades, cargos y empleos públicos, según su capacidad y sin ninguna otra distinción que la de sus virtudes y talentos. De ese modo, la Declaración sancionaba la versión más abstracta de la promesa igualitaria, convirtiéndose en el documento fundacional de una nueva economía de la esperanza. A partir de ese momento, escribía Tocqueville, el siervo ya no podría maldecir su suerte o renegar de la tierra que le vio nacer. Tampoco los hijos de los modestos funcionarios de provincias tendrían por qué aceptar la usurpación de todos los puestos lucrativos y honorables por parte de una minoría privilegiada.^[211] A los miembros del Tercer Estado se les había dicho: «Cualesquiera que sean tus servicios, cualesquiera que sean tus talentos, no es bueno que se te otorguen honores».^[212] Hijo de uno de esos modestos funcionarios de provincias que había llegado a París abrazando la carrera eclesiástica más por necesidad que por vocación, Sieyès hablaba por experiencia. Lejos de los tiempos de la ignorancia, del desprecio o del olvido, la Declaración respondía a las quejas que los representantes de las provincias francesas habían hecho llegar al rey en los Estados Generales. Al mismo tiempo, permitía la toma de conciencia de una nueva forma de ciudadanía. Encerrada en el asilo de enfermos mentales de Charenton, en 1818, al responder a una de las cartas que le había enviado su padre, pidiéndole mesura, mademoiselle Bouneffiere escribió airada: «No me tratéis como a una loca. ¿O es que debo recordaros que yo aprendí a leer con la Declaración de los derechos del hombre?».^[213]

Al menos desde finales del siglo XVIII hasta los primeros grandes efectos de la nueva economía de mercado, en la década de 1830, el sentimiento de igualdad permeó la política de la cultura y la cultura de la política. La Declaración funcionó al mismo tiempo como expresión de una experiencia y como matriz de nuevas esperanzas y anhelos. Sus efectos se dejaron sentir en el grueso de la urdimbre social y del tejido político. Lejos de quedarse en mero papel mojado, el texto de 1789 sancionaba una legislación universal de los deseos, de la que hoy todavía podemos sentir los efectos. Para empezar, la

ley refrendaba la esperanza de todo aquel que quisiera alcanzar París. Era solo a través de la promesa igualitaria que el hijo del panadero de Nancy podía querer ser médico, que el hijo del cuchillero quería ser filósofo, o que una huérfana de Lieja, Théroigne de Méricourt, podía alcanzar grados y honores militares. Mucho antes de que Tocqueville opusiera la libertad a la igualdad, la mayor parte de los protagonistas de la Revolución entendieron los dos términos como sinónimos. En ambos casos se trataba de cumplir y hacer cumplir el programa ilustrado que prometía la emancipación frente a cualquier forma de tiranía. Así pues, de la misma manera que los sistemas impositivos no debían generar desigualdad, sino corregirla, la vocación profesional o la elección de pareja tampoco podían depender de la patria potestad o de la mera conveniencia: «Hemos visto en todas partes, y especialmente en Francia, cómo esta pasión de la igualdad ocupaba cada día un lugar más grande en el corazón humano», escribió Tocqueville.[\[214\]](#)

La mayor parte de los textos y actitudes relacionadas con la igualdad entre 1789 y 1793 tuvieron esta doble función.[\[215\]](#) En primer lugar, se trataba de limitar y, en el extremo, eliminar las prerrogativas y privilegios de cualquier estamento que por naturaleza se considerara diferente. Un programa político que se dejó sentir en la abolición de los derechos feudales, desde luego, pero también de los privilegios relacionados con los impuestos o con los derechos de gremios o corporaciones. En segundo lugar, se trataba de proponer políticas activas que corrigieran las desigualdades sociales, garantizando la alimentación, la salud y la educación. La República francesa, tanto como la nación americana, se atribuía por ley la prerrogativa de garantizar la sobrevivencia y la felicidad de todos sus ciudadanos.[\[216\]](#) Por una parte, la igualdad de derechos significa eliminar las cargas impositivas excesivas y los principios de exención que habían guiado la distribución de impuestos durante el antiguo régimen. Al tiempo que impulsaba leyes para garantizar la división igualitaria de la herencia entre los hijos, cualquiera que fuera su orden de nacimiento o su condición sexual, la Revolución buscaba modificar la estructura institucional que regulaba las formas de entrada y ascenso en la judicatura, en la administración, en la Iglesia o en el ejército.

La reivindicación de una igualdad de medios que pudiera afectar a los derechos de propiedad constituyó, para muchos historiadores del pasado, la quintaesencia de las luchas revolucionarias, y en buena medida representa el debate historiográfico sobre la naturaleza burguesa o popular de la

Revolución.[217] Entre los contemporáneos de aquellos acontecimientos, madame de Staël, por ejemplo, consideraba que la palabra «igualdad» «nunca podía significar, en una nación civilizada y en una sociedad autárquica, igualdad de rango o de propiedad».[218] Aun cuando ella misma era partidaria de la igualdad de derechos, su posición en relación con la igualdad de medios no carecía de fuertes motivaciones personales. Después de todo, de 1795 a 1815, Germaine no dejó de reclamar los dos millones de francos que su padre, el ministro Necker, había dejado en el Tesoro; unos bienes que le serán restituidos finalmente por Luis XVIII en septiembre de 1815.[219] Para Necker, como para su hija, «el reino del jacobinismo había tenido por causa principal la brutal embriaguez de un cierto género de igualdad».[220]

Con la perspectiva que da el tiempo transcurrido, la historiografía sobre la Revolución francesa ha concluido que la representación de un sujeto colectivo denominado «pueblo» antecedió a la construcción de un enemigo común denominado «aristocracia». Bajo este último nombre no solo se ocultaba el viejo estamento nobiliario, sino todos aquellos cuyos intereses privados se oponían a la igualdad moral o política. En 1839, el historiador y ministro François Guizot consideraba que la Revolución francesa había sido la obra de ese fragmento social que, entre otras cosas, había proporcionado las ideas consagradas en las primeras constituciones.[221] Esta idea de Guizot fue más tarde retomada por Tocqueville, por Hippolyte Taine y por otros muchos historiadores del siglo XIX. Para todos ellos, el Tercer Estado era sinónimo de una burguesía cansada de los gestos de distinción de la nobleza. Siguiendo la estela trazada por Jean Jaurès y, antes incluso, por Antoine Barnave, los historiadores del siglo XX comenzaron a percibir que ese grupo amalgamado comprendía en realidad a personas de procedencia social muy distinta y de medios de vida también muy diferentes. La diversificación llegó al extremo de negar su misma existencia. Eso fue lo que hizo la historiadora Sarah Maza a comienzos de este siglo. La burguesía, nos dice, no existió; o al menos no como una clase social que fuera el sujeto de la Revolución.[222] A su juicio, el Tercer Estado fue más bien una entidad sociopolítica que se imaginaba a sí misma en términos de igualdad, por más que esa igualdad no incluyera los derechos de propiedad.[223] De ahí que, en su versión más edulcorada, el amor por la igualdad también alcanzara a muchos miembros de las clases nobiliarias y excluyera a otros de las clases

burguesas. En un pequeño panfleto de 1798, madame de Staël también se hacía eco de esta idea. Puesto que la democracia directa no era posible en una nación del tamaño de la francesa, los cambios revolucionarios debían sustituir una desigualdad meramente artificial por otra forma de desigualdad que podría caracterizarse como «natural». Al contrario que la vieja nobleza, la nueva oligarquía no estaría basada en la herencia y de ella dependería el gobierno de la República.[\[224\]](#) El mérito y el talento debían elevarse a los primeros rangos del Estado.[\[225\]](#) Otra cosa muy distinta le parecía pretender organizar la nación a partir de los principios de una igualdad abstracta y atribulada responsable de la llegada de la dictadura napoleónica. El programa de recomposición del nuevo régimen iniciado a partir del otoño de 1789 por el que todas las instituciones públicas debían garantizar la igual condición de los ciudadanos, cualquiera que fuera su procedencia social, le parecía razonable siempre que no afectara a los derechos de propiedad.

Lejos de ser un acontecimiento puntual en la historia de la humanidad, la pulsión por la igualdad, razonaba Tocqueville, había estado presente a lo largo de la historia: desde la Iglesia, que abría sus puertas a pobres y a ricos, hasta los inventos de la imprenta o del correo, que servían tanto a los intereses de los favorecidos como de los parias. De acuerdo con Chateaubriand, fue Mathieu de Montmorency, es decir, el descendiente de una de las más antiguas familias de Francia, quien presentó a la Asamblea Nacional la moción por la que quedaban abolidos

los derechos feudales, los derechos de caza, los diezmos y los derechos sobre el trigo, los privilegios de las Órdenes, de las ciudades y de las provincias, así como las servidumbres personales, las injusticias señoriales y la venalidad de los cargos.[\[226\]](#)

El historiador François-Auguste Mignet también sostuvo que fue el vizconde de Noailles quien inició la renuncia a los privilegios personales y corporativos.[\[227\]](#) E incluso Sénac de Meilhan, poco sospechoso de gustos revolucionarios, consideraba que había sido sobre todo la bondad de la nueva reina, su deseo de sentarse a la misma mesa que los cortesanos y de imitar las modas de París, la que había terminado por poner fin a la jerarquía, creando un estado de confusión entre estamentos y clases: «Ha sido a consecuencia de esta especie de confusión en la que se han perdido todos los rangos que se ha visto, sin sorprenderse, a un príncipe de sangre batirse en duelo contra un

gentilhombre». [228]

Para la mayor parte de los miembros de la Asamblea Nacional, la igualdad no tenía nada que ver con la riqueza y se asentaba en un fundamento jurídico alejado de otras consideraciones materiales. Lejos de pretender reducir la fortuna de los unos a expensas de los otros, Sieyès, por ejemplo, buscaba por encima de todo que la única relación de dependencia que pudiera establecerse entre los ciudadanos fuera su obediencia a la misma constitución. Puesto que el terrateniente no es más que el jornalero, ni el aristócrata más que el panadero, el nuevo régimen debía evitar cualquier forma de subordinación basada en una jerarquía imaginaria. La literatura nos ofrece innumerables ejemplos, algunos provenientes de las novelas más famosas de la época. Una vez informado de que va a entrar a trabajar en la casa de monsieur de Rênal, en calidad de preceptor de los hijos de la familia, la primera preocupación de Julien Sorel, el protagonista de la novela de Stendhal *Rojo y negro*, fue saber en qué mesa le darían el almuerzo. La comida, la ropa y los trescientos francos que iba a recibir por sus servicios no le compensaban en absoluto en caso de que estuvieran acompañados por gestos de menosprecio. En sus *Confesiones*, también Rousseau había protestado con acritud ante la humillación que suponía sentarse a la mesa de los criados. Stendhal se apresura a añadir que el horror de comer con el servicio no era «natural» en Julien; una repugnancia que provenía justamente de la obra de Rousseau, «el único a través del cual su imaginación era capaz de concebir el mundo». [229]

La pulsión igualitaria se expresaba en lo grande y en lo pequeño, en lo tangible y en lo simbólico. De manera general, afectaba al espacio de representación y de reconocimiento social. En el amor por la igualdad se daban cita cosas tan dispares como las formas de organización política de la nación y la ubicación de los comensales en la mesa. El mismo sentimiento que permitía el matrimonio por amor servía para dar cobijo a la abolición de los derechos gremiales o los privilegios de los nobles en el reclutamiento militar. Para los militares de fortuna, por ejemplo, el edicto de Ségur en 1781, por el que había que probar un grado de nobleza hasta la cuarta generación para ser ascendido a capitán o superior, suponía una humillación permanente. Victor Hugo describe de manera magistral en *Los miserables* las formas en las que los nombres propios habían modificado las convenciones del Antiguo Régimen. «No es nada raro hoy que el hijo de un carretero se llame Arturo, Alfredo o Alfonso, y que el vizconde, si todavía hay vizcondes, se llame

Tomás, Pedro o Santiago». A juicio del escritor, esta dislocación que pone el nombre «elegante» al plebeyo y el campesino al aristócrata, no es más que un remolino de la igualdad.[230] «Bajo esta discordancia aparente hay una cosa grande y profunda: la Revolución francesa», escribía.[231] En realidad, no solo la Revolución francesa. Cuando Bernard de Mandeville publicó en 1714 la *Fábula de las abejas*, reconocía que la ilusión de la ambición comenzaba en las apariencias. Y en particular: en la apariencia del vestido. La mujer del más pobre de los trabajadores de la parroquia, decía el médico inglés, pasará hambre y necesidad y se las hará pasar a su marido para comprar una blusa y una falda usadas que, aunque más elegantes, no le resultarán ni la mitad de útiles.

El tejedor, el zapatero, el sastre, el barbero y el resto de los modestos trabajadores comerán también la imprudencia de vestirse, con sus primeros sueldos, como acaudalados comerciantes, quienes a su vez intentarán vestir prendas que no puedan ser fácilmente imitadas.[232]

El ascenso social tiene que ver con el cambio de nombre y de vestido: atañe a algo tan sencillo como colocar un «de» antes del apellido o, como en el caso de Lucien Chardon, repudiar a su padre y adoptar el apellido Rubempré. A juicio de Balzac, quien por cierto también colocaba un «de» delante de su apellido, el cambio de nombre le hizo abjurar de la noche a la mañana de todas sus ideas populares de 1793 acerca de la igualdad: «Lucien mordió la manzana del lujo aristocrático y de la gloria».[233]

Si bien esta promesa igualitaria puede expresarse de muchos modos, y tiene en efecto un número muy grande de concreciones históricas, hay tres elementos que configuran su dimensión emocional. Por un lado, la secularización de la justicia; por otro, la negación del azar y la fortuna, el rechazo a la herencia como parte de la abolición del régimen feudal; por último, lo que podríamos denominar, en línea con el pensamiento del filósofo Immanuel Kant, la reivindicación de la libertad positiva, es decir: no solo aquella que nos libera de la esclavitud o de la servidumbre, también la que nos permite visionar una vida diferente a aquella que la fortuna nos tenía reservada. «¿Cuál es el objetivo hacia el que tendemos?», se pregunta Robespierre. Y contesta:

El apacible disfrute de la libertad y de la igualdad, el reinado de esta justicia eterna,

cuyas leyes han quedado grabadas, no en el mármol o en la piedra, sino en el corazón de todos los hombres, incluso en el del esclavo que las olvida o en el del tirano que las niega.[234]

La versión más básica de la promesa igualitaria estuvo precedida de lo que el mismo Roederer denominó «la impaciencia con la desigualdad». En cualquiera de sus variedades, la desigualdad se sintió, antes que nada, en términos de disgusto y de cansancio. La impaciencia por la libertad se manifestaba en la necesidad de salir de un estado pasional arcaico, de desprenderse de las fuerzas débiles que parecían conducir a la medianía y a la mediocridad. Para el teórico e historiador francés Pierre Rosanvallon la igualdad social estuvo ligada, desde los inicios, a otras tres categorías sociopolíticas: la similaridad, la independencia y la ciudadanía. La primera concierne a la naturaleza misma de los seres humanos, que los hace más idénticos que distintos y que, en consecuencia, limita cualquier forma de racismo. Convencidos, como el joven Julien Sorel, de que la diferencia engendra el odio, el sentimiento de igualdad se presenta en muchas ocasiones aderezado por el amor y atenazado por la virtud.[235] Aun cuando algunos autores refieren esta forma de igualdad a una secularización del cristianismo primitivo, no hay nada más ilustrado que esta igualdad natural apoyada en la idea, también ilustrada, de una única naturaleza humana. Auspiciada por la creencia de que, por debajo de las múltiples diferencias, todos los seres humanos se sientan siempre sobre su propio culo, como escribió sabiamente el filósofo Montaigne, las teorías monogenéticas y la idea de una similaridad anatómica permitía cuestionar la idea del privilegio natural. A fin de cuentas, ni la sangre de los nobles era azul ni los miembros del clero carecían de emociones o de instintos. Por el contrario, puesto que todos tenemos las mismas pasiones, todos debemos tener los mismos derechos. «Todos somos iguales en la naturaleza porque todos tenemos un corazón salido de las mismas entrañas», escribía el revolucionario Saint-Just.[236]

Sobre los fundamentos de la promesa igualitaria se concitan emociones bien conocidas, como el amor, y otras mucho menos exploradas, como la fraternidad o el resentimiento. «No se puede amar sin igualdad», se decía a sí mismo el joven Julien Sorel después de que su enamorada, madame de Rênal, le hubiera pedido discreción y ordenado prudencia.[237] Recordaba entonces los versos del poeta Corneille que decían que el amor no busca la igualdad, si

no que la crea. En 1791, también Saint-Just se mostró partidario de la misma idea: «Es en la atracción de su semejante que cada ser encuentra la garantía de su igualdad», escribió.^[238] Obsesionado con sus orígenes humildes y con la sangrante contradicción entre la pobreza y el talento, Julien siempre encontraba ocasión de recordar que sus orígenes no desmerecían su virtud, de la misma manera que su baja estatura no equivalía, sin más, a la ausencia de nobleza. A su juicio, los Robespierre estaban hechos de las pequeñas humillaciones de otros que, como él, habían sido obligados a vivir bajo la égida de la deshonra.

Por más que los ejemplos elegidos por Rosanvallon hagan referencia a la similitud política, lo cierto es que el amor por la igualdad alcanzó otras muchas facetas del imaginario social, desde la aprobación de una nueva ley de pesos y medidas hasta la redistribución administrativa del territorio de Francia. Después de la Constitución de 1791, la Convención intentó también incidir en la educación, de modo que la República pudiera equilibrar los desajustes naturales. Lo mismo podría decirse respecto del nuevo calendario adoptado el 21 de septiembre de 1793, día del año II de la Libertad y la Igualdad; del uso generalizado de las armas de fuego, que habían acortado la distancia que separaba a nobles y plebeyos, o de la misma guillotina, que los igualaba a todos ante el cadalso. Tampoco la independencia consistía propiamente en una característica individual, sino en una prerrogativa social. Así al menos lo habían entendido al otro lado del Atlántico, donde la independencia se equiparaba tanto a la ausencia de subordinación como al ejercicio activo de la democracia. «Cualquier cosa que pueda contribuir a establecer alguna forma de dependencia de un hombre sobre otro debe ser proscrita en la República; el trabajo debe ser honrado, la infancia acogida y educada, la vejez respetada y alimentada, la enfermedad curada y aliviada», escribía el abogado de Toulouse y miembro de la Convención, Bertrand Barère de Vieuzac.^[239] El conjunto de las llamadas revoluciones atlánticas no puede comprenderse sin esa ecuación que equipara el derecho de ciudadanía a la liberación del vasallaje.

Desde una perspectiva general, la independencia frente a los monopolios y la creencia en un libre mercado también inspiró una nueva ciudadanía definida en términos de consumo. Rousseau, que no vivió la Revolución, dejó escrito en sus *Confesiones* que su propia reforma había comenzado por la

indumentaria: «Dejé a un lado el oropel y las medias blancas; adopté una peluca sencilla, dejé a un lado la espada y vendí mi reloj».[240] La distinción entre nobles y plebeyos tendía a difuminarse en el contexto de un nuevo orden social caracterizado por la aparición de nuevas élites económicas. El incremento de las tasas de lectura no podría comprenderse sin esa afición relacionada con la compra de libros, en cuyas páginas se encontraban algunos de los textos más emblemáticos de la filosofía, pero también novelas, normalmente autobiográficas o epistolares. Son esos mismos libros los que devorará Napoleón, que dejó dicho en sus memorias: «He vivido como un oso, siempre solo en mi pequeña habitación rodeado de libros, mis únicos amigos». Como otros muchos adolescentes de la época, el joven Napoleón albergaba en su corazón la esperanza de ser un autor afamado. Así que comenzó a redactar breves tratados de historia y filosofía, un pequeño texto sobre Córcega y una novela gótica.[241]

Finalmente, la ciudadanía es tal vez la expresión más lograda de esta confluencia entre la igualdad social y la igualdad política. A través de su designación como miembro de una comunidad de iguales, el ciudadano se siente al mismo tiempo sujeto de derechos y responsable de acciones de naturaleza participativa. A juicio de Sénac de Meilhan, la convocatoria de los Estados Generales fue la espita que propició un nuevo orden de jerarquía. El deseo de ser elegido diputado se instauró en todos los espíritus. Los propios cortesanos se apresuraron para darse cita en las asambleas. Los puestos más brillantes de la Corte no parecían suficiente comparados con la Diputación. Los más grandes cortesanos, «la mayoría sin inteligencia, sin talento, sin instrucción, [...] abandonaron la Corte para intrigar en las provincias y obtener los sufragios».[242] Dicho de otra manera, fue la ambición de los cortesanos la que en primera instancia operó contra los intereses del rey, incluso de la aristocracia, que no fue capaz de ver que su poder e influencia quedaban reducidos en el consejo, dentro de los Estados. Quizá no haya mejor muestra de esta ilusión de igualdad que las asambleas y festivales revolucionarios. Algunos de ellos pasarán a la historia por la profusión de gestos y símbolos que hoy se han perdido para siempre. En el festival del 10 de agosto de 1793, por ejemplo, convocado para celebrar el derrocamiento de la monarquía, se bebió la leche que brotaba de una estatua de la libertad. La República abría así un espacio en el que los seres humanos, sin distinción, podían encontrarse y, en palabras del propio Sieyès, «confundirse los unos

con los otros, golpearse en los hombros y estar juntos». [243]

2. INDIGNACIÓN

Antes de convertirse en sentimiento, la promesa igualitaria se percibió más bien en términos de urgencia y desagrado. Al contrario que en la Antigüedad clásica, cuando muchos acontecimientos parecían ser el resultado de fuerzas intangibles o de distribuciones meramente azarosas, la Ilustración culminó un proceso de domesticación del azar en el que incluso la tragedia natural debía explicarse sin apelar a fuerzas sobrenaturales. El terremoto de Lisboa de 1755, por ejemplo, no podía atribuirse a la ira de Dios, sino a la correlación de causas segundas.[244] Por el mismo principio, la desigualdad legal ya no podía defenderse en función de la distinta provisión natural y pasó a ser resultado de la arbitrariedad de las leyes y de las limitaciones de los modelos de gobierno. Uno de los efectos más inesperados del surgimiento de la probabilidad fue que las mismas fuerzas intelectuales que hicieron posible el nacimiento de las grandes compañías aseguradoras, o que permitieron el desarrollo de la estadística, también sirvieron para hacer aborrecible la fortuna, percibida cada vez más en términos de injusticia, ligada al juego y a la depravación. El monarca, lejos de serlo por derecho divino, no representaba más que la culminación de una sinrazón convertida en costumbre. La desigualdad, en vez de combatirse con tranquilidad de ánimo y serenidad de espíritu, como habían pregonado los estoicos y los neoplatónicos, producía sobre todo descontento.

Los historiadores han reconocido que esta insatisfacción comenzó a ser visible en la segunda mitad del siglo XVIII. El escritor Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais lo denunció en *Las bodas de Fígaro* de 1784, en la que más tarde se basará Mozart para el libreto de su famosa ópera:

¡Y tú te crees un genio porque eres un gran señor! Nobleza, rango, posición [...] ¿Qué has hecho para merecer todo eso? ¡Tan solo nacer! ¡Nada más! Sin lo que te ha dado tu nacimiento no serías más que un hombre ordinario.[245]

Los ecos de la afrenta injustamente satisfecha o de la suerte injustamente distribuida afloran en los textos relacionados con el ordenamiento político,

apoyándose una vez más en la literatura clásica. El escritor romano Plutarco de Queronea ya había incluido la discusión de sus terribles efectos en sus tratados morales: «¿No había sido acaso la fortuna la que mantuvo a Arístides en la pobreza cuando podría haberse convertido en dueño de grandes riquezas?», se preguntaba. El sabio romano, sin embargo, no oponía la fortuna a la justicia, sino a la educación, a la discreción y a la inteligencia. [246] Sin alcanzar las posiciones del estoicismo extremo, Plutarco estaba convencido de que la paz interior podía amainar los vientos del exterior. Y puesto que la tranquilidad del espíritu no dependía de los avatares de la fortuna, sino del ejercicio de la virtud, incluso los más desfavorecidos por la suerte podían aprender a cultivar una vida feliz. Una opinión que también compartió con Séneca, quien en su *Tratado sobre la Providencia* consideraba que el cúmulo de las adversidades, lejos de trastornar el ánimo del varón fuerte, era más bien provechoso para quien lo padece. [247]

Aun inspirados para muchas cosas en los saberes clásicos, las actitudes políticas que culminaron en la Revolución no tenían grandes deudas con el estoicismo antiguo. Más bien al contrario, la desigualdad se combatía, antes que nada, por medio de la indignación. Sería equivocado sugerir, sin embargo, que la fortuna real de unos se contraponía sin más a la idea de justicia de otros. El mundo no se dividía, como sugería Victor Hugo, entre los que tenían esperanza y los que tenían miedo. Por el contrario, las relaciones emocionales atravesaban géneros y clases. La indignación, y también la envidia o la avaricia, la ambición o la emulación, no pertenecían en exclusividad a una u otra clase social, si es que además la categoría misma de clase social fuera necesaria o incluso posible. De acuerdo con Balzac, por ejemplo, «muchos aristócratas se hicieron republicanos por despecho, tan solo para descubrir muchos inferiores entre sus iguales». [248] En una de las novelas más interesantes de *La comedia humana*, el narrador explica que la igualdad moderna ha desarrollado el orgullo, el amor propio y la vanidad, de modo que

los necios quieren pasar por ingeniosos, los ingeniosos quieren ser hombres de talento, los hombres de talento quieren ser tratados como hombres de genio, y, en cuanto a los hombres de genio, que son más razonables, se conforman con no ser más que semidioses. [249]

En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles había explicado que la indignación era el término medio entre la envidia y un cierto tipo de malignidad, definida como la alegría que producía la desgracia ajena. Mientras quien se indigna se aflige por los que prosperan inmerecidamente, el envidioso se entristece por la felicidad de todos, y el malicioso se queda tan corto en afligirse que hasta se alegra de los males de los otros.[250] Le sucede a este último lo mismo que a las «personas serviles, bajas y sin ambición, [que] no son propensas a indignarse, porque no hay nada de lo que se crean merecedoras».[251] En su tratado sobre la *Retórica*, Aristóteles había opuesto la indignación, no a la envidia, como en la *Ética*, sino a la compasión. Estas dos últimas pasiones se equiparaban al dolor o la tristeza que producía enfrentarse a las desgracias o a los honores inmerecidos.[252] Puesto que la indignación dependía de la falta de correlación entre la fortuna de otros y sus merecimientos, no cabe sorprenderse de que Aristóteles la llamara *nemesean*, la forma verbal de *nemesis* que también da nombre a la diosa de la justicia retributiva.

Desde el punto de vista persuasivo, la indignación siempre estuvo ligada a la exageración, a la amplificación y a la vehemencia. En su *De lo sublime*, Pseudo-Longino la definía como «una fuerza invencible que eleva el alma de cualquiera que la escuche». En la Antigüedad clásica recibió el nombre de *deinosis*, definida como una «amplificación emocional con intención de causar horror o desaprobación».[253] De acuerdo con Aristóteles, se trataba de un recurso retórico común a toda forma de razonamiento, pero especialmente pertinente en los casos de oratoria forense, en los que se empleaba con intención de amplificar o exagerar el sentido de responsabilidad penal.[254] Como en el caso de la pasión a la que Aristóteles denominó *nemesean*, también la *deinosis* estaba relacionada con el merecimiento, pues se trataba de un recurso retórico que podía utilizarse para probar que los honores no eran resultado de la suerte.[255] En el mundo latino, mientras la *nemesis* se tradujo por *invidia*, la *deinosis* se vertió como *indignatio*. Quintiliano la definió como la capacidad de «hacer aparecer como escandaloso lo que normalmente se considera tolerable», mientras que Cicerón la consideró una de las tres figuras en las que debía apoyarse el final de un discurso, junto con la *enumeratio* (o recapitulación) y la *conquestio* (o conclusión).[256]

En comparación con el papel en cierta medida secundario y esquivo que tuvo en la Grecia clásica, la indignación alcanzó dimensiones epidémicas en

la Francia revolucionaria. La profusión de exclamaciones en los discursos leídos en la Asamblea Nacional, en la Convención o en las distintas asociaciones políticas, confirma la impresión expresada por innumerables testigos de los acontecimientos. El discurso político apelaba en todo momento a la sensibilidad, incluso en aquellas ocasiones en las que parecía tener un carácter más elevado, próximo a los tratados de filosofía. Tanto los partidarios de la República como las facciones realistas o liberales se sirvieron de la indignación como parte de una política discursiva y de una retórica gestual ligada a una cólera calculada o a una impaciencia legítima. Formaba parte de los recursos necesarios para reconducir la opinión pública de modo que lo extraordinario no pudiera normalizarse ni lo injusto convertirse en regla. Al fusionar los elementos retóricos y morales, la indignación pasaba a ser una forma de exaltación performativa que contenía en su propia expresividad la naturaleza misma de la denuncia. El indignado, o la indignada, se dirigían a la tribuna como una representación de la diosa Némesis, con una espada en la mano y una rueda en la otra, dispuestos a hacer cuadrar las cuentas de los haberes y los merecimientos.

¡Ciudadanas! [proclamó Théroigne de Méricourt en 1792], ¡Armémonos! ¡Tenemos derecho por la naturaleza y por la ley! ¡Mostremos a los hombres que no somos inferiores ni en virtudes ni en coraje, mostremos a Europa que las francesas conocen sus derechos y están a la altura del siglo ilustrado![\[257\]](#)

Lejos de constituir la prerrogativa de un solo grupo, los elementos emocionales de la retórica podían ser invocados por cualquiera, con independencia de su adscripción política. La naturaleza sentimental de los acontecimientos no era prerrogativa de unos frente a otros, sino la condición común sobre la que tener desacuerdos. La indignación del abate Sieyès en relación con la falta de protagonismo político del Tercer Estado no evita ni las diferencias entre los miembros de este estamento ni la indagación de los otros dos frente a las aspiraciones del primero. Los denominados girondinos, por ejemplo, se mostraron indignados después de las purgas que la Convención Nacional realizó entre sus correligionarios. Del mismo modo, las denominadas «ciudadanas», con Claire Lacombe a la cabeza, se sentían indignadas por lo que consideraban un «sinnúmero de monstruos de sexo masculino», y protestaron con vehemencia ante lo que percibían como la

parsimonia de la autoridad para crear tribunales extraordinarios. En algunos casos, como el de Olympe de Gouges, las palabras que dirige a Robespierre no dejan lugar a dudas sobre la naturaleza de su desprecio: «Vuestro aliento ensucia el aire puro que ahora inhalamos, vuestros párpados temblorosos dejan al descubierto la vileza de vuestra alma y cada uno de vuestros cabellos es criminal».[258]

En su *Tratado sobre las pasiones*, de 1807, Théodore Vernier, un abogado del Franco Condado, describió la indignación como una suerte de dolor aparente ante la vista de la prosperidad de los malvados, de aquellos cuya opulencia parecía un insulto a la virtud.[259] Se trataba, a su juicio, de una pasión involuntaria que se manifestaba más por movimientos exteriores que por el uso de la palabra. No solo afectaba a la naturaleza del discurso, sino también a la gestualidad del cuerpo. El juicio moral que provoca el enrojecimiento del rostro o la agitación de las manos establece una regla sobre la que juzgar la relación entre la fortuna y el merecimiento. Después de todo, se trata de un juicio en el que no interviene la voluntad. De ahí que, «cuanto más virtuoso es un hombre [escribía Vernier], más vivamente se verá afectado por la prosperidad de los malvados, sobre todo cuando vea al lado de ellos al verdadero mérito olvidado, desdeñado y a menudo ultrajado».[260] Desnuda de todo resto de envidia o de amor propio, la indignación pasó a ser un sentimiento noble, elevado, que emanaba del amor a la justicia. Eso mismo debió de pensar el propio Vernier cuando leyó ante la Asamblea Nacional un panfleto político que, bajo el título de «El grito de la verdad», intentaba desenmascarar a los prevaricadores y a los hipócritas que habían obtenido riquezas u honores sirviéndose del crimen. Su panfleto se unía a otros muchos similares publicados durante los años convulsos de la Revolución. Los títulos no dejan lugar a dudas sobre la naturaleza de su contenido: «El grito de la razón», «El grito de la verdad», «El grito de la desesperación», «El grito de la nación», «El grito de indignación y de dolencias de veintitrés millones de franceses», por ejemplo.[261]

Al definir la indignación como una «cólera racional», Joseph de Maistre señala dos elementos en principio contradictorios.[262] La pasión, involuntaria y racional, natural y moral, combinaba en un solo gesto la denuncia de la injusticia y el reconocimiento de la virtud que no podía permanecer incólume ante la hipocresía y la impostura. Como máxima expresión de la pureza moral, equiparable al pudor, a la compasión o al

enamoramamiento repentino del que hablaremos más tarde, los revolucionarios encontraron al menos dos grandes motivos de indignación: la ambición y la hipocresía. Curándose en salud, Chateaubriand había reconocido en sus *Memorias de ultratumba* que esas eran justo las dos pasiones que le eran enteramente desconocidas. Para la mayor parte de los revolucionarios de 1789, sin embargo, el clima de podredumbre moral que había dominado los destinos de los franceses durante el Antiguo Régimen se levantaba sobre ese océano sentimental. Si bien cada una podía ser censurada por separado, era la mezcla de ambas la que producía verdadero dolor, no solo a consecuencia de la desproporción entre los honores y los méritos, sino ante la divergencia, todavía mayor, entre los hechos y las apariencias.

En una vena genuinamente rousseauiana, los indignados buscaban penetrar en el corazón de los poderosos, desenmascarar sus verdaderos sentimientos y denunciar su falsa moral. «Penetremos por un momento en la cabeza de un privilegiado, entremos en sus sentimientos», escribe Sieyès. «Veremos entonces que el privilegiado se considera miembro de un orden independiente, nos daremos cuenta de que cree formar parte de una nación dentro de la nación, que quiere trazar una frontera precisa entre *los suyos* y *los otros*».[263] A sus ojos, esos otros no son más que «el pueblo», el pueblo que tanto en sus palabras como en su corazón concibe como un conjunto de gente sin valor, como una clase de hombres que hubiera nacido expresamente para la servidumbre.[264] Anteponiendo en todo momento su interés particular al bien común, el privilegiado se abandona a un sentimiento de distinción que se infla y se acumula en las campiñas alejadas, en los viejos castillos, en esos lugares en los que reina la orgullosa ociosidad. Los privilegiados consideran que no nacieron para ser confundidos, para estar a un lado, para reunirse o encontrarse con nadie. Puesto que ya nacieron con honores, pueden renunciar a todo aquello que, en otras condiciones, los empujaría a alcanzarlos o merecerlos. En cuanto al dinero, deben sentir tanta necesidad de él, escribe Sieyès, que están tan dispuestos a librarse a las inspiraciones de esta pasión ardiente como los otros, salvo que, al contrario que ellos, saben que no perderán el honor ni la consideración en el intento. Lejos de la industria, sin embargo, se sirven de la intriga y de la mendicidad: «Cuando la avaricia se propone un fin deja de ser un vicio, convirtiéndose en el medio de ejercitar una virtud; entonces sus privaciones extremas son continuas ofrendas, y adopta, en fin, la grandeza de la intención oculta bajo

mezquindades».[265] Amparados en el engaño y en la compasión que despierta en los corazones más puros, los privilegiados insisten en aumentar el sentimiento de lástima, en «excitar la compasión y poner la mano». Si eynès se burla de la confluencia de dos palabras que se presentan juntas con frecuencia: «pobre» y «privilegiado», o en sus versiones compuestas: este «pobre privilegiado», la «pobre clase privilegiada». En los libros, en las cátedras universitarias, en los discursos académicos, en las conversaciones no se oye más que hablar de los pobres privilegiados, de la pobre clase privilegiada. Si eynès se pregunta, indignado, «¿si no debería colocarse un nuevo cepillo en las iglesias para esta nueva clase social!».[266]

3. CORRUPCIÓN Y USURPACIÓN

Pocos meses después de la ejecución de Luis Capeto, Robespierre consideró que había llegado el momento de desarrollar los principios que debían guiar la Revolución. En un discurso leído ante la Convención Nacional el 17 pluvioso, año II (5 de febrero de 1794), explicaba cómo encadenar las bajas pasiones para someterlas al imperio de la razón. Puesto que todas las distinciones deben nacer de la igualdad, razonaba, la única ambición tolerable debería ser el deseo de alcanzar la gloria, pero no por azar o por cooptación, sino por merecimiento. El Incorruptible, como se le conocía, estaba convencido de que era posible construir un Gobierno en el que cada individuo disfrutara con orgullo de la prosperidad, en el que las artes decoraran la libertad y el comercio fuera la fuente de la riqueza pública y no solo de la opulencia monstruosa de algunas pocas familias. Pese a su delicado estado de salud, el discurso está redactado con vehemencia, con abundantes llamadas a la generosidad y la filantropía. Consciente de que se trataba de una de las intervenciones más importantes de su vida, Robespierre se había ausentado de la Convención el día anterior con intención de prepararlo. Educado en el Liceo Louis-le-Grand, el joven abogado no era ni mucho menos el único de sus correligionarios que sentía debilidad por la cultura clásica. La mayoría de los miembros de la Asamblea Nacional habían sido educados en las mismas fuentes y, en la medida de lo posible, intentaron emularlas. A decir de Stendhal, el entonces general de brigada Napoleón ya

había desarrollado la manía de imitar las maneras e incluso el lenguaje de los grandes hombres de la Antigüedad.[267] En el caso de François-Noël Babeuf, un joven oficial de origen campesino que pasará a la historia como uno de los precursores del comunismo, la admiración llegó hasta el punto de que tomó para sí el sobrenombre de Gracchus.

En el caso que nos ocupa, Robespierre siguió para su intervención el modelo del «Segundo discurso» que Cicerón pronunció contra Lucio Sergio Catilina en el año 63 antes de nuestra era. En aquella ocasión, el senador romano no pretendía combatir al conspirador exiliado, sino a sus seguidores, a los enemigos que vivían ocultos en Roma. Se refería específicamente a los ricos y avaros, a los ambiciosos, a los inmoderados, a los inquietos, así como a los desvergonzados e impúdicos. Dirigiéndose al Senado, explicaba Cicerón que la lucha contra la conspiración no podía consistir en el destierro de un solo hombre, sino en una batalla moral entre dos bandos o facciones antitéticas. Sin dejar lugar a dudas sobre la posición que cada cual ocupaba en esa disyuntiva, aseguraba que de su parte peleaba «el honor, de aquella el descaro; de esta la honestidad, de aquella el vicio; de esta la lealtad, de aquella el fraude; de esta la piedad, de aquella el crimen».[268] Cicerón decía hablar en nombre de la firmeza frente a la locura, de la honradez frente a la ignominia, de la moderación frente al libertinaje. Haciendo valer el rumor de que Catilina había comenzado a reunir un ejército dispuesto a incendiar la ciudad, debía convencer al Senado de la necesidad de desenmascarar a los conspiradores. Sus palabras terminaron con el arresto de un número importante de ciudadanos que, acusados de traición, más tarde fueron ejecutados.[269]

En el discurso de 1794, como en los casi doscientos que había leído en 1793, Robespierre se siente defensor de la República frente a la conspiración. Hasta tal punto está convencido de la similitud entre los acontecimientos narrados por Cicerón y los que a él le ha tocado vivir, que daría la impresión de que siente que la historia se repite, quizá como tragedia. Como el cónsul romano, entiende que ni el exilio de los traidores ni la muerte del rey son suficientes para acabar con la tiranía. En ambos casos, las palabras pretenden dejar al descubierto los cimientos morales de la traición. Convencido de que la conspiración tiene causas profundas, la guerra contra la conjura se libra en las bases de la República. Alrededor de categorías falsamente binarias, Robespierre también se muestra partidario de «sustituir el egoísmo por la

moral, el honor por la generosidad, las costumbres por los principios, la etiqueta por los deberes, la tiranía del vicio por el imperio de la razón». Para que Francia pueda convertirse en el modelo de las naciones, en el azote de los opresores y en la consolación de los oprimidos, entiende que hay que comenzar por consolidar sus fundamentos morales y sus virtudes cívicas. Ante la pregunta de cuál será el principio fundamental del gobierno democrático, se responde sin dudar: «¡La virtud!». Una respuesta que hubiera encantado a Cicerón.

Los revolucionarios de 1789 no fueron los primeros en señalar que las formas de gobierno no dependían de las condiciones económicas de producción, como más tarde sostendría Marx, sino de los principios emocionales del alma. Más allá de la influencia romana, el gran precursor de esta idea había sido Montesquieu, un noble nacido, por cierto, en uno de los castillos más hermosos de Francia. Su libro *Del espíritu de las leyes*, publicado en 1748 y prohibido durante el Antiguo Régimen, tuvo una enorme repercusión en el mundo ilustrado, incluyendo las colonias americanas y la Rusia de Catalina II. Aunque normalmente se le recuerda por la teoría de la separación de poderes, o de la influencia del clima en las costumbres sociales, su descripción de las formas de gobierno encajaba muy bien con los proyectos políticos del cambio de siglo. Los revolucionarios de 1789 encontraron especialmente relevante la correlación que estableció en su obra entre las formas de gobierno y los sentimientos morales. Quizá fuera cuestionables que los sistemas despóticos se apoyaran en el miedo o que la monarquía se fundamentara en el honor, pero no había duda alguna de que la democracia debía asentarse en una virtud de naturaleza emocional. Era esta cualidad moral, y no el abuso de la fuerza o el honor de un rey, la que servía de freno a la corrupción. Contra todo pronóstico, la clave de la República no se encontraba en un saber o en un conjunto de conocimientos, sino en un modesto sentimiento, aunque el más noble de todos ellos: el amor.^[270] «El amor en la democracia es amor a la democracia, y este es amor a la igualdad», escribió Montesquieu. «Como la esencia de la democracia es la igualdad, se sigue que el amor a la patria comprende de manera necesaria el amor por la igualdad», proclamó Robespierre.^[271]

No había nada extraño en que el ideal revolucionario consistiera en satisfacer los votos de la naturaleza, en llevar a buen término los destinos de la humanidad, en «cumplir las promesas de la filosofía».^[272] La

autoproclamada «República de la virtud» se apoyaba en alcanzar una esperanza que no podía ser traicionada. Solo al dar plena satisfacción a las virtudes cívicas Francia podría presentarse ante el mundo como el primer pueblo en apelar a la igualdad democrática y a la plenitud de derechos. Bien fuera a través de la oratoria de Cicerón o del estudio de Montesquieu, el joven revolucionario, que entonces tenía treinta y seis años, planteaba una disyuntiva moral entre la salud del Estado y la corrupción de sus miembros. Puesto que la virtud democrática consistía en el amor por la igualdad, la corrupción debía provenir o bien de aquellos grupos menos inclinados a renunciar a sus privilegios, o bien de los falsarios disfrazados de «buenos patriotas». Mientras los primeros querían apropiarse del tesoro público, movidos por la codicia, los sentimientos de los segundos se habían enfangado a causa de su ambición.[\[273\]](#) Aunque en el seno mismo de la corrupción se encontraban asesinos e intrigantes, traidores y libelistas, los crímenes de la aristocracia se resumían en dos: la ambición y la hipocresía. Guiados por sus intereses, el hipócrita miente y el corrupto roba. Ambos parecen leales sin serlo, de modo que, anteponiendo sus intereses privados a los derechos públicos, pretenden prostituir la República y convertir la libertad en poco más que una bacante. «Antes, los bienes de los particulares constituían el tesoro público, pero, en cuanto la virtud se pierde, el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares», escribía Montesquieu.[\[274\]](#)

Ante la pregunta de por qué había tantos indigentes en Francia, respondía Robespierre, dirigiéndose a una invisible clase privilegiada, «porque acumuláis toda la riqueza en vuestras codiciosas manos», e insistía:

¿Por qué este padre, esta madre y estos niños están expuestos a todos los rigores del clima, sin tener siquiera un techo que los cobije, padeciendo todos los horrores del hambre? Porque residís en mansiones suntuosas, rodeándoos de todo lo que puede prestar servicio a vuestra indolencia y ocupar vuestra molicie».[\[275\]](#)

Puesto que «el lujo de unos pocos devoraba en un solo día el sustento de un millar de hombres», había que combatir a todos aquellos que no se corrompen por necesidad, sino por avaricia.[\[276\]](#) Tampoco la decrepitud del cuerpo político dependía de las acciones de un solo hombre o de un conjunto de ellos. Pues «¡qué importa que Bruto haya matado al tirano! La tiranía todavía vive en los corazones», proclamaba Robespierre. La conclusión del

discurso era clara: por una parte, la Convención debía conducir al pueblo por el amor a la igualdad, como expresión máxima de la virtud republicana; por otra, debía establecer un régimen de vigilancia hacia los cuerpos representativos, de modo que se pudiera identificar y castigar a los corruptos. Al tratarse de una enfermedad emocional, Robespierre defiende el terror como terapia capaz de producir una conmoción en el cuerpo político que restaurará la virtud republicana. De nuevo se hace eco de la conjuración de Catilina y de cómo las ejecuciones ordenadas por Cicerón fueron criticadas por «el ambicioso Julio César». «Castigar a los opresores de la humanidad», escribía, «es un acto de clemencia, mientras que perdonarlos es un acto de barbarie». Reafirmado en el doble principio de «conducir al pueblo por la razón y a los enemigos del pueblo por el terror», Robespierre se sintió con fuerzas para acabar primero con los llamados brissotistas y posteriormente con los moderados, encabezados por Danton.[277] Los historiadores han calculado que, entre 1792 y 1794, hubo cerca de cuarenta mil muertes, entre asesinatos y ejecuciones públicas, incluida la del propio Robespierre, guillotinado el 28 de julio de 1794.[278]

La disputa sobre la corrupción política no acabó, sin embargo, con la caída de Robespierre. Tampoco era una acusación exclusiva de la Convención. En 1790, el filósofo irlandés Edmund Burke ya había señalado que Francia «no solamente había sacrificado su virtud a sus intereses, sino que había prostituido su virtud». En un lenguaje que mezclaba crítica y misoginia, el filósofo consideraba que la Revolución había abandonado una moral austera y masculina a cambio de todas las corrupciones que habían acompañado, desde siempre, la enfermedad del poder y la riqueza.[279] Habían sido justamente los errores de la Convención, y su obsesión con la igualdad, los que hicieron imposible una forma de gobierno duradera. La República, como la criatura del *Frankenstein* de Mary Shelley, había nacido con las marcas de la degeneración. El niño, decía Burke, había venido al mundo con los signos de la muerte.[280]

Aun cuando la mayor parte de los escritos contrarrevolucionarios aceptaron, en términos generales, la posición de Edmund Burke —incluyendo a la propia Shelley, que representó a su famosa criatura leyendo con avidez *Los sufrimientos del joven Werther*—, añadieron otras dos características importantes. En primer lugar, consideraron que la corrupción no solo había afectado a la República democrática, sino también al despotismo que la había

precedido. Como en el caso de la indignación, las acusaciones de corrupción no pertenecían a una sola de las partes contendientes. El escritor Mallet du Pan, por ejemplo, señalaba que los orígenes de la Revolución eran inseparables de la descomposición del poder real. Lejos de atribuir los hechos de 1789 a la herencia de la Ilustración, como hará el abate Barruel en su *Memoria para servir a la historia del Jacobinismo*, Mallet du Pan entendía que la enfermedad revolucionaria había resultado de la putrefacción de la monarquía de Luis XVI. En este sentido, la lucha contra las consecuencias indeseadas de la República no podía restaurar los viejos errores del absolutismo, sino promover una nueva educación moral.

Por otra parte, parecía posible convertir la conmoción del terror en un acontecimiento catártico. Esa fue justamente la lectura que Joseph de Maistre realizó en sus *Consideraciones sobre Francia*, de 1797. La denuncia de la corrupción del régimen democrático no debía dejar de reconocer sus elementos de grandiosidad. Pues solo a través de la identificación de esos elementos podía llegar a comprenderse su desarrollo como revulsivo moral: «La efusión horrible de sangre humana ocasionada por esta enorme conmoción es un castigo, pero también un medio terrible que puede dar lugar a interesantes reflexiones».[281] Del mismo parecer se mostraron los intelectuales de la reacción termodiariana conocidos como «los ideólogos». Al amparo de la sección de Ciencias Humanas y Políticas del Instituto de Francia, Cabanis, Destutt de Tracy y muchos otros partidarios de la filosofía de Condorcet consideraron que la lucha contra la corrupción debía comenzar por repensar las relaciones entre lo físico y lo moral, por un lado, y entre lo pasional y lo político, por otro. Al hilo de estos planteamientos, el Instituto convocó un premio para el mejor ensayo que respondiera a la pregunta: «¿Cuáles son los medios de sostener la moral en un pueblo?». El máximo galardón fue concedido a Jean-Baptiste Say, hijo de un comerciante lionés, nacido en 1767 y educado en los principios de la economía política. Su ensayo, publicado finalmente en 1798, impulsaba un sistema de gobierno basado en la educación de las pasiones. La ambición, el afán de lucro o la venganza no podían reprimirse mediante el uso de la fuerza, sino solo controlarse mediante la enseñanza.[282]

Mientras que la Revolución se planteó como oposición frente a la corrupción del Antiguo Régimen, la Restauración encontró razones para describir el Imperio en términos de usurpación. A partir de 1815 abundan, en

efecto, las biografías políticas y literarias caracterizadas por la ambición de aquellos que se sirvieron del engaño para obtener ventajas y honores que superaban sus merecimientos. Junto con las confesiones y las memorias, aparecieron las biografías que podríamos denominar «denigratorias». Uno de los casos más famosos fue el de Fouché, duque de Otranto, cuya biografía fue novelada por Stephan Zweig a partir de la obra monumental que Louis Madelin escribió sobre este oscuro personaje. Chateaubriand lo describe como un ser abyecto, que habla con desprecio y distancia del sufrimiento ajeno, y que se siente por encima de las pasiones del mundo. El fenómeno no era nuevo. En su *Tratado sobre las pasiones*, madame d'Arconville ya había mencionado el sentimiento de usurpación como una gran afrenta. La mera idea de recibir honores y riquezas sin merecerlos constituía una aberración que el nuevo orden político debía reparar.[283] La segunda parte del «Discurso sobre la desigualdad» de Rousseau comenzaba con una declaración aún más terrible: «El primer [hombre] al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerlo fue el verdadero fundador de la sociedad civil», o, como explica más adelante, «hizo de una hábil usurpación un derecho irrevocable».[284]

En el contexto de las historias de la Revolución no faltaron las plumas dispuestas a encontrar indignante el comportamiento mezquino e interesado de algunos de sus protagonistas. A partir de 1804, sin embargo, el mundo entero parecía haber encontrado la expresión máxima de la usurpación en ese joven de treinta y cinco años que poco antes de proclamarse a sí mismo emperador se había vuelto hacia su hermano José para decirle: «¡Si papá pudiera vernos ahora!». [285] El joven Napoleón, que había encontrado sosiego en la lectura obsesiva durante su adolescencia, que había llegado a general a la edad de veintiséis años, consideraba que su gloria militar solo podía compararse a la de Carlomagno. No en vano, la túnica que le cubría estaba estampada con las abejas doradas de los reyes merovingios. Así lo retrató el pintor Ingres, a la manera de las efigies del mundo medieval. Chateaubriand lo describe como un falsario que solo se hizo francés cuando Francia le regaló un imperio, como un demócrata de conveniencia que siempre quiso ser un aristócrata y que se describía a sí mismo, en sus memorias, con tintes de enajenado. Allí donde Napoleón refiere cómo su madre, sorprendida en los dolores del parto, lo había dejado caer en una

alfombra rameada que representaba a los héroes de la *Ilíada*, Chateaubriand opina que igual podría haberlo dejado caer sobre una cuna de rastrojos.[286] Después de todo, la fama del famoso general provenía de su participación en el Terror y de la forma en la que había utilizado a sus semejantes como medio para sus propios fines. Especial indignación le merecía la campaña de Jaffa, en donde no solo la plaza fue saqueada, sino que se llegó el extremo de formar una pirámide espantosa de muertos y moribundos previamente asesinados. A Napoleón, de quien dice el escritor que «estaba resentido con cualquiera que hubiese sido más favorecido por la fortuna que él», le movía un falso sentimiento de igualdad que olvidó tan pronto como puso un pie en una carroza.[287] La obstinación con la que se había revelado, incluso en carne propia, contra la desigualdad se transformó en una nueva orientación política. El cambio fue tan radical que se podía apreciar incluso en la modificación de su fisonomía. De modo que todo cuanto era en él huesudo, amarillento o enfermizo, se redondeó, emblanqueció y embelleció de repente. «Sus rasgos, que eran casi todos angulosos y afilados, adquirieron redondez [...] También sus pequeñas manos sufrieron una metamorfosis; entonces eran delgadas, largas y oscuras».[288] Recuerda Chateaubriand, no sin ironía, que en 1791 el propio Napoleón, quien se presentó a un premio literario con un pequeño ensayo sobre la felicidad, había escrito: «La ambición, como el resto de las pasiones desordenadas, consiste en un delirio violento. Es como un fuego alimentado por un viento inmisericorde que solo se extingue después de haber consumido todo a su paso».[289]

4. LA OTRA IGUALDAD

Nacida en 1762, Anne-Josèphe Terwagne (o Théroigne) tuvo una infancia terrible, una madurez difícil y un final aún más dramático. Huérfana de madre, los primeros años de su vida estuvieron marcados por la necesidad y la violencia. Subyugada por su madrastra, que poco más o menos la trataba como a una esclava, escapó de la casa paterna para enfrentarse a una vida errante que la condujo a distintas ocupaciones y oficios. Al parecer, encontró primero trabajo en las tareas del campo, ordeñando vacas. Más tarde fue dama de compañía y acabó, al igual que tantas otras jóvenes en su situación,

ejerciendo la prostitución en París. Cuando estalló la Revolución en 1789, con sífilis y veintisiete años, no dudó un solo momento en unirse a los ejércitos populares. Estaba convencida de que las proclamas de cambio debían tener un efecto en la situación de las mujeres, a quienes históricamente se les había arrebatado los derechos de ciudadanía. Desde un punto de vista político, su posición estuvo más cerca de los planteamientos moderados de Olympe de Gouges, que con el radicalismo de Claire Lacombe, aunque las circunstancias de su vida tengan un mayor parecido con la de esta actriz de provincias ampliamente involucrada en los levantamientos populares.

Esquirol la describió en su tratado sobre las enfermedades mentales de 1838 como una cortesana célebre, de talla mediana, cabello castaño, ojos grandes y azules.^[290] El médico la representa como una activista política, involucrada en las luchas revolucionarias, decidida a entregarse a los líderes de la revolución. Según él, había sido bajo la dirección de Anne-Josèphe que las prostitutas francesas habían hecho estragos en la moral de las tropas contrarrevolucionarias de Flandes, repartiendo dinero entre los soldados, quién sabe si también favores. En 1789, cuando ya poseía un grado militar, lideró el grupo de varios miles de mujeres que sitiaron Versalles. Arrestada en 1791 por las tropas austríacas, fue conducida a Viena, donde el emperador Leopoldo no solo se interesó por su situación, sino que, al parecer, también «se entretuvo con ella». De regreso a París, no dudó en arengar a las masas desde las Tullerías ni caer en las redes del radicalismo. Vestida con el gorro frigio, con un sable en una mano y una pica en la otra, se la vio en todas partes durante 1792. Y aun cuando el propio Esquirol reconoce que no está probado que tomara parte en las masacres de septiembre, sí da por cierto que arrancó la cabeza de un sablazo a un desgraciado que se dirigía al tribunal de la prisión de la Abadía. «Se asegura que se trataba de uno de sus antiguos amantes», nos dice.^[291] Al examinar este mismo caso, la historiadora Laure Murat ha mostrado que Esquirol no solo plagió la descripción que de la vida de Théroigne había publicado Alphonse de Beauchamps en 1816, sino que también alteró el contenido de muchos de los párrafos. Allí, donde la biografía de 1816 dice que Anne-Josèphe se «asoció» a los grandes líderes de la Revolución, Esquirol escribe que «se entregó»; donde indica que «desempeñó un papel notable durante los primeros años de la Revolución», Esquirol sustituye «notable» por «deplorable», entre otros ejemplos.^[292]

Murat sostiene, con razón, que la modificación en el relato de la vida de Anne-Josèphe tiene una clara intención denigratoria. Dibujada con todos los tópicos de la misoginia, Esquirol la representa como una mujer insaciable que dirige un ejército de prostitutas, que se ofrece tanto a monarcas como a líderes revolucionarios y que, llegado el caso, es capaz de decapitar de un sablazo, y sin pestañear, a algunos de sus antiguos amantes.

A decir del médico, la revolucionaria perdió la razón en tiempos del Directorio, una vez que se cerraron las sociedades populares. O incluso antes, si tuviéramos que juzgar por «los signos de una cabeza extraviada» que ya se encontraban en la carta que, al parecer, le envió a Saint-Just el 28 de julio de 1794.^[293] Después de su ingreso definitivo en 1807, permanecerá en el asilo de mujeres de la Salpêtrière hasta el final de sus días. El médico explica que desde el mismo momento de su llegada comenzó a amenazar a todo el mundo. No hablaba más que de libertad, de comités revolucionarios y de cosas por el estilo. Acusaba a todo el mundo de ser o partidario de la monarquía o revolucionario moderado. Cuando en 1808 recibió la visita del propio Sieyès, Anne-Josèphe, que le reconoció al instante, le acusó de haberla abandonado, de haber renunciado a sus ideas revolucionarias, de haberse convertido en un moderado que debería ser conducido ante los tribunales revolucionarios para que se hiciera justicia. En 1810 entró en un estado de demencia, obsesionada con sus ideas sobre la revolución. Desde ese momento se negó a vestirse y a asearse, se paseaba con los pies descalzos por su celda, siempre inundada de agua en la que mezclaba sus excrementos. Nunca hubo manera de conseguir que se vistiera, ni siquiera durante las heladas del invierno. Hablaba sola, diciendo a menudo «no lo sé», «lo he olvidado», intercalando palabras como «libertad», «comité» o «revolución». Murió el 9 de junio de 1817.

Al contrario que algunos de los protagonistas de este libro, que se creían lo que no eran, en la historia de Théroigne casi nada ocurrió como pensamos. Lamartine la describe como una mujer a la que el amor ultrajado había arrojado al París de la revolución como los torbellinos arrastran los objetos. La Bella Liejense, como al parecer se la conocía, creía poder rehabilitar su honor de mujer mancillada golpeando a la nobleza. Por sus venas fluía sed de venganza, así como el deseo de restablecer el nombre de su familia, ensombrecido por un pasado del que ella misma se sentía avergonzada. El poeta la muestra como una mujer que había recibido la educación propia de

las clases altas y cuya belleza había atraído, a la edad de diecisiete años, a un noble de la frontera del Rin. Amada, seducida, abandonada, había huido de la casa paterna buscando refugio en Inglaterra. A su regreso a Francia consiguió, a través de Mirabeau, entrar en contacto con Sieyès, con Danton, con Brissot, con Camille Desmoulins y otros revolucionarios. «La juventud, el amor y la venganza», escribe Lamartine, «el contacto con el hogar de la Revolución le hicieron perder la cabeza».[294] Embriagada por las pasiones, las ideas y los placeres, corrió de los brazos de los líderes de la Revolución a los de otros ricos voluptuosos que pagaban buen dinero por sus caricias. Cortesana de la opulencia, se convirtió en la gran prostituta del pueblo. A partir de 1789 consagró su belleza a servir de enseña a la multitud. Vestida como una amazona, con una tela de color sangre, empuñando un sable y llevando dos pistolas en la cintura, Lamartine narra la ferocidad y la determinación de sus muchas hazañas. Desde la toma de la Bastilla hasta las masacres de 1792, no hay un solo levantamiento armado en el que no aparezca su nombre.

Como Esquirol, Lamartine no solo considera que Théroigne dio muerte con sus manos al noble causante de su desgracia, sino que reproduce las palabras con las que responde al joven que le ha suplicado perdón.

¿Mi perdón?, le dijo. ¿Y qué precio podríais pagarme? ¿Mi inocencia arrebatada, mi honor perdido, el de mi familia ensombrecido, mi padre y mis hermanas perseguidas por el sarcasmo, [...] mi exilio en la infame casta de las cortesanas, [...] mi memoria aborrecida entre los hombres? [...] ¿Eso es lo que queréis compensar?[295]

Aunque coincide con Esquirol en atribuirle el asesinato de este viejo amante, el escritor añade un elemento esencial, silenciado en la historia clínica. Por más que el pasado de esta joven revolucionaria estuviera compuesto de fragmentos inciertos, todas las fuentes concuerdan en señalar que su fervor revolucionario decreció con la caída de los girondinos, hasta el punto de caer en desgracia y ser observada con sospecha por los sectores más radicales del jacobinismo. El 31 de mayo de 1794, en plena lucha entre facciones revolucionarias rivales, fue asaltada mientras caminaba por las Tullerías. La desnudaron y la azotaron en público durante dos horas, hasta que la escena fue detenida por el propio Marat. «Este suplicio», escribió Lamartine, «le perturbó la razón».[296] De acuerdo con Michelet, no la azotaron además

como a un criminal, sino como se azota a los niños: «Sus súplicas, sus gritos, sus aullidos de desesperación no hicieron más que aumentar las risas de esa turba cínica y cruel. Liberada al fin, continuó con sus lamentos, herida de muerte en su dignidad y en su coraje».[297]

La historia de Théroigne de Méricourt, como se la conoce hoy en día, forma parte de la recuperación de la memoria de las llamadas «mujeres de la Revolución». Uno de los primeros autores en reconocer su influencia fue Laitullier, quien les dedicó en 1840 dos volúmenes que se iniciaban, justamente, con la historia de Théroigne. A la obra de Michelet se sumó en 1898 la pluma de Alphonse Aulard, que comenzó a extender la idea de un grupo de mujeres de enorme crueldad, como fue el caso de las denominadas «tricoteuses», así llamadas porque hacían punto en las ejecuciones públicas. [298] Dos años más tarde, Léopold Lacour también dedicó un libro a las que, a su juicio, fueron las tres grandes figuras femeninas de la Revolución: la mencionada Théroigne, Olympe de Gouges y Rose Lacombe.[299] La imagen claramente romántica que permeaba los retratos que de estas mujeres hicieron Michelet o Lamartine adquirió a finales del siglo XIX tintes psicoanalíticos que fueron sustituidos por estudios feministas en los últimos años.[300] El énfasis ha pasado de las mujeres revolucionarias a las actitudes generales hacia la mujer, incluyendo a la reina María Antonieta o a Charlotte Corday, pero también a la amante de Luis XVI, madame du Barry. En todos los casos, la evidencia histórica señala que la lucha por la emancipación estaba envuelta en un menosprecio hacia la mujer. Las burlas hacia la reina, o el tratamiento que los jacobinos dieron a la duquesa du Barry, por otra parte una hija de costurera comprometida con los valores de la Ilustración, muestran claramente esa desproporción entre lo que se promete y lo que se concede. La Declaración de los derechos de la mujer, que Olympe de Gouges entregó a la imprenta en 1791, expresa bien esa pulsión por alcanzar una igualdad de derechos en un mundo gobernado por distintas formas de tiranía. «La igualdad: auténtica roca de Sísifo que el legislador hace rodar incansablemente por la pendiente», escribió sabiamente Albert Soboul.[301] Como otras muchas ciudadanas, Olympe de Gouges, que tampoco se llamaba así, lo sabía por experiencia. Hija ilegítima de Jean-Jacques Lefranc de Pompignan, su padre putativo, un carnicero de la pequeña localidad de Montauban, no había acudido ni al bautismo. Obligada a contraer nupcias a

los diecisiete años con un comerciante de la región treinta años mayor que ella, cuando enviudó al año siguiente de su boda juró no volver a casarse jamás. A la muerte de su esposo, dijo haber enterrado para siempre «el amor y la confianza». Guillotinada en 1793, las circunstancias de su muerte, como las de la «puta austríaca» —nombre que los revolucionarios más radicales daban a la reina— y las de la duquesa de Barry —cuyas últimas palabras al verdugo Sanson fueron «un momentito, señor verdugo, un momentito»—, señalan bien esa desproporción indignante entre los haberes y los merecimientos.

La historiografía feminista ha descrito muy bien la violencia ejercida contra la mujer, sin perder la ocasión de dar cuenta de la violencia que las mujeres también ejercieron contra ellas mismas. En su intento, en cierto modo enternecedor, de liberar a la mujer de toda mancha que pudiera comprometer su naturaleza, Jules Michelet silenciaba la circunstancia de que había sido justamente un grupo de *tricoteuses* el que había golpeado y humillado a Théroigne en las Tullerías. Preocupado con liberar a las mujeres de las acciones que él mismo considera incompatibles con la feminidad, también silencia que fue la propia Théroigne quien decidió el procedimiento de ajusticiar a la joven conocida como la Belle Bouquetière durante las masacres de septiembre. El delito de esta bella joven había sido herir a un guardia de la República como consecuencia de un arrebato de celos. Lamartine nos dice que

la ataron desnuda a un poste, con las piernas separadas, los pies clavados al suelo. Así comenzaron a quemarle el cuerpo con antorchas de paja. Después le cortaron los senos a golpes de sable. Una vez al rojo el hierro de las picas, se las fueron clavando en sus carnes. Y cuando por fin la empalaron, sus gritos se oyeron en la orilla opuesta del Sena.

De acuerdo con el escritor, «más de cincuenta mujeres prestaron sus manos para el suplicio y sobrepasaron a los hombres en ferocidad».[302]

4

LA ECONOMÍA MORAL DE LA AMBICIÓN

El escritor francés que conocemos como Stendhal se contentaba con modestísimos deseos. Frente al afán de riqueza y de poder visible, por ejemplo, en *El conde de Montecristo* de Dumas; frente a la encarnación del arribismo y la ambición desmedida que representa el personaje de Rastignac en *La comedia humana* de Balzac, frente a los deseos inmoderados de riqueza, de poder o de gloria de los residentes del hospital de alienados de Charenton, de la Salpêtrière o de Bicêtre, Stendhal reconocía que «las espinacas y [la lectura de las *Memorias* de] Saint-Simon habían sido sus únicos placeres perdurables».[303] En esto, al menos, el autor de *Rojo y negro* se alejaba del universo pasional de Julien Sorel. Al contrario que el protagonista de su novela, para quien la vida solo podía comprenderse desde la trágica relación entre lo que uno es y lo que cree merecer, Stendhal estaba convencido de que la ambición era una pasión que debía evitarse en uno mismo y combatirse en los otros. Disfrazada con distintos nombres, oculta bajo otras tantas máscaras, ligada casi siempre al vicio o al pecado, el deseo inmoderado de honor o de riqueza vivió un pequeño momento de esplendor en el siglo XVIII para convertirse en el gran peligro social de comienzos del siguiente. De acuerdo con Chateaubriand, había sido justamente la ambición la que, en tiempos de la Revolución, había permitido a muchos de sus compatriotas «pasar de la mediocridad a la importancia, de la importancia a la necesidad, y de la necesidad al ridículo».[304] Entre 1750, fecha en la que Benjamin Franklin daba gracias a Dios por haberle librado de ella, y la publicación en 1842 de la primera edición del *Diccionario de profesiones* de Édouard Charton, la ambición pareció adquirir tintes epidémicos. Discutida en decenas de tratados de moral, en novelas e historias clínicas, a su intervención se atribuyeron los más terribles acontecimientos políticos, pasados y presentes.[305]

Para el médico Étienne Tourtelle, de la Facultad de Medicina de Estrasburgo, por ejemplo, la ambición constituía el principal resorte del mundo moral, de la misma manera que el amor era el motor del mundo físico. [306] Las diferencias entre ambas emociones no dejaban lugar a dudas sobre el lugar que cada una de ellas debía ocupar en la geografía emocional del cuerpo. Mientras el amor era natural y expansivo, la ambición, artificial y prescindible, parecía alimentarse de su propia materia, de modo que quienes se encontraban sometidos a su influencia nunca podían hallar plena satisfacción en la realización de sus deseos. Sin comprender que allí «donde comienza la ambición termina la inocencia», como había escrito Balzac, el ambicioso quería ir siempre más allá del placer que disfruta sin poder satisfacer jamás su sed inagotable. [307] La comparación entre ambas pasiones provenía de madame d'Arconville, quien, bajo el seudónimo de Diderot, publicó en 1770 un tratado que dedicó a la ambición y al amor a partes iguales. En opinión de esta pionera de las letras ilustradas, «escribir la historia de la ambición equivalía a hacer la historia de los crímenes del mundo». [308] A pesar de todo, era fácil convencerse de que el amor representaba para las cualidades físicas de nuestro ser lo que la ambición para nuestras cualidades morales. [309] A las dos se debían las mayores hazañas y las más grandes tragedias.

A partir de 1815, la ambición perdió la mayor parte de sus significados positivos y comenzó a describirse como la más terrible y lenitiva de todas las pasiones. Sus efectos debían combatirse sin descanso y arrinconarse sin tregua. El amor y la ambición se encontraban en la misma relación que lo blanco y lo negro, lo rural y lo urbano, la filantropía y el egoísmo. Balzac las personificó en las páginas de su gran éxito literario de 1834: *Eugénie Grandet*. En el espacio emocional de las piedras corroídas, de las maderas podridas, de las plantas trepadoras, de las ramas retorcidas y de otras imágenes con las que el novelista expresaba la herencia material que la Revolución había dejado en el paisaje de Francia, buscó dos modelos literarios sobre los que ejemplificar su parentesco. El joven de la capital y la joven de provincias compartían sentimientos pasajeros, pero, mientras el amor de ella vivía y moría de su propio dolor, el corazón ambicioso de él se secaba bajo la influencia del interés. Allí donde el amor de la joven se alimentaba de sentimientos naturales, el alma de Charles se corrompía por pasiones imaginarias: «Le dominaba la idea de reaparecer en París aureolado

con el resplandor de una inmensa fortuna y de alcanzar una posición aún más alta que aquella desde la que había caído». [310] La relación entre Julien Sorel y madame de Rênal en la famosa novela de Stendhal obedecía a los mismos principios. Mientras que el corazón del hijo del tonelero rezumaba orgullo, su enamorada no sentía más que un amor culpable que se adhería a su cuerpo como la hiedra a la pared.

El desprecio que la literatura de ficción manifestó por la ambición venía a ser la expresión literaria de su descrédito después de 1789, en parte como reacción al enaltecimiento del egoísmo defendido durante la Ilustración y a lo que se percibió, sobre todo a raíz de los acontecimientos del Terror y del Imperio, como la conclusión de sus efectos. La historia de la ambición es un relato de matices. Los historiadores de la economía han reconocido su influencia en la formación del capitalismo, del mismo modo que los historiadores políticos creyeron percibir su influencia en el contexto de la Revolución inglesa o de la colonización española de las Américas. [311] No había nada extraño en que el sociólogo Max Weber abriera su influyente obra sobre las condiciones morales del capitalismo citando la autobiografía de Benjamin Franklin, uno de los grandes divulgadores de las teorías de Alexander Pope sobre la relación entre el interés privado y la virtud pública. [312] Pues aun cuando Franklin, como hemos señalado, se sentía a salvo de los efectos de la ambición, sí era partidario, como el poeta inglés al que sirvió de vehículo de transmisión, de ejercitar el amor propio, de modo que el cuidado que pudiéramos poner en nuestro bienestar liberara a otros de hacerse cargo de nuestra beneficencia. La dificultad consistió siempre en resolver la ecuación entre las razones y los intereses, entre las virtudes públicas y los vicios privados. Sometidos a las fuerzas contrarias del egoísmo y la filantropía, los ilustrados encontraron razones sobradas para apoyar o denigrar la ambición dependiendo de los casos y de las condiciones. Y así, al mismo tiempo que defendieron los vicios privados como parte de la lógica económica de la prosperidad, encontraron argumentos para discutir la ambición en sus principios y efectos. [313] Eso sí, mientras que durante la Ilustración se habían sucedido los intentos de conjugar el egoísmo con la virtud o la ambición con la ciudadanía, la Europa de la Restauración promulgó un nuevo código ético por el que todo aquel que se presentara a sí mismo y ante los demás con aspiraciones morales debía optar por la contención en sus acciones y la medida en sus deseos y propósitos. La fuerza

de los acontecimientos sugería que la relación entre la gloria personal y el beneficio de la nación debía moderarse a causa de sus posibles consecuencias políticas.

1. LA SALUD

Como otros muchos de sus contemporáneos educados en la Restauración, deseosos de enterrar los restos de la Revolución y del Imperio, el médico Jean-Baptiste-Félix Descuret publicó en París, en 1841, un inmenso tratado relacionado con el universo de las pasiones. Redactado a partir de la consulta de una enorme variedad de casos médicos e historias clínicas, esta «gramática de las pasiones humanas» pretendía servir de gran repositorio sobre la influencia de las pasiones en la aparición y el desarrollo de diversos estados patológicos. Siguiendo las directrices de Esquirol y de otros tantos expertos, este médico moralista intentaba explicar, a través de cientos de observaciones médicas y de registros clínicos, las principales características de las pasiones humanas, así como los desarreglos a los que esas mismas pasiones podían dar lugar. Su topografía emocional incluía, por supuesto, las emociones descritas por los grandes compendios de la Antigüedad, como la avaricia, la ira o el orgullo, pero se adentraba también en algunas consecuencias de la relajación moral, como la gula, la pereza o el libertinaje. Su prosa obsesiva y su deseo de exhaustividad le condujeron al estudio de un conjunto innumerable de pasiones, entre las que se incluían el amor y la nostalgia, la ambición y el coleccionismo.

Ni para Descuret ni para otros tratadistas que escribieron durante la primera mitad del siglo XIX la ambición fue una emoción más entre otras. Puesto que las pasiones se definían como afecciones del alma que desequilibraban el estado armónico del cuerpo —ya fuera por la presencia del placer o del dolor—, predominaba la idea de que todas ellas no eran más que una modificación del amor propio, de la misma manera que durante la Edad Media los padres de la Iglesia habían considerado que todos los pecados provenían de la soberbia.[\[314\]](#) A la manera de la encarnación del demonio arrojado a las tinieblas, el ciudadano que caía bajo su hechizo no solo ponía en peligro su existencia, sino que amenazaba el orden público y el bienestar

social. La ambición, la avaricia, la envidia, es decir, aquellas pasiones que no podían existir más que en un estado social, eran también las más funestas, escribía el joven médico Amouroux.[\[315\]](#)

Como madame de Staël, también Descuret distinguía la «ambición», un crimen social que requería una regulación al mismo tiempo médica, política y moral, de la «emulación», una virtud imitativa que garantizaba el avance de las ciencias y la gloria de las artes.[\[316\]](#) Solo gracias a esta última pasión los niños imitan a sus padres y los discípulos a sus maestros. Sin su concurso no existiría la civilización ni habría lugar para el progreso.[\[317\]](#) Eso sí, mientras la emulación partía de la esperanza legítima de distinguirse entre iguales, la ambición se presentaba como el deseo de alcanzar reconocimiento o riqueza, incluso sirviéndose del engaño o la usurpación. La inopinada necesidad de envidiar y desear la posición de los diferentes en clase o en nacimiento era una pasión compuesta de orgullo, obstinación y loca esperanza que se encontraba en la raíz de la mayor parte de los males que habían afligido la nación francesa desde el final del Antiguo Régimen. La posición de los tratadistas coincidía en esto con el juicio realizado por otras grandes plumas de la Restauración. En su estudio *Sobre la influencia de las pasiones*, por ejemplo, madame de Staël había descrito la ambición como una fuerza impulsiva que, al limitar la voluntad de los hombres, constituía el verdadero obstáculo de la felicidad de las naciones.[\[318\]](#) «Los autores, los testimonios, los contemporáneos de la Revolución de Francia», se preguntaba la baronesa, «¿podrían encontrar en el fondo de sus corazones mayores motivos para alejarse de las pasiones políticas?». [\[319\]](#) Para el médico Alibert, se trataba de un deseo violento y continuo de elevarse por encima de los otros, incluso de las ruinas de los otros, una sed inmoderada de gloria, de dominación, de grandeza y de honores, tanto como de riquezas. La denigración llegó al extremo de que, después de la epidemia de cólera que se desencadenó en París en 1832, muchos médicos la compararon con la ambición, y hubo incluso quien llegó a considerar la epidemia como una más de sus terribles consecuencias.[\[320\]](#)

El juicio que los médicos y los tratadistas morales hicieron de la ambición durante la Restauración borbónica se apoyaba en la lectura que los defensores del orden monárquico habían hecho de la Revolución a partir de 1815. El anhelo de elevarse por encima de la propia posición social ya se había considerado «innoble», al menos por parte de los estamentos privilegiados de

las monarquías absolutas.[321] En cualquiera de sus formas clásicas, ya fuera identificada con el deseo de riqueza (o avaricia), de gloria (o *philotimia*), o de reconocimiento (o *philodoxia*), la ambición parecía conducirlos a la ruina, a la locura o a la deshonra. Durante el siglo XVII, y en parte durante la Ilustración, muchos moralistas ya recomendaban combatirla sin tregua y atacarla sin descanso. Ligada a la enfermedad, comparada muchas veces con la peste o con el cáncer, resultado de un desequilibrio humoral, la ambición perdió en parte sus connotaciones religiosas y adquirió una nueva dimensión política. Para el abate Barruel, por ejemplo, la conspiración revolucionaria se había apoyado sobre la publicación de la *Enciclopedia*, sobre la expulsión de los jesuitas, sobre la aniquilación de los cuerpos religiosos, sobre la proliferación de libros anticlericales, sobre los expolios y la violencia perpetrada y justificada en nombre de la tolerancia, pero también sobre «los honores de la academia, sobre la facilidad para satisfacer las pasiones relacionadas con el orgullo y la vanidad». En el capítulo XV de su *Compendio de las memorias para servir a la historia del jacobinismo*, el abate protestaba contra todos aquellos que aspiraban a grandes distinciones no en función de sus riquezas o sus títulos, sino de su inteligencia (*esprit*) y su talento (*génie*).

[322] Su punto de vista coincidía en esto con el de otros muchos autores de la Restauración, para quienes los males de la Revolución y del Imperio fueron ocasionados por «el deseo de ascender y el hambre de sobresalir».[323] Para Chateaubriand, por ejemplo, era la experiencia diaria la que debía obligarnos a reconocer que el amor que los franceses sentían por el «rey proletario», que es como se refería a Napoleón, tenía su origen en un corazón militarmente inclinado hacia el poder y democráticamente enamorado de la nivelación.

[324] Para Tocqueville, para Joseph de Maistre, para Edmund Burke, ni la Revolución ni el Imperio podían comprenderse sin esa manía de la elevación. Nada hubiera ocurrido sin esos ambiciosos que, como escribía Balzac, «tienen sed de un solo tipo de agua que se consigue en cierta fuente, y en general es agua estancada; para tomársela, venderían a sus mujeres y a sus hijos, venderían sus almas al diablo».[325]

Uno de los primeros historiadores de la Revolución, François Emmanuel Toulangeon, aunque consideraba que las causas de aquellos acontecimientos se ocultaban en las capas más profundas de la historia, e incluso se burlaba de quienes querían explicar los acontecimientos de 1789 como resultado de

pasiones y acciones personales, describió el comportamiento de muchos de sus principales protagonistas precisamente en estos términos.[\[326\]](#) Detrás de los discursos de Sieyès o Robespierre, de las obras de Marat o de las acciones de Lafayette no había otra cosa que ambición. Para Antoine Barnave, el 14 de julio no fue solo el triunfo del Tercer Estado, sino la obra de jóvenes patriotas dotados de talento, de calidades superiores, así como de una extraordinaria «ambición de libertad».

El libro de Descuret incidía en dos aspectos muy representados en la literatura médica, filosófica o moral del último cuarto del siglo XVIII y las primeras décadas del siguiente. En primer lugar, daba por sentada la influencia recíproca entre la constitución física y el carácter moral. En segundo lugar, el estudio de esa relación permitía esclarecer el sostén ideológico sobre el que edificar la educación pública de las pasiones. Impregnado de valores religiosos y de posicionamientos políticos, Descuret había decidido publicar un gran manual que pudiera servir de complemento a cualquier otro tratado relacionado con el arte de curar. El texto combinaba hechos y argumentos, de modo que para cada categoría se sucedían los ejemplos. En todos ellos, el ambicioso no solo parecía víctima de sus ilusiones o el victimario de otros cuya desgracia había labrado su irrefrenable obstinación, sino que su deceso se mostraba como la prueba más palmaria del destino que esperaba a quienes sucumbían a las ínfulas del lujo, a la llamada de la gloria o a las ansias de riqueza. La lista de los muertos a consecuencia de este mal incluía a Absalón, al hijo de David, a Alejandro el Grande, a Espartaco, a Catilina, a César y a Bruto, todos asesinados o ejecutados. En el recuento que Descuret hace de los setenta y seis miembros que dirigieron la Convención Nacional, observa que dieciocho fueron guillotinado, tres se suicidaron, ocho fueron deportados, seis encarcelados, veintidós acusados de distintos delitos y cuatro tomados por locos. En total, concluye que, de los setenta y seis miembros de la Asamblea revolucionaria, sesenta y uno habían tenido finales trágicos. Para hacer el asunto todavía más siniestro, uno de ellos, Hérault de Séchelles, había escrito hacia 1788 una *Teoría de la ambición* en la que aseguraba que nunca el número de ambiciosos había sido tan numeroso ni se había mostrado con tanta vehemencia a la escena del mundo.[\[327\]](#) Ejecutado en 1794, había sido uno de los redactores de la Declaración de derechos, así como de la Constitución de 1793.

Si la muerte de estos pobres ambiciosos resultaba dramática, sus condiciones de vida no parecían menos tristes. Indiferentes a los cambios estacionales, su sueño era corto y agitado, sus comidas frugales y sus ensoñaciones profundas. El ambicioso amenaza, se humilla, se enorgullece, espera, se desanima, se altera por mil miedos, arruina su vida con inútiles deseos, pierde el tiempo en vanos propósitos, adula de frente y calumnia de espaldas, prostituye su espada, vende su conciencia, se postra ante la bajeza, bebe de la ignominia, se acomoda a todos los caprichos, se gira a todos los vientos, adopta sucesivamente todas las máximas, se desliza por todas las avenidas, toma la virtud por máscara y el crimen por costumbre, ilumina los odios, siembra sospechas, urde tramas y tiende emboscadas.[328] Era esta pasión la que cada año, sin falta, arrastraba de las provincias a París «a un número igual, por no decir creciente, de ambiciosos imberbes que se lanzan con la cabeza alta y el corazón altivo al asalto del gran mundo [para caer poco después] en el abismo de la desgracia, en el fango del periodismo, en las ciénagas del mundo editorial».[329] Al entregarse a esas locas esperanzas, los jóvenes olvidan los obstáculos y los peligros, solo poetizan su existencia a través de la imaginación, para terminar siendo desgraciados al frustrarse sus deseos.[330]

Estas personas se obsesionan con una idea y no la abandonan. Ni su olfato ni su gusto pueden complacerse aun con el vino más exquisito. Su tez es pálida, sus cejas se aproximan, sus ojos salen de las órbitas, su mirada refleja tristeza e inquietud, sus sienes se ahuecan y su cabello encanece. «Los ambiciosos», escribía Balzac, «tienen riñones más fuertes, sangre más rica en hierro, y el corazón más caliente que los demás hombres».[331] Devorados por una actividad ilimitada, se encuentran casi siempre agotados, como quien escalara con dificultad una montaña, escribía Descuret.[332] Lejos de dilatar dulcemente su corazón, la esperanza misma les produce palpitaciones dolorosas y un insomnio cruel. Su pulso es débil, su aliento, ardiente, y sus digestiones, imperfectas. Mientras algunos carecen de los requerimientos fisiológicos necesarios para disfrutar con el alimento, otros tantos, igualmente desdichados, no poseen más que un sentimiento obtuso que los convierte, con relación al sabor, en lo que son los ciegos con relación a la luz. El autor de la *Fisiología del gusto, o Gastronomía trascendental*, un libro anónimo publicado en 1825, los colocaba junto a los distraídos, los parlanchines, los ocupados, es decir: todos aquellos que, al querer atender a dos cosas a un

tiempo, no comen sino para llenarse.[333] Y con todos estos síntomas, se preguntaba Descuret, ¿acaso podemos sorprendernos de ver cómo esta pasión produce tantas inflamaciones agudas o crónicas en los órganos digestivos? ¿O que los cánceres de estómago o de hígado terminen con frecuencia con su vida? Mientras algunos mueren por conmociones apopléjicas, afecciones orgánicas o trastornos del corazón, otros, como Napoleón, son víctimas de una hiperestimulación gástrica.[334] Los que sobreviven tienen una existencia precaria y no ofrecen a los ojos de la piedad más que miembros envejecidos y un rostro desfigurado. La ambición, escribía Alibert, es una demencia que no conoce ni descanso ni tranquilidad. La mayor parte de quienes sucumben a esta funesta pasión mueren consumidos por la pena.[335]

2. MONOMANÍA

En el seno mismo del discurso clínico, las pasiones y la enfermedad mental se reclaman mutuamente. «El ambicioso es como el alienado», escribe Alibert.[336] Razón sobrada para que, durante las primeras décadas del siglo XIX, las casas de locos se llenaran de ambiciosos. En el recuento de los hospitales públicos de París, Descuret observó que, de todos los ingresados en los distintos establecimientos durante 1837, ciento treinta y nueve fueron claramente diagnosticados así. A estos sumó los ciento cincuenta que debían su estado a los avatares y accidentes de la fortuna, y otros mil quinientos setenta y seis casos de etiología compleja en los que la ambición había desempeñado, a su juicio, un importante papel. La misma proporción se daba en otros muchos establecimientos privados, en donde el número de monomaniacos de la ambición y lipemaniacos fue superior al de los hospitales públicos.[337] Desde el punto de vista de su incidencia en la criminalidad, las estadísticas señalaban que, solo en París, en 1838 se juzgaron ciento sesenta y siete casos criminales relacionados con esta pasión. De entre ellos, veintisiete fueron envenenamientos, cuarenta y nueve incendios provocados, once homicidios y ochenta asesinatos. En 1839, las cifras fueron parecidas, alcanzando los ciento trece casos criminales.[338]

Como en otros muchos casos, la llegada de los ambiciosos al asilo mental

venía propiciada por la extraordinaria similitud entre los síntomas de los de dentro y los de fuera: «Semejante a los desgraciados afectados de monomanía, el ambicioso solo parece tener sentidos para el objeto de sus deseos».[339] Después de más de cuarenta años dedicado al estudio de la enfermedad mental, Esquirol está convencido de que las casas de locos contienen las mismas ideas, las mismas pasiones, los mismos errores e infortunios que se encuentran más allá de sus muros. El asilo es un mundo de pasiones acentuadas, capaz de amplificar los sentimientos que se perciben con frecuencia al otro lado de sus puertas. En cuanto reflejo distorsionado del exterior,

la casa de locos tiene sus dioses, sus curas, sus fieles, sus fanáticos, sus emperadores y reyes, sus ministros y cortesanos, sus ricos y generales, sus soldados y su pueblo que obedece. Mientras algunos internos se creen inspirados por Dios y en comunicación con el espíritu celeste, otros piensan que han sido poseídos por el demonio y condenados a los tormentos del infierno.[340]

Algunos de los residentes de Charenton se sienten perseguidos por la ley, otros, como monsieur Nicolas, quieren hacerse arrestar. En ocasiones, los internos han contraído matrimonio con mujeres a las que creían más ricas de lo que eran. En otros muchos casos, su ingreso es consecuencia de «contrariedades domésticas». Jean François Lucas, un fabricante de telas de cuarenta y siete años, se imaginaba que le sería imposible hacer frente a los pagos de su mercancía; un mal que progresó hasta el punto de que se creía perseguido por sus acreedores. Consideraba que se acercaba el fin del mundo y deseaba hasta tal extremo acabar con su vida que no fueron infrecuentes los intentos de suicidio.[341] Monsieur Schuller, de cincuenta y nueve años, natural de Colmar, había salido de su casa en enero de 1819 y desde entonces había caído en un estado general de tristeza y apatía, con presencia de ideas hipocondríacas y violentas. A partir de julio, parecía víctima de un estado de exaltación con delirio ambicioso. Se había creído capaz de abrir la más bella *brasserie* de Europa. Murió el 24 de enero de 1820. En enero de 1819, Michel Cosson, de veinticuatro años, hijo de un viticultor, ingresó en Charenton a consecuencia de los fracasos en los que habían quedado sus esperanzas. Tratado con baños calientes, antiespasmódicos y extracto de beleño, recibió el alta el 18 de diciembre del mismo año.

La relación entre la ambición y la enfermedad mental aparecerá también de

manera preeminente en los grandes tratados de la época. La gran obra de Esquirol, por ejemplo, se abre con la historia de un oficial del ejército que una noche abandonó sus aposentos y comenzó a deambular sin rumbo por las calles de París. Mientras cruzaba la plaza de Luis XV, le extrañó sobremanera la ausencia de la columna Vendôme. Pese a que esta columna tiene casi cuatro metros de diámetro y unos cuarenta y cuatro metros de altura, el militar simplemente no fue capaz de verla. Por el contrario, convencido de que un grupo de rebeldes la había derribado, se hizo fuerte en el puente y permaneció allí, atrincherado, hasta ser detenido por el Ejército Nacional. [342] Aunque el alienista interpretó el error en la percepción como uno de los síntomas predominantes de la locura, los orígenes de la enfermedad le parecieron más intrincados. El hecho de que el funcionario creyera que el país había sido tomado por fuerzas insurgentes parecía constituir un síntoma físico de un error anterior y más profundo. La enfermedad dependía tanto de una falta de correlato entre la realidad y la ficción, como de la ausencia de simetría entre la realidad y sus deseos. Según Esquirol, nuestro oficial «no había sido recibido en París como esperaba o, en otras palabras, no se le había concedido lo que creía merecer». [343]

Otros muchos fragmentos del mismo libro abundan en historias similares. En un caso, un joven artista, un admirador de Jean-Jacques Rousseau que no había ganado un premio del que se sentía valedor, desarrolló un odio extraño hacia la humanidad. Así que empezó a caminar a cuatro patas como un perro, se negó a dormir en cama alguna, rechazó cualquier comida y comenzó a alimentarse de los pequeños frutos que encontraba por el suelo. En otra de las historias, un joven químico, después de una crisis de agotamiento consecuencia de un intenso trabajo que, a su juicio, no había sido suficientemente recompensado, se arrojó por la ventana. La última frase que pronunció antes de morir fue: «Creo que tengo que renunciar a mis expectativas». [344] Al examinar las condiciones inmediatas que permitían explicar estas conductas, Esquirol se refería a todos aquellos que se abandonaban al fuego de una imaginación desbordada y que drenaban su inteligencia, ya fuera por mera curiosidad o por interés mórbido, en teorías, hipótesis o ideas especulativas. Aunque el estudio por sí mismo no conducía a la locura, sí lo hacía el anhelo de distinción: «He visto —escribía— muchos estudiantes que, guiados por el deseo de emular o superar a sus compañeros, han caído tanto en la masturbación como en la locura». [345] Las mismas

conclusiones se aplicaban a muchos escritores, músicos, artistas, militares y funcionarios públicos que, desengañados en sus esperanzas y equivocados en sus aspiraciones, «están convencidos de que se les deben los más altos honores, de modo que todo el mundo debe aceptar que habitan una región superior en la que vivirán eternamente admirados».[346]

Puesto que las causas desencadenantes de la locura remitían a consideraciones civilizatorias, no debía extrañar el aumento del número de ingresos. Mientras que en 1786 se contaban poco más de mil alienados en París, en 1813 se alcanzó los dos mil y se duplicó de nuevo hacia 1836. Las ideas de libertad y de reforma, las mismas que habían hecho que muchas personas perdieran la cabeza en Francia —en el sentido de volverse locas y también en el de ser guillotinas—, habían provocado que los internos se sirvieran como modelo de las diferentes tragedias que habían agitado su patria.[347] A juicio de Georget, un discípulo de Esquirol, este incremento debía ser similar en todas aquellas naciones libres en las que los hombres de todos los rangos y condiciones hubieran sido expuestos a grandes descubrimientos.[348] El razonamiento implicaba que, aun cuando la locura podía depender de causas naturales, las más importantes tenían un origen moral. Entre ellas Georget incluía los desvelos, el exceso de estudio, la imaginación exaltada o pervertida por lecturas o por espectáculos; también el deseo vivo, pero insatisfecho, de la unión de los sexos, el amor propio herido, el orgullo humillado, la cólera, el terror, el fanatismo religioso, el amor contrariado, los reveses de fortuna, el paso súbito a la miseria, los celos, las contrariedades y las penas domésticas, la vergüenza, los remordimientos o el pudor ultrajado.[349] Su número se incrementaba entre los militares, entre los administradores, entre la gente de letras, entre los artesanos de medios de subsistencia insuficientes y mal asegurados, entre todos aquellos que se ven obligados a perder el honor para sobrevivir o soportar los males y horrores de la miseria.[350] Mientras que para el doctor Gall la lista de monomaníacos incluía al vanidoso, al religioso, al querellador, al homicida y al enamorado, el doctor Leuret se mostró partidario de una clasificación aún más extraña que recogía a los alucinados, a los que desvarían a consecuencia de antiguas alucinaciones, a los lipemaníacos (con alucinación o sin ella), a los particulares que quieren casarse con princesas, a los civilizadores y regeneradores del mundo, así como a los portadores de títulos y de dignidades imaginarias. Ante esta clasificación, el doctor Blanche se mostró

perplejo:

¡Simples particulares que quieren casarse con princesas! Y ¿por qué no haber introducido una séptima categoría de reyes que quieren desposar pastoras o, para no omitir nada, todos los otros géneros del humilde ciudadano que quiere ser marqués, la modista que quiere ser baronesa y todo lo demás?[351]

La relación entre la ambición y la locura también afectaba a las condiciones intelectuales de ambos grupos. Como los ambiciosos de fuera del asilo, los enfermos de dentro tienen una certeza equivocada: se creen una cosa, pero son otra; se piensan de una manera, pero se engañan. En la mayor parte de los casos, sus delirios guardan relación con experiencias del pasado reciente, de manera que interpretan su papel de acuerdo con modelos de conducta aprendidos. Joseph-Philippe Bourafet, por ejemplo, «se pasea siempre solo, sin hablar con nadie; gesticula, hace la señal de la cruz, imparte bendiciones. Se cree santo, hijo de Dios. Está triste y melancólico. Es de estatura elevada y cráneo bien desarrollado».[352] Monsieur Maurel, ingresado en la casa de Charenton el 6 de julio de 1819 por arresto policial, se cree Mariscal de Francia. Jean Charles Vuelle, que se considera un enviado de Dios, se queja de fuertes dolores de cabeza y de un calor ardiente en el esófago.[353] En muchos casos, las palabras de los internos guardan una estrecha relación con los acontecimientos políticos, de modo que los asilos públicos y privados se poblaron de dobles que, ya fuera en su conducta o en su conciencia, se creían lo que no eran. Algo similar ocurría en el exterior, en donde «el sentimiento de un mal inexplicable fermentaba en los corazones».[354] Durante 1791, por ejemplo, se produjeron en Versalles un número exagerado de suicidios. Y de la misma manera que la visita del Papa había aumentado la monomanía de la superstición, cuando Napoleón pobló Europa de reyes y de reinas, las casas de locos se vieron invadidas por miembros de la realeza.[355] La relación entre los acontecimientos políticos y la enfermedad mental era tan íntima que se podía escribir la historia de Francia, desde la toma de la Bastilla hasta la última aparición del emperador, tomando como ejemplo las historias clínicas de sus alienados.[356]

Los verbos que se utilizan en los registros de las observaciones médicas no dejan lugar a dudas sobre la naturaleza alucinatoria o ilusoria del mal que les aflige —«se imagina», «se figura», «se creía»—, así como de la visión

amplificada que tienen de sí mismos. En ocasiones se añaden adjetivos del tipo «fuertes ideas ambiciosas», «ideas ambiciosas incoherentes». Muchos de ellos también se sienten perseguidos. Leonore Lefebvre, por ejemplo, veía ladrones y asesinos por todas partes. Como otros muchos de sus compañeros de infortunio, tenía miedo a ser asesinada. Cuando Jean Louis Salgez, de profesión gendarme, entró en la casa de locos de Charenton en 1819, ya sufría desde hace años muchas penas y tristezas, al parecer causadas por sus opiniones políticas. En su caso se combinaban las agitaciones violentas con cortos periodos de reposo. A partir de marzo de 1820, esos periodos fueron alargándose. Se le trató con baños calientes, con duchas y con emulsiones de beleño. También Louis Abstanase Danvers se sentía perseguido a causa del amor que profesaba a Bonaparte. Fue ingresado el 18 de noviembre de 1818, diagnosticado de monomanía política y amor excesivo hacia el emperador. Poco antes había ingresado Pierre Bonnemé, un hombre de cuarenta y siete años, antiguo empleado de la escuela de música, que había pasado a ser un maníaco suicida, creyéndose un traidor a Dios, responsable de la mala conducta de su hija. Joseph Heim ingresó en Charenton el 14 de diciembre de 1819, diagnosticado con delirio ambicioso sin agitación. Murió un año más tarde, en 1820.

Aun cuando las mujeres ambicionan cosas diferentes que los hombres, su estado mental se vio aquejado por las mismas pasiones. Más aun, de acuerdo con Esquirol, el exceso de pasiones vivas atacaba sobre todo a las mujeres, en las que el médico reconocía un carácter más erótico. Entre 1802, fecha en la que, por decreto del Ministerio del Interior todas las alienadas fueron trasladadas al hospital de la Salpêtrière, y 1805, su maestro Pinel tuvo oportunidad de tratar a más de mil enfermas. Silenciadas en la mayor parte de los tratados, donde la condición sexual de la mujer se liga a las pasiones denominadas «naturales», sus historias abundan en los archivos. Madame Senleac, de cuarenta y cinco años, ingresada el 24 de febrero de 1819, piensa que por su cama corren sapos enormes. Está convencida de que el diablo quiere acostarse con ella. Madame Boulle se cree la criminal más grande de la tierra.[\[357\]](#) En algunos casos, como el de madame Dorleur, la enfermedad se describe como consecuencia del continuo maltrato físico del marido. Según los médicos que la atienden, madame Dejardin ha enloquecido a consecuencia de un intento de violación.[\[358\]](#) En otras ocasiones, su carácter parece dominado por ideas religiosas, a veces mezcladas con ideas eróticas.

Suzanne Delon, de cincuenta y cuatro años, ingresada en Charenton el 24 de mayo de 1819, piensa que quieren asesinarla, someterla a los mayores tormentos, conducirla a la hoguera y sacarle los ojos. A madame Blanchet se le aparece Dios o cree verlo en todas las personas que se le presentan. Después de la muerte de su marido, madame Henry comenzó a pensar que debía casarse con Luis XVIII y que tanto el hijo como el hermano del rey la pedían en matrimonio. Victoire Cheilus, aquejada en 1806 de una monomanía religiosa, creía ver brujas por todas partes. En 1826, el intendente la describe como una persona muy razonable y laboriosa, «que reside en nuestro establecimiento más como trabajadora que como enferma».[359] María Louise Baudard, que sostenía que ese no era su verdadero nombre y se hacía llamar Madame Inconnue —la señora desconocida—, también tenía miedo a ser envenenada. Tanto que solo comía lo que había recogido o preparado con sus propias manos.[360]

En un estudio reciente sobre la historia de la obsesión, Lennard J. Davis explica que la transición desde la locura moderna a la enfermedad mental contemporánea no era ajena a otras circunstancias de naturaleza política. Siguiendo algunas de las conclusiones alcanzadas con anterioridad por Marcel Gauchet y Gladys Swain, Davis defiende que el hiato que parecía distinguir, en términos absolutos, a los locos de los cuerdos comenzó a desvanecerse con el cambio de siglo.[361] Por un lado, la igualdad de sentimientos defendida en tiempos de la Revolución no excluía a nadie a la hora de sufrir delirios. Puesto que todos somos semejantes, también lo somos para enfermar. Por el otro, cabía la posibilidad de que la condición patológica no afectara del todo al individuo, de modo que no interfiriera en su disposición racional. La historia de la enfermedad mental guarda aquí mucha relación con la historia de la desviación morfológica. Pues de la misma manera que, a partir de las primeras décadas del siglo XIX, las grandes malformaciones anatómicas ocurrían en individuos que ya no se describían como monstruos, las grandes desviaciones de la razón afectaban a seres humanos que no estaban por completo locos. En ambos casos, la enfermedad no comprometía la naturaleza humana de aquellos que la padecían.

En el caso de los trastornos mentales, el delirio parcial comenzó a denominarse «monomaniaco» a partir de 1810. Tanto dentro como fuera del ámbito de la medicina, la palabra se aplicó a todo deseo vivo y duradero, a

toda inclinación pronunciada, a todo defecto exagerado resultado de una idea fija. El novelista Balzac utilizó la palabra para describir al protagonista de *La búsqueda de lo absoluto*, mientras que Charles Nodier la relacionaba con la conducta obsesiva del coleccionista compulsivo.[362] Una vez que el término entró en circulación, la monomanía pasó a ser una de las enfermedades mentales más diagnosticadas en Francia.[363] Esquirol la describió como una afección cerebral crónica, que cursaba sin fiebre, caracterizada por una lesión parcial de la inteligencia, de la sensibilidad o de la voluntad. Aquellos que la sufrían se aferraban a una premisa falsa de la que extraían consecuencias igualmente equivocadas.[364] Dejando a un lado ese delirio parcial, los afectados pensaban, razonaban y actuaban como si estuvieran sanos.[365]

El diagnóstico se había desarrollado al socaire de la medicalización de otras muchas pasiones que, como la nostalgia, la misantropía, el odio hacia la vida, el fanatismo religioso, la erotomanía o la exaltación del amor, pasaron a formar parte del nuevo catálogo de patologías clínicas. En cuanto «monomanía ambiciosa», la ambición pasó a tener un carácter nosológico y un tratamiento clínico.[366] Entre los factores desencadenantes, los expertos incluían todas aquellas circunstancias que afectaban de manera inesperada a la economía natural del organismo: las pasiones violentas, las noticias de una muerte repentina, la pérdida de libertad, las conmociones de una conciencia pusilánime, el temor o el miedo desmedidos, todas las pasiones ardientes obstaculizadas por imposibles, el amor exagerado hacia las bellas artes, los sueños religiosos, la tristeza de la avaricia, los deseos desorganizados de arrogancia y ambición, las enfermedades de la autoestima, de la inteligencia, así como la desgracia de una esperanza insatisfecha.[367] El clima, la estacionalidad, la edad, el sexo o el temperamento podían tener importancia, pero el mal afectaba sobre todo a quienes, como consecuencia de su oficio, se entregaban o se abandonaban al ardor de su imaginación.[368] Entre los monomaniacos había dioses, reyes y reinas, enfermos que poseían reinos, fortunas o minas de diamantes. Se encontraban también personas que habían concebido una pasión loca por seres sobrenaturales. Había otros perseguidos por terrores religiosos o por miedos quiméricos. Algunos creían tener un talento superior, de modo que trabajaban día y noche. Otros albergaban ideas ridículas sobre el estado de sus órganos. Los había incluso que se creían muertos, comidos por gusanos, remplazados por otros individuos. Georget también incluía los casos de los hombres que se creen mujeres y de las

mujeres que se creen hombres.[369] Mientras que en el campo la mayor parte de las locuras tienen como causa las pasiones simples, como el amor, la cólera o las peleas domésticas, en las ciudades la enfermedad resulta del amor propio herido, de la ambición truncada, de los reversos de la fortuna.[370] Como más tarde ocurrirá con la neurastenia, la monomanía tenía todos los trazos de ser una enfermedad dependiente del progreso económico y de las circunstancias políticas. De ahí que entre sus causas reconocidas se encontraran las necesidades reales causadas por la miseria, la falta absoluta de medios necesarios para la vida, el amor contrariado o no correspondido, el miedo, la vanidad, el amor propio herido o la ambición defraudada.[371]

Junto con otras muchas consideraciones de naturaleza clínica, la monomanía interesaba a Esquirol porque permitía confrontar al observador con los más numerosos e importantes temas de reflexión, porque incluía todas las misteriosas anomalías de la sensibilidad y del conocimiento humano, todas las perversiones de nuestros instintos y todas las aberraciones de nuestras pasiones. El éxito pasaba por saber distinguir a los que caían dentro de los muros del asilo de los que quedaban fuera. Se trataba, sin embargo, de una tarea ingente, no solo por la enorme variabilidad de los síntomas clínicos, sino por la similitud de los signos de la enfermedad con los estados pasionales. Por un lado, los mismos rasgos que permitían caracterizar al criminal servían también para describir al alienado; por otro, de la misma manera que el monomaniaco se comportaba racionalmente en todo lo que no dependía del objeto de su delirio, también las personas razonables podían ser víctimas de furias ocasionales o extravíos pasajeros. Salvo en las páginas de las novelas, decía Pinel, «nunca he visto esposos más dignos de ser amados, padres más tiernos, amantes más apasionados y patriotas más puros y magnánimos que en los hospicios de los alienados».[372] No había nada extraño en que una crisis propiciada por un estado pasional alterado compartiera sintomatología con otros desequilibrios. La tez pálida, los rasgos marcados, los ojos abatidos de los melancólicos en poco se distinguían de los de todas aquellas personas aquejadas de una tristeza pasajera. De la boca de los unos tanto como de los otros solo escapan quejas sordas, gemidos y suspiros estremecedores. El hombre que ha llegado hasta el último grado de desesperación y el melancólico comparten síntomas porque sus infortunios son los mismos, ya sean reales o imaginarios.

3. DELIRIO

Como el ambicioso, el monomaniaco de la ambición también delira. Sometidos a una sublime demencia, ambos arrastran la tragedia de sus deseos. Ambos pretenden ser lo que no son. La historiadora de Chicago Jan Goldstein explicó de qué modo la eliminación de las corporaciones del Antiguo Régimen desembocó en la llegada de instituciones económicas que, como el crédito, la deuda nacional o la banca, dependían en buen grado de la imaginación. Puesto que cada cual podía ser más de lo que aparentaba o tener una riqueza ficticia mayor que sus posesiones reales, la situación crediticia marcaba también una nueva forma de contabilidad personal. Tanto lo que se era como lo que se tenía estaba en relación con una posesión imaginaria.[\[373\]](#) De este modo, la nueva conciencia revolucionaria se edificaba sobre los mismos parámetros que habían hecho posible el capitalismo financiero. Puesto que el valor ya no venía determinado por ningún equivalente tangible, sino por oscuras operaciones crediticias, la conciencia podía vivir en una burbuja imaginaria, ajena a las circunstancias reales de su existencia. Aunque el argumento de Goldstein pretende arrojar luz sobre las formas históricas de la subjetividad, estas mismas formas financieras reflejan muy bien la similitud entre las emociones de los monomaniacos y la locura de los ambiciosos. Apoyados en lo que podría denominarse una «conciencia especulativa», la identidad de ambos se encontraba atravesada por la disparidad entre lo que eran y lo que pretendían ser.

Entre 1810, cuando fue acuñada la palabra, y 1854, cuando el médico Falret declaró oficialmente muerto el diagnóstico, la definición de monomanía sufrió modificaciones importantes. La que había sido la enfermedad más diagnosticada, o una de las más diagnosticadas en los asilos franceses, pasó a ser una categoría cuestionada, que hacía referencia a males incluso inexistentes.[\[374\]](#) La historia de la psiquiatría abunda en casos similares de enfermedades elusivas que aparecen y desaparecen dependiendo de las circunstancias o de los nichos culturales. La histeria es, sin duda, el más conocido, pero de ninguna manera el único. Incluso sin entrar a valorar las desviaciones o perversiones sexuales, categorizadas como enfermedades mentales a finales del siglo XIX, la lista incluiría la neurastenia, la

drapetomanía, o el fuguismo. En el caso de la monomanía, hay que tener presente que la entidad que el doctor Falret declaró oficialmente muerta en 1854, después de más de cuarenta años de existencia, a duras penas se parecía a la categoría clínica que había sido definida por los primeros discípulos de Pinel hacia 1810. Tomando como punto de partida los argumentos que se habían esgrimido en el contexto de los debates médico-jurídicos sobre la responsabilidad penal de los alienados, Falret sostenía que no cabía afirmar que los monomaniacos pudieran sufrir una pérdida parcial del juicio, sino que su delirio afectaba a todas sus capacidades intelectuales. La mera idea de una «locura parcial» le parecía contradictoria en los términos e imposible en la práctica. Igual de absurdo sería hablar, argumentaba, de un «suicidio parcial». Desde su punto de vista, lo que los partidarios de la monomanía habían tomado por signos clínicos de la enfermedad no eran más que los síntomas de una locura profunda que se manifestaba a través de una pluralidad de desarreglos sensoriales y cognitivos. La alienación no era una circunstancia episódica de un ser humano, por lo demás sano, sino una afección global de su psiquismo interno.[375]

Por más que las opiniones de Falret estuvieran encaminadas a discutir la categoría clínica que había sido desarrollada por su maestro, su opinión estaba, sin embargo, en las antípodas de la expresada por Esquirol. Para este último, el monomaniaco era un ser múltiple, una suerte de *Homo dúplex*, que había perdido la unidad de su ser.[376] Al poner el acento en el delirio como rasgo distintivo de la enfermedad, Falret perdía de vista que, en sus orígenes, la monomanía había sido considerada una enfermedad pasional caracterizada por la obstinación antes que por la falta de correlación entre la realidad y la experiencia. No era el contenido de la idea fija lo que determinaba el diagnóstico, sino la vehemencia y la obstinación en sostener esa misma idea. Era la cronicidad lo que distinguía, inicialmente, la cólera de la manía y la pasión de la enfermedad.[377] Los delirios de los alienados eran, desde luego, de muy distinta naturaleza. Noël-François Lambert, por ejemplo, comenzó a pintar todas las alucinaciones que le atormentaban, incluyendo monstruos de distinta condición, instrumentos de tortura o al mismo diablo. [378] Los de Alexandre Daniel de Boisdénements habían hecho acto de presencia a los diecinueve años. Ingresado en Charenton en 1807, este joven, nacido en 1769, se creía profeta de Dios, responsable de la salvación del mundo y de la restauración de los reyes. Sus ataques, acompañados de

violencia, continuaron hasta el momento de su muerte en 1816.[\[379\]](#) Por aquel entonces, y desde 1812, había comenzado a creerse una mujer.[\[380\]](#) François-Guillaume Bouvel, por su parte, tenía los gustos más extravagantes. Desde su ingreso en 1808 había mostrado preferencia por comer las cosas más desagradables, buscar en la basura todo lo que pudiera satisfacer esta especie de glotonería. El informe del Registro señala que el interno

se niega a tomar los [ilegible] que se da a sus comensales y su única felicidad es comer sus sobras. No se puede precisar si este enfermo es un alucinado, pero tenemos algunas razones bien fundadas para creer que así es. A menudo se le ve abandonar la lectura de la obra que había comenzado, sin que explique jamás qué obstáculo ha podido encontrar en ella. Solo pronuncia la palabra «maleficio». Tiene la costumbre de escribir todos los días un informe de lo que ha hecho la víspera. Este escrito es el prototipo de la demencia más característica; una composición de palabras sin sentido, de frases sin conexión; utiliza nombres barrocos para nombrar a los individuos de los que habla. [...] Su salud física es excelente, por otra parte.[\[381\]](#)

Todas estas historias clínicas demuestran que si bien los enfermos se caracterizaban, inicialmente, por una idea fija, que abarcaba desde la religión hasta la ciencia o la política, no era solo el contenido de esa idea, sino su vehemencia, lo que permitía clarificar la naturaleza de la enfermedad.[\[382\]](#) Aun cuando Falret tenía argumentos más que sobrados para hacer depender la monomanía de las circunstancias del delirio, que después de todo constituía el signo clínico más espectacular y también el más discutido en los tratados sobre enfermedad mental, tanto la práctica clínica como la propia similitud entre la monomanía y la pasión vehemente hacían imposible una determinación cabal del diagnóstico. Por un lado, los registros de correspondencia del hospital de Bicêtre nos han dejado algunos testimonios de hasta qué punto los médicos intentaron esclarecer la naturaleza alucinatoria de las quejas de sus pacientes. El 13 de enero de 1840, por ejemplo, las autoridades de Bicêtre se dirigen al cura de la parroquia de Saint Merry, en París, para preguntarle si puede considerarse correcta la reclamación que hace uno de sus alienados, de profesión músico, de que la parroquia le adeuda una cantidad como resultado de servicios.[\[383\]](#) No se trata, ni mucho menos, de un caso aislado. El alienado puede creerse Napoleón, pero eso no excluye la veracidad de sus reclamaciones económicas ni desmiente por entero el relato de su vida. Por otro lado, como vimos en el

caso del propio monsieur Nicolas, las condiciones que hacían posible el alta de los internos no dependía del reconocimiento de su locura, como pretendía Foucault, sino del cese de sus síntomas. Puesto que lo que hacía difícil el diagnóstico era, justamente, la similitud entre la enfermedad mental y el desarreglo pasional, también el alta médica dependía del grado de obstinación del paciente antes que de la aplicación de categoría médicas. Después de todo, los mismos delirios que se observaban entre los muros de los asilos también se dejaban sentir en otros muchos aspectos de la realidad cultural del momento. Incluso dejando de lado las descripciones interesadas de todos aquellos que pensaban que mientras que muchos internos de Bicêtre se creían Napoleón, Napoleón mismo se había creído Carlo Magno. También, el escritor Chateaubriand cuenta que su primer amor fue un producto de su imaginación, construido a partir de los cuadros de las vírgenes que colgaban en las iglesias y de los retratos de las grandes damas de los tiempos de Francisco I, de Enrique IV y de Luis XIV.[\[384\]](#) Durante los dos años que el joven bretón disfrutó de este amor imaginario, compartió todos los rasgos de la alienación mental:

De hablar poco, pasé a no hablar nada; de seguir estudiando, a tirar los libros; mi gusto por la soledad se redobló. Tenía todos los síntomas de una pasión violenta; mis ojos se hundían; enflaquecía; ya no dormía; estaba distraído, triste, apasionado, furioso.[\[385\]](#)

Para el médico Tourtelle,

la ambición, que vive en el corazón del hombre, se compone de otras muchas pasiones y produce muchas acciones diferentes, dependiendo de las afecciones con las que el azar la une. El alma de los ambiciosos, como la de los monomaníacos, se fija en los acontecimientos, flota sin cesar entre la esperanza y el miedo hasta el punto de que hace probar al cuerpo los efectos de la pasión dominante.[\[386\]](#)

La medicalización de las pasiones permite comprender que lo que distingue de otros muchos militares al suizo François Dérisset, que pensando que iban a fusilarlo, cayó en un estado de melancolía profunda, no es la naturaleza del delirio, sino la fuerza con la que el enfermo se aferra a sus creencias.[\[387\]](#) Tomemos el caso de la nostalgia. Entre la llegada de Napoleón al poder y 1830 se presentaron treinta tesis doctorales en París y Montpellier relacionadas exclusivamente con esta enfermedad. La «nostomanía», como

también se la denominó, afectaba en especial a aquellos que habían emprendido proyectos de fortuna descabellados, quienes habían encontrado su ambición traicionada fuera de la patria que les vio nacer. Todos ellos tenían un aire triste, melancólico, una mirada estúpida, los ojos aturcidos, una figura desanimada, un disgusto general, una indiferencia por todo. Su pulso era débil, lento, acompañado de fiebre, con sollozos y lágrimas. En muchas ocasiones apenas si podían abandonar el lecho. Quienes se veían aquejados de este mal mantenían todo el tiempo un silencio obstinado, rehusaban bebida y alimentos. En ocasiones les esperaba el adelgazamiento, la depresión y la muerte.[\[388\]](#) Una de las primeras tesis leída en París sobre esta malhadada enfermedad más tarde reconvertida en una pasión romántica fue la presentada por el doctor Guerbois, un antiguo cirujano de primera clase de la armada, que después de siete años en los servicios de salud de los hospitales ambulantes del Rin y de Italia, había tenido numerosas ocasiones de observar un mal del que él mismo había sentido los síntomas. El cirujano afirmaba haber encontrado esta enfermedad con enorme frecuencia entre los militares que acababan de abandonar su hogar. La describe por la necesidad imperiosa de regresar al país, de volver a los lugares que se habitaron en la infancia y de reencontrar la primera morada.[\[389\]](#) Pero entonces, «¿a qué se puede atribuir el deseo de volver a un árbol, un campo, una casa que nos fue querido?», se preguntaba. Separado de lo que se ama, el mundo entero no es más que un vasto desierto de tristeza profunda y dolorosa.

Jan Goldstein explica que la monomanía había surgido en Francia en parte como resultado de los esfuerzos de reconocimiento social de una nueva clase médica. La profesionalización del alienismo y la construcción de una enfermedad del razonamiento fueron, sin duda, de la mano. La monomanía había permitido a los primeros alienistas afianzar su posición profesional y equipararse, en términos de sueldo y de prestigio, al resto de la medicina clínica e incluso a la abogacía. Como en el caso de los mecanismos empleados en la profesionalización de otras ramas de la medicina, la psiquiatría se desligaba de los saberes populares a través del uso de un particular instrumento clínico: el asilo. Y de la misma forma que la cirugía dental había hecho depender su práctica médica del uso del pelícano, los nuevos médicos construían sus redes de influencia social a través de una institución científica renovada. En el contexto de la medicina hospitalaria, los mismos signos clínicos que permitían la identificación de la enfermedad

obraban como evidencia a favor de quien fuera capaz de identificarlos. La monomanía brindaba así la posibilidad de situar a los alienistas en el centro mismo del espacio político y jurídico. Político, por cuanto las enfermedades mentales tenían su origen en las pasiones desatadas por acontecimientos recientes. Y jurídico, en la medida en que el diagnóstico de la enfermedad permitía intervenir en aquellos casos en los que la mala conducta no implicaba una corrección penal. Si la monomanía era, como había escrito Esquirol, la enfermedad que comprendía todas las misteriosas anomalías de la sensibilidad, todos los efectos de la perversión, así como todos los desarreglos pasionales, entonces la dificultad radicaba en clarificar dónde acababa el desarreglo y dónde comenzaba la enfermedad.[390]

El texto de Falret ponía el punto final a un largo debate, en el que se habían sucedido las posiciones a favor y en contra de la existencia de la monomanía, tanto en el ámbito clínico como en el contexto judicial. Para el abogado Collard de Martigny, por ejemplo, al defender que algunas personas acusadas de asesinato no eran en realidad más que «monomaniacos homicidas», los alienistas proporcionaban una coartada médico-jurídica para que criminales de distinto tipo pudieran esquivar la acción de la justicia. Confundidos por la similitud entre los que solo estaban parcialmente cuerdos y los que solo estaban temporalmente locos, los médicos tomaban como casos de alienación muchos crímenes simplemente propiciados por el deseo o el odio, la envidia o los celos.[391] Después de todo, «¿no es acaso la ambición el deseo obsesivo de elevación? ¿No está el envidioso devorado por la negra tristeza que lo domina?», se preguntaba este médico.[392] También Élias Regnault concluyó que la monomanía homicida no tenía existencia propia. El mismo abogado, a quien hacía referencia Nicolas para intentar convencer al doctor Lisle de que era una persona cuerda, defendía que los médicos estaban intentando «monomanizar» las pasiones.[393] Como Falret, también Regnault argumentaba que la mera presencia y obsesión con una idea no podía ser lo característico de la locura, sino el hecho mismo de que esa misma idea fuera delirante. Al mismo tiempo, tampoco la obsesión de la que hacían gala los alienados la poseían ellos en exclusividad.[394] Dicho con otras palabras: si la monomanía fuera una enfermedad, los enfermos estarían sobre todo fuera de los muros del asilo. Como en el caso del protagonista de la novela anónima, *El asilo de Shirley Hall, o las memorias de un monomaniaco*, que describe la historia de un inventor a quien la reclusión en

el asilo le proporcionó la posibilidad de liberarse de su obsesión, el encierro no consistiría más que en un dispositivo moral para controlar las pasiones o, como declaraba el protagonista de la obra, para «mantenerle alejado de una ambición que podría, al final, haberme colocado en una posición antagonista a la propia divinidad».[395]

Después de haber explicado las condiciones que hicieron posible la aparición de la enfermedad, a Goldstein le quedó pendiente dar cuenta de las circunstancias que propiciaron su desaparición. Al fin y al cabo, si la psiquiatría estaba tan ligada a una enfermedad construida como parte de un programa de ambición profesional, habría que explicar qué hizo posible que Falret y otros muchos alienistas pudieran declararla inexistente. Se trataría, además, de una inexistencia parcial, pues la ausencia del término diagnóstico no coincide con la historia de los síntomas. En este como en otros casos, la información proveniente de los archivos ofrece una luz algo diferente de la que proporcionan los grandes tratados de la época. Para empezar, aun cuando la palabra «monomanía» desapareció casi por completo después de 1848, en parte a consecuencia de la obra y la influencia de Falret, los diagnósticos de manía y de exaltación nerviosa por causa de la ambición desmedida continuaron vigentes, en ocasiones ligados a lipemanías suicidas. Ese fue el caso de Alphonse Robillard, que murió en Bicêtre en 1854, a los treinta años, o de Charles René Vicent Leguyader, diagnosticado en 1852 con delirio ambicioso.[396] Como otros tantos antes que él, se creía hijo del emperador. Puesto que Jean Honoré Cronc también fue ingresado en Bicêtre el mismo año creyéndose Napoleón, se puede concluir, sin dudarlo, que padre e hijo debieron coincidir alguna vez en el mismo patio.[397] Al poner el acento en el desarrollo de las prácticas profesionales, Goldstein pierde de vista que la ambición truncada que caracteriza a los pacientes monomaniacos se parece mucho a la ambición que mueve los deseos profesionales de las mismas personas que ella estudia. En este sentido, la historia de los síntomas no coincide ni puede coincidir con la historia de los diagnósticos. Más que preguntar por las razones que condujeron a la desaparición de la monomanía como categoría diagnóstica, habría que preguntar por las condiciones que hicieron desaparecer la ambición del horizonte de la vehemencia.

En último lugar, el relato de la enfermedad no solo afecta a la disparidad entre lo que uno es y lo que pretende imaginar, sino a las relaciones de confianza entre médicos y enfermos. En la medida en que la historia de la

psiquiatría considera los relatos clínicos que acompañan los tratados como testimonios folclóricos pierde de vista las características retóricas de este nuevo régimen emocional. Pinel, por ejemplo, cuenta la historia de un joven que, después de acudir al teatro a ver la obra *Le philosophe sans le savoir*, comenzó a desarrollar las suposiciones más siniestras y las sospechas más sombrías. Estaba convencido de que el autor de esta pieza le había tomado a él como modelo. Más aún, acusaba a Pinel de haber traicionado su confianza y los derechos de su amistad, así como de haberle expuesto al mayor de los ridículos. A partir de ese momento, explica Pinel, todas sus facultades intelectuales se vieron comprometidas. Creía ver en las calles de París comediantes y actores que, disfrazados de monjas y de curas, pretendían «estudiar todos sus gestos hasta el punto de descubrir el secreto de sus pensamientos».[398] Por la noche, entre las sombras, se creía asaltado por espías y asesinos. Sus miedos eran tan reales que, en una ocasión, pidió auxilio en mitad de la noche, abriendo de par en par las contraventanas de su habitación y gritando a pleno pulmón que temía por su vida. Uno de sus progenitores se decidió a hacerle seguir el tratamiento de la manía que se ofrecía en el Hôtel Dieu, tanto en su vertiente física como en su dimensión moral. Se le obligó a partir y recluirse en una pequeña aldea próxima a los Pirineos. Allí se condenó a un aislamiento profundo, sufriendo de hastío y de un desdén insoportable por la vida. Comenzó a rechazar el alimento y a tratar con brusquedad a todo el que se le aproximaba. Intercalando delirios extravagantes y negra melancolía, consiguió un día burlar la vigilancia de quienes le acompañaban y huyó al bosque, no llevando encima más que una camisa. Lo encontraron muerto dos días después, sujetando en su mano, nos explica Pinel, el famoso libro de Platón sobre la inmortalidad del alma.

En sus observaciones clínicas había otros muchos casos similares. Todos comienzan como las grandes novelas de la época: «Un joven de veinticuatro años, dotado de una imaginación ardiente, llegado a París para continuar sus estudios, se creía destinado por la naturaleza a alcanzar un lugar brillante en el colegio de abogados».[399] Pinel explica que este joven ha pasado su vida retirado del mundo, en la sobriedad más extrema, con intención de incrementar sus facultades morales. Enfrascado en un régimen de vida que el alienista considera «pitagórico», ha comenzado a padecer migrañas severas, hemorragias nasales, estrechamientos esporádicos del pecho, dolores intestinales, incómodas flatulencias, así como una sensibilidad moral muy

exaltada. Si en ocasiones ha irradiado felicidad, en otras tantas se ha visto hundido en los horrores de la consternación, pensando en el suicidio. Aunque Pinel cree observar los síntomas de una hipocondriasis profunda, no recomienda más que un cambio de vida y de costumbres, que el joven rechazó con una «obstinación inflexible». Al cabo de los pocos días, sin embargo, aumentaron los síntomas nerviosos. El abatimiento extremo y la alegría convulsiva comenzaron a alternarse, acompañados de terrores pusilánimes y angustias inexplicables. Pinel le propuso de nuevo que paseara por el campo, de manera que pudiera encontrar consuelo en la soledad del paisaje y en la paz de la belleza natural. Lejos de mejorar, aumentó la desolación. La confusión se acrecentó. Por una parte, veía imposible dejar el estudio que le absorbía por entero; por otra, se sentía perdido ante la convicción abrumadora de que las perspectivas de gloria y celebridad que su imaginación había acunado durante años se desvanecían sin remedio. «En ese mismo momento —escribe Pinel—, se hizo presente la alienación más completa.»[\[400\]](#)

La misma estructura narrativa se encuentra en el material de los archivos. La primera anotación en el expediente clínico de Pierre Louvet tuvo lugar nueve años después de su ingreso. Allí se nos dice que el interno no se fía de nadie, que ve enemigos por todas partes y que se queja de que una mujer le ataca durante la noche. El 28 de abril de 1828, Louvet tiene ideas ambiciosas, sobre todo en el ámbito de la política. Quiere escribir tratados de reforma sobre esta materia. El 28 de abril de 1830, lejos de mejorar, continúa delirando sobre política, «sus ideas son aún más incoherentes, aunque su carácter se encuentre menos agitado». El 23 de octubre de 1831, ha comenzado a sufrir alucinaciones visuales y auditivas que se mezclan con discursos y escritos políticos, así como agitación frecuente. El 4 de febrero de 1833, ya se cree «una gran personalidad». También ha empezado a ocuparse de la economía política, redactando variados y numerosos sistemas. En 1838, sus alucinaciones, que ya eran frecuentes, comienzan a perturbarle durante la noche. En la última entrada de 1841, casi veinticinco años después de su ingreso, el registro nos informa de que las facultades intelectuales de Louvet se han debilitado progresivamente, a excepción de su memoria. Se acuerda, por ejemplo, de las relaciones que tuvo con sus amigos. Sus padres han añadido a este respecto algunos detalles que dan prueba de la veracidad de sus recuerdos. Sin embargo, no habla ni escucha hablar de su pasado más que

con enorme dolor e inmensa pena: «Él mismo siempre prefiere proponer otro tema de conversación».[401]

Los grandes historiadores de la psiquiatría han pasado de puntillas sobre estas observaciones en las que, sin embargo, aparecen de manera casi ritual todos los elementos que permiten hacer verosímil el relato. El joven descrito por Pinel, muerto en 1783 mientras sujeta entre sus manos el *Fedón*, nunca llegó a estar internado en un sistema hospitalario. De ese modo, murió sin que nadie pudiera ejercer sobre él «el arte de subyugarlo y de domarlo [...] hasta el punto de cambiar la cadena viciosa de sus ideas».[402] En los tres casos descritos la obstinación se confunde con el delirio. Mientras los dos primeros tienen lugar fuera del espacio hospitalario, la historia del último proviene del archivo de Bicêtre. Junto con los elementos observados y detallados en los tratados o en los archivos, los tres casos describen trastornos de la ambición mezclados con indiferencia e incluso desagrado ante aquellos más próximos o más queridos. Desde el punto de vista de la historia de los síntomas, el enfermo está solo. Esquirol los describía con tintes dramáticos:

Allí hay uno que gime, que maldice el cielo, la tierra y su propia existencia. Allí hay otro que, despreciando a sus compañeros de infortunio, vive solo, con el gesto serio y triste. [...] Unos ríen sin razón y otros lloran sin consuelo. Unos quieren morir, los otros matar. Algunos sueñan despiertos, otros pasean de un lado a otro, encolerizados, destrozando todo lo que cae entre sus manos. Ese otro cree poseer el genio de Newton o la elocuencia de Bossuet, de manera que exige que le aplaudan y se celebren las producciones de su genio. [...] Algunos blasfeman o vociferan, quieren purificarse mediante un bautismo de sangre. Los hay, en fin, que pasan de la alegría a la desesperación. En un lugar así, ya no existen las convenciones sociales. Las costumbres se cambian, las amistades desaparecen, la confianza se destruye. Se actúa sin bondad, se obedece por miedo. Cada cual tiene sus ideas, sus afecciones, su lengua. Puesto que no hay ni existe ninguna comunidad de pensamientos [y las palabras son de Esquirol], cada cual vive solo y para sí. El egoísmo lo aísla todo.[403]

5

LA PASIÓN CONTRARIADA

Las historias que nos han llegado de las casas de alienados poseen una cierta similitud de sentimientos capaz de producir lo que Giacomo Leopardi denominaba el «gusto por la desventura». Por más que nos repugne la idea de la ejecución pública, escribía el poeta italiano,

alzas los ojos para verla como de pasada [...] y, aunque se te oprime el corazón al pensarlo y te parece que no tienes fuerza para detenerte, tampoco tienes la fuerza para evitarlo, de modo que, entre el querer y el no querer, echas una ojeada.[\[404\]](#)

Puesto que la ambición se alimenta de sus propios deseos, su historia deberá incluir tanto las formas de su delirio como las fuentes de su frustración. La pasión contrariada, la esperanza truncada, el amor burlado o la promesa incumplida forman parte de un régimen emocional que no carece de consecuencias. Los tratados de medicina mental insisten en señalar que quienes, ya sea por amor propio, por orgullo, por vanidad o por ambición, se entregan a pensamientos y proyectos exagerados o a pretensiones inalcanzables están más dispuestos a la locura.[\[405\]](#) También enferman con más frecuencia quienes se representan un futuro al mismo tiempo feliz e inalcanzable. El desencadenante es la desproporción entre las esperanzas y los medios, entre lo soñado y lo vivido, entre la dulzura del deseo y la cruda necesidad.

La expresión emocional de la pasión contrariada comprende una pléyade de estados que solo pueden distinguirse por matices. Por un lado, los sentimientos que brotan de las distintas formas de menosprecio comparten rasgos emocionales con la alienación mental y la locura. Al mismo tiempo, los síntomas desbordan con frecuencia sus formas de conceptualización. La frontera que separa la cólera de la ira es demasiado difusa, de manera que a la

confusión terminológica se suma la dificultad de distinguir las experiencias a las que remiten palabras más o menos equivalentes. Tampoco las traducciones de los términos griegos se mantienen constantes, ni en las versiones latinas ni en las posteriores en lenguas vernáculas. Lo mismo sucede en el caso del abatimiento, de la tristeza o de la melancolía. Como en otros muchos lugares a lo largo de este libro, el registro histórico solo permite la comprensión parcial de experiencias relacionadas, cuyo estudio refleja más diferencias que similitudes. De algunas de ellas, como de *l'ennui* o de *le vague des passions*, solo nos llegan ecos lejanos de un mundo que hemos perdido para siempre. Habrá que recordar, sin embargo, que, en este como en otros casos, la dificultad no consiste en saber cómo podemos acceder a los estados de conciencia del pasado, sino en indagar las condiciones que hicieron posible la transformación de una experiencia emocional en un relato. Comprender el espectro semántico de quienes vieron sus promesas rotas o sus esperanzas truncadas supone explicar las formas de conducta expresiva y gestual, así como sus consecuencias en el espacio público, desde la denuncia hasta el suicidio o el asesinato. El reconocimiento de las cualidades cognitivas de este universo emocional no impide reconocer sus rasgos involuntarios. Por el contrario, la pasión se presenta como una reacción sobreaprendida que no requiere el concurso de la voluntad. A diferencia del alma, que no hace nada sin el cuerpo, este reivindica su autonomía hasta el punto de equiparar juicios y sentimientos. Así, el alma no solo padece las afecciones del cuerpo, también sufre sus inclemencias y está expuesta a sus abusos.^[406] Para comprender el espectro emocional que va de la ira al abatimiento, habrá que buscar las formas culturales que hacen posible tanto la expresión como la represión de la experiencia.

1. CÓLERA

Pierre-Joseph-Augustin Jouguet, natural de Grenoble, entró en un estado de demencia furiosa a consecuencia de un golpe en la cabeza. A diferencia de otros muchos internos del asilo de Charenton, su conducta recordaba el comportamiento de una bestia feroz. Ciego de ira, se abalanzaba sobre todo y contra todos. Las notas de su historia clínica lo describen como un hombre

violento que asustaba a todo el mundo. Al parecer, un día llegó a matar un gato al que después devoró con la avidez más horrible.[407] Tan brutal como se quiera, en la mayor parte de los casos de manía con delirio, los arrebatos de furia no se producen a consecuencia de accidentes fortuitos, sino como resultado de una perturbación emocional. La configuración orgánica interesa, pero existe un acuerdo generalizado sobre la naturaleza moral de las causas que desencadenan la manía. En la medida en que la enfermedad se interpreta como la cronificación de un desarreglo pasional, el propio Pinel considera que, para evitar las recaídas, habrá que dar a conocer a los pacientes los escritos de Séneca, de Tácito o de Plutarco. «Las *Tusculanas* de Cicerón, escribe, tendrán mucho más efecto en los espíritus cultivados que los tónicos y los antiespasmódicos.»[408]

A lo largo de las primeras décadas del siglo XIX, los tratados de medicina y de moral discuten la naturaleza de la cólera en relación con las fuentes clásicas y con los acontecimientos políticos. Esta combinación incoherente de propósitos y fuentes refleja bien el clima de desasosiego de las partes implicadas, ya sean médicos o pacientes. Por un lado, los tratadistas aceptan, al menos en parte, la conceptualización de las pasiones del estoicismo clásico, que las consideraba perturbaciones del alma, contrarias a la razón, y capaces de aferrarse a la conciencia hasta convertir en una fiera a la persona más sumisa.[409] Por el otro, rechazan las viejas doctrinas peripatéticas que, siguiendo las enseñanzas de Aristóteles, no consideraban las pasiones buenas o malas en sí mismas, sino en función de su intensidad, de su momento y de su razón. Por más que la filosofía médica intentara explicar el clima de violencia extrema que había acompañado a la Revolución, la mayor parte de los estudiosos, así como los médicos de los asilos, no encontraron nada que pudiera considerarse apropiado en una conducta colérica. Sugerir un término medio en el deseo de venganza resultaría tan absurdo como suicidarse un poco o asesinar en parte. De ahí que aquí tampoco fuera posible distinguir al colérico del alienado. Si la pasión no era más que una locura episódica, decían los tratadistas, la locura debía ser una pasión cronificada. En ambos casos, todos aquellos sometidos a su imperio, hombres o mujeres, no podían considerarse dueños de sus propios actos, sino víctimas de un desorden emocional que requería tratamiento. Tampoco cabían diferencias entre los síntomas visibles de ambos grupos. Mientras los unos, los cuerdos

encolerizados, muestran el rostro provocador y amenazante, el gesto sombrío, la expresión siniestra, el andar rápido, las manos inquietas, el color demudado, los suspiros frecuentes y exhalados con demasiada vehemencia, los ojos de los maníacos también arden y centellean hasta el punto de que un intenso rubor se extiende por su rostro. Les hierva la sangre, aprietan los labios y los dientes, se les eriza el cabello, todo ello acompañado de una respiración forzada, de gemidos y bramidos, de pataleo, de un cuerpo frenético que no puede disimular su estado.[410] A la manera del indignado, cuyo desarreglo físico constituye la mejor prueba de su verdad, el encolerizado también lleva escrito en el rostro el daño de su afrenta y la felicidad de su venganza. En sus puños cerrados y en sus gritos se confunden el dolor real y el placer proyectado. El estado de su cuerpo ofrece la prueba palmaria de su propio relato, construido sobre la base de una sensibilidad inflamada.

De la misma manera que Séneca había distinguido entre la ira y la iracundia, entre el arrebató puntual y el temperamento ya desarrollado, la medicina neoclásica prestará atención al carácter obstinado de la pasión que no remite. «Tienen razón todos aquellos que han considerado la cólera como una locura pasajera», escribía Pinel, haciéndose eco, sin citarlas, de las palabras con las que el sabio romano comenzaba su famoso tratado sobre la ira.[411] La manía, razonaba este famoso médico, puede perfectamente cursar sin delirio. Como en la melancolía, que más tarde recibirá el nombre de lipemanía, la mayor dificultad no consiste en desvelar el juicio equivocado que el enfermo hace sobre la realidad, sino en clarificar la visión distorsionada que tiene de sí mismo. Por un lado, el paciente es susceptible a las emociones más vivas y a las penas más profundas; por otro, su enfermedad refleja el desajuste de una conciencia expandida o retraída.[412] Los internos sienten que, en el momento de su arrebató y como resultado de la contracción muscular, poseen una fuerza sobrenatural que vuelve irreconocible a quien la padece.[413] El doctor Pinel dice haber visto muchos casos de furiosos cuya imaginación no se encontraba dañada en absoluto y que mostraban, pese a todo, una inclinación ciega y feroz a desgarrar sus entrañas, como aquel insensato que se llevaba una y otra vez los dientes al muslo con intención de devorarlo y que, poco antes de su ingreso, ya se había amputado la mano con un cuchillo.

Por más que la cólera pudiera ser contraria a la razón, nada permitía pensar

que fuera también contraria a la naturaleza. A diferencia de Séneca, quien sostenía que los animales carecían de cualquier sentimiento de afrenta y que lo que parecían gestos de iracundia no eran más que rasgos del instinto, la medicina neoclásica consideró que la venganza era también propia del reino animal. Aún empapados de humoralismo y de una extraña combinación entre sistemas ya de por sí eclécticos, los doctores de las facultades de medicina dudaban entre lo antiguo y lo moderno, intercalando la historia inverosímil con la referencia clásica. En todos los casos, se trataba de relacionar la violencia observada con la pasión subyacente, de modo que la primera pudiera explicarse por la segunda.

Entendida como una modificación del instinto, que los animales comparten con el hombre, la cólera no es más que una reacción involuntaria y natural que conduce a la violencia. A la manera de un fluido eléctrico que recorriera el organismo, la pasión «inflama la sangre, excita los nervios, pone en juego todos los resortes de la máquina con la rapidez más horrible».[414] En sus casos más extremos, la enfermedad ataca por igual a pobres y a ricos, a niños y a ancianos, a hombres y a mujeres. La posición de la medicina neoclásica no difiere mucho de la de algunos filósofos modernos para quienes la cólera sería el gran repositorio de la cultura occidental, al menos desde que Homero comenzara la *Ilíada* cantando la que padece Aquiles por la afrenta que había recibido de Agamenón.[415] A este respecto, recuerda Pinel que Rousseau citaba en su *Emilio* el caso de un bebé que, contrariado por el ama de cría, tuvo tal acceso de cólera que llegó a perder la respiración, al extremo de volverse violeta: «Después comenzaron los gritos agudos, todos los signos del resentimiento y del furor».[416] El médico Boscher también cuenta la historia de una mujer que, obligada a vestirse con un traje que consideró demasiado atrevido, y después de haber recibido comentarios jocosos, llegó a irritarse tanto que comenzó a tener convulsiones y murió en pocos segundos. [417] El médico Alexander Crichton escribe:

Toda persona de cualquier edad, sexo y temperamento experimenta la fuerza de esta pasión destructiva: el niño tanto como el anciano, el fuerte y el débil, el flemático y el melancólico, el filósofo y el campesino. Hasta el insecto más pequeño responde de la misma manera. La abeja pica cuando se la molesta y la víbora muere al verse amenazada.[418]

Aun opuesta a la tranquilidad del ánimo y la mesura del cuerpo, la cólera

puede tener también efectos positivos. La tratadística menciona con frecuencia las explicaciones del propio Aristóteles que la relacionaba con la valentía y el coraje. Tampoco fueron infrecuentes las referencias, dentro de un contexto terapéutico, a los casos en los que había permitido la cura de algunas otras enfermedades, especialmente la parálisis. Al igual que la indignación, el deseo de venganza poseía su propia economía moral, al menos en la medida en que, para desencadenarlo, debía sumarse el sentimiento de haber sido objeto de alguna forma de menosprecio, real o imaginado. Para el médico Prosper Leblanc, por ejemplo, la cólera dependía tanto de las relaciones sociales que sus efectos parecían más moderados y menos perjudiciales cuanto menor fuera el rango de quien nos ofendiera. Por el contrario, la reacción más peligrosa será aquella que provoca la mujer a la que amamos o los que consideramos como amigos.[419] En la *Retórica*, Aristóteles la define como un deseo de venganza manifiesto que tiene origen en un menosprecio injustificado.[420] Es un anhelo de venganza relacionado con el sentimiento de desprecio, humillación o ultraje.[421] El cuerpo experimenta un desajuste entre las injurias recibidas y la idea que nos hacemos de nosotros mismos. En otras palabras, no solo es resultado de las acciones de otros, sino de un juicio visceral que brota de las entrañas. El daño por sí mismo no la provoca, de la misma manera que la piedra con la que tropezamos tampoco la desata, salvo en los niños.[422] En la cólera se combinan el dolor de la afrenta recibida y el placer de la venganza imaginada. «El castigo de un adversario por el que gratificamos la venganza produce placer y lo denominamos “bien”», escribía el filósofo escocés David Hume. [423] Así, sostiene Aristóteles que nos encolerizamos con aquellos que juzgamos inferiores, o contra quienes no corresponden a nuestro buen trato ni pagan con la misma moneda, o contra aquellos que se alegran de nuestras desgracias, o contra quienes nos ignoran conociendo nuestras necesidades, o contra aquellos en quienes confiábamos y nos defraudaron, o contra los que insultan a quienes amamos o juzgamos necesario defender.

En cuanto reacción viva contra todo lo que amenaza nuestra existencia, sus causas provienen sobre todo de afecciones violentas relacionadas con la avaricia, el orgullo, la superstición, el amor, la amistad, el deseo de reputación o de conquista.[424] Las historias clínicas de los internos, tanto como los casos descritos en los grandes tratados, estaban repletas de este tipo de diagnósticos. En el caso de François Geoffroy, ingresado en Charenton el

13 de abril de 1818, los médicos consideraron que su estado era consecuencia de las vejaciones a las que había sido sometido por parte de sus camaradas que, «celosos de su talento musical, le habían obligado a odiar su oficio y a abandonar el servicio». Grégoire Delaroche, antiguo alumno de la École Polytechnique, entró en Charenton a consecuencia de las injusticias a las que fue sometido durante un viaje a Metz. A su regreso a París, comenzó a tener delirios, a creerse el autor de la naturaleza, capaz de lanzar truenos.^[425] Louis-François Durand, ingresado el 21 de febrero de 1826, nunca recuperó la salud. Este antiguo capitán de Brigada había estado de servicio en el momento de la condena de Luis XVI. Más tarde había tomado parte en las campañas del Piamonte. En Francia se dejó seducir por algunos desconsiderados, hasta el punto de que fue arrestado, juzgado y condenado a muerte. «Estas emociones morales parecerían las causas ocasionales de su enfermedad, pues al comienzo repetía sin cesar que se le iba a conducir al cadalso y que partía para restablecer a los Borbones.»^[426] Desde 1814 hasta 1826, fecha del último registro en su historia clínica, sus síntomas empeoraron. Aunque ya no parecía dominado por ideas fijas, comenzó a descuidar la propiedad en el vestir. Sin manifestar la más mínima consideración por el entorno, solo parecía tener necesidad de la ración de tabaco que se entregaba a los enfermos.

Capaz de envenenar el cuerpo hasta el punto de hacer aparecer enfermedades como la rabia y la hidrofobia, la cólera era uno de los medios más poderosos de los que la naturaleza nos había dotado para hacer frente a la injuria, escribía el médico Alexander Crichton en 1798.^[427] Eso sí, al tratarse de una respuesta automática, desataba una miríada de acciones violentas e irracionales. Para el doctor Boscher, médico de París, ninguna otra pasión, a lo largo de la historia, podía considerarse responsable de un mayor número de crímenes. La inmensa mayoría de los homicidios de París provenían, a su juicio, de su intervención.^[428] El doctor Descuret calculó que, solo en 1838, hubo en Francia ciento cuatro asesinatos y más de sesenta incendios relacionados con esta pasión.^[429] Tampoco faltaron voces que la ligaran al suicidio, ya fuera de manera directa —mediante cualquiera de las muchas formas en las que los seres humanos habían sido capaces de quitarse la vida—, como a través de la muerte lenta que la pasión causaba en la economía de la salud. Los arrebatos frecuentes producían aneurismas y pérdidas de sangre, pólipos en el corazón y en las arterias, cálculos en la

vesícula, así como vómitos, flujos biliosos y palpitaciones mortales. En su mayor grado de violencia, la sangre alcanza con tanta fuerza el cerebro que produce apoplejías, hasta el extremo de causar la muerte. Esto fue lo que le ocurrió a Valentiniano el Grande al reprochar su ingratitud a los diputados de Bohemia, escribía el doctor Amouroux.[\[430\]](#)

Con mucha más frecuencia, al dolor de la afrenta se suma el placer de la venganza. Las heridas del amor propio o de la vanidad encuentran cierto consuelo en el acto proyectado de reparación. La primera vez que Lucien, al comienzo de *Las ilusiones perdidas*, vio frustradas sus ambiciones, se apoderó de él una rabia que le dio nuevas esperanzas:

De camino, se iba arrancando uno a uno los dardos envenenados que había recibido, hablaba en voz alta consigo mismo, replicaba a todos los necios a los que había tenido que enfrentarse, encontraba agudas respuestas a las tontas preguntas que le habían hecho y se desesperaba de ver que su genio se despertaba demasiado tarde.[\[431\]](#)

El maníaco, que se siente traicionado en los acuerdos, responde a la falta de moralidad a través de un pacto visceral. Puesto que la conciencia depende de la capacidad de hacer y de cumplir promesas, la cólera refleja bien esa doble condición de dolor ante la promesa incumplida y de placer ante la venganza proyectada.[\[432\]](#) No es difícil encontrar en la historia de la revolución ejemplos confirmados de este nuevo orden promisorio que, a través de una voluntad sobredimensionada, transforma la cólera en un instrumento de justicia. Esa fue justamente la proclama del grupo conocido como los *enragés* —literalmente, encolerizados— que en 1793 afirmaban que su paciencia tenía un límite; que se habían visto continuamente traicionados por aquellos a quienes consideraban sus amigos y aliados.[\[433\]](#) Uno de sus líderes, Jacques Roux, se levantó el 25 de junio de 1793 y declaró que la libertad era una ilusión vacía cuando una clase podía matar a otra de hambre con impunidad o mentir con desvergüenza.[\[434\]](#) En la que podría caracterizarse como su primera intervención pública, también el joven Robespierre pretendía socavar los fundamentos de un orden social basado en el azar y el privilegio. En el discurso premiado por la Academia de Metz, explicaba hasta qué punto le parecía aborrecible la idea de castigar a una familia por los delitos cometidos por uno de sus miembros. En particular, consideraba que las leyes que impedían el ascenso social de los hijos nacidos fuera del matrimonio, como

era su caso, no se correspondían con el ideal de un sistema de gobierno sostenido por la virtud. Más tarde pasará de discutir la injusticia subyacente tras la herencia de los delitos a la injusticia que se oculta detrás de la herencia de las propiedades.^[435] Tanto en el caso de Roux como en el de Robespierre, las palabras se asientan sobre un estado emocional que responde al sentimiento de afrenta y se presenta al mismo tiempo como denuncia y anhelo. En ambos casos, la evidencia histórica remite a la expresión corporal, a los gestos de las manos y los puños, a la vehemencia que considera que hay que sustituir el miedo de la mayoría por el terror de unos pocos.

El periodo de violencia que tuvo lugar en Francia entre 1793 y 1794 fue con acierto denominado «Terror». Aunque la palabra se asocia sobre todo a las ejecuciones de la plaza de la Grève, a la violencia rampante en las provincias, concierne también al clima de incertidumbre y desconfianza, a la anticipación del miedo y de la muerte, a la indignación y a la cólera. En los últimos años, los historiadores han regresado al universo emocional de las revoluciones atlánticas con la intención de arrojar algo de luz sobre la naturaleza esencial o episódica de la violencia. Desde los tiempos de las primeras crónicas hasta las últimas tendencias historiográficas, no ha habido quien se haya asomado al lodazal de los relatos sin que se haya preguntado, al mismo tiempo, por las expresiones visibles de la cólera. Enfrentado a las cabezas ensangrentadas de Foulon y de Bertier que los asesinos le presentan en una pica, Chateaubriand concluyó que la Revolución traicionaba lo que prometía, y que las proclamas a la fraternidad en poco se diferenciaban de la guerra fratricida.^[436] Sabedor de que las enfermedades del alma y del cuerpo habían desempeñado un papel primordial en el Terror, el escritor está convencido de que «el amor propio herido ha hecho grandes revolucionarios».^[437] En sus memorias describe los rostros aterrados, pero también las expresiones feroces, las miradas duras que pretendían penetrar en los pensamientos. Sabía bien que la transformación de la injuria en violencia no dependía de que aquella fuera real o imaginada, y que entre los miembros de las asambleas revolucionarias se encontraban, junto con patriotas y ciudadanos, una mezcla de

pelagatos, de sodomitas, de fulleros, de ladrones, de asesinos, en medio de una cacofonía de silbidos y de alaridos de diferentes grupos de diablos. Las metáforas se tomaban del mundo de la delincuencia, de cuanto hay más rahez, abyecto e inhumano, o de los

ambientes prostibularios. Los gestos volvían sensibles las imágenes; se llamaba a todo por su nombre, con el cinismo de los perros, en una pompa obscena e impía de juramentos y de blasfemias.[\[438\]](#)

Los acontecimientos del 10 de agosto, que habían conducido a la detención del rey, pero también a un altercado con heridos y muertos en las Tullerías, así como las noticias que llegaban a París de que el ejército prusiano marchaba sobre la ciudad, propiciaron que la Comuna se decidiera a armar a todos los ciudadanos. En el periódico revolucionario *Le Créole patriote* del 2 de septiembre se escribe:

El pueblo, justamente indignado por los crímenes cometidos durante la jornada del 10 de agosto, se ha encaminado a las prisiones. Todavía tienen miedo de conspiraciones y traidores. Las noticias de la caída de Verdún han provocado resentimiento y venganza.[\[439\]](#)

Esta noticia histórica no es la única en donde la violencia se hace depender de las pasiones. Los historiadores de la Revolución llevan más de doscientos años intentando comprender si el denominado reino del Terror estaba inscrito en los propios valores de la Revolución o si se trataba, al contrario, de un acontecimiento pasional prescindible. Junto con la historia política de los movimientos sociales, la historia cultural en general y la historia de las emociones en particular han intentado dotar de significado a un proceso de violencia en el que la muerte del rey solo sería el acontecimiento más visible, pero de ninguna manera el único. Para muchos de los primeros historiadores de la Revolución, junto con la muerte de Luis XVI, las masacres de las prisiones de París tuvieron una importancia similar. En su historia de las prisiones de Europa, Alboize y Maquet se preguntaban si se trataba de actos lógicos y reconocidos o si, por el contrario, debían atribuirse a caprichosas atrocidades. Para estos autores, la toma de la Bastilla o el asalto al Hôtel de Ville podrían quizá comprenderse desde el punto de vista de la masa enloquecida que demanda reivindicaciones políticas, pero ¿qué justifica el asesinato de los prisioneros de Bicêtre en septiembre de 1792?

El asesinato de unos ciento setenta internos en Bicêtre y un número aún mayor de homicidios y violaciones en el hospicio de mujeres de la Salpêtrière colocan las emociones a ambos lados del asilo. Por una parte, los ciudadanos, «animados por los combates, irritados por las suposiciones, las traiciones y

las influencias extranjeras, miraban a su alrededor con ira contenida, como esos toros furiosos que meditan su ataque restregando los cuernos contra la arena».[440] El 17 de agosto se formó un tribunal criminal extraordinario encargado de juzgar a los autores y a los cómplices de la jornada del 10 de agosto. Ante la renuncia de Robespierre, la responsabilidad cayó en manos del joven (y enamorado) Osselin, a quien más tarde veremos reaparecer en este libro. Al rumor de una rebelión armada se sumaba la sospecha de una contrarrevolución inminente por parte de los realistas. El propio Danton, que había sido nombrado ministro de Justicia, como él mismo explicaba, por el hueco que había dejado la bala de un cañón disparado el 10 de agosto, no solo recomendaba «audacia», como ha pasado a la historia. Sus proclamas llegaban algo más lejos: «Os dicen que hay que hacer esto y que hay que hacer aquello. Yo os digo solo una cosa: ¡hay que aterrorizar a los realistas!». [441] La idea era clara. Para defender las fronteras exteriores del empuje de los ejércitos austríacos, se juzgó necesario enviar tropas al exterior, con la certeza, eso sí, de que París no quedaría desguarnecida: «Marchemos, pero que no quede vivo a nuestras espaldas uno solo de nuestros enemigos [...] que pueda ocuparse durante nuestra ausencia en matar a nuestras mujeres y a nuestros hijos».[442]

Una de las escenas más trágicas de los acontecimientos del 2 de septiembre ocurrió en el interior de Bicêtre, donde reinaba el júbilo entre los prisioneros. Para muchos de ellos, si el pueblo armado se acercaba a las inmediaciones con intención de tomar la prisión, sería con el propósito de liberarlos. Poco después de las diez de la mañana, las tropas populares se abrieron paso en el asilo bajo la amenaza de la fuerza. Una vez dentro, hicieron formar a los internos en el patio, de modo que pudieran juzgarlos uno por uno. El recuento incluyó a prisioneros, alienados y niños. A todos se les hacía jurar la Revolución, exigiendo pruebas de patriotismo. Algunos quedaron libres. Otros fueron ejecutados allí mismo. En este como en otros casos, la descripción de los acontecimientos depende mucho de la fuente, pues no es lo mismo el relato del poeta Lamartine, mucho más dado a la inventiva, que el de Jules Michelet, el primero en asentar las circunstancias de la masacre y dar cuenta pormenorizada del número de víctimas. Tampoco fue el único caso en el que los prisioneros y los alienados de Bicêtre, los mismos que se creían el hijo de Luis XV o el nieto de Luis XIV, estuvieron expuestos a la violencia política. El propio Pinel nos cuenta que los administradores de los hospicios

civiles, poco antes de las masacres, creyeron su deber hacer desaparecer de todos los lugares públicos los antiguos restos de la superstición, como capillas, crucifijos, vírgenes de yeso o de madera, pinturas del paraíso o del infierno. El intendente de Bicêtre encargó gran número de escarapelas y banderas. Después reunió a los alienados en el patio. «¡Aquellos de vosotros que amen la libertad, que vengan y se vistan con los colores de la nación!», les gritó. Aunque algunos dudaron, la mayor parte aceptó la invitación. Una vez los tuvo luciendo la escarapela, envueltos en la bandera tricolor y entusiasmados con los valores de la libertad, les comunicó que no debía quedar en la antigua capilla rastro de la virgen de madera dorada, ni de los santos en escayola, ni de ninguna otra imagen relacionada con el culto católico. Ante la mirada de los aquejados de diversas manías religiosas, un grupo importante de internos se trasladó a la capilla y comenzó a sacar las imágenes. Los fanáticos religiosos invocaban al cielo para que cayeran rayos sobre la cabeza de los culpables. Entonces, el intendente, para demostrarles que el cielo ya era sordo a sus voces y mostraba poco interés en los objetos de su culto, hizo romper a golpes de hacha la virgen de madera dorada. «Hacedla pedazos —les decía a los patriotas con voz firme e inquebrantable—, y que esta estatua anticuada, que no sirve más que para alimentar los errores de la superstición, sirva para calentar vuestras estufas».[443]

2. RESENTIMIENTO

Al contrario que la cólera, el resentimiento no está acompañado de signos visibles. La pasión no modifica el color de la piel ni se expresa en llantos o en imprecaciones. El resentido deja que su pasión le consuma por dentro, como un cáncer. Su estudio es complejo porque entre los efluvios de esta forma de vehemencia no se encuentran ni los ojos encendidos, ni los puños cerrados, ni los sudores fríos. A la invisibilidad de los elementos expresivos, se suma el silencio de las fuentes y la ocultación deliberada de los protagonistas. Por su propia condición, el resentido ha quedado excluido de la historia. Desde el punto de vista de la lógica de la navegación, cumple el papel del naufrago que se sujeta con fuerza a la memoria como a un pecio que pudiera mantenerlo a flote. Es un mártir, un testigo, aferrado a un único propósito: la

denuncia. «Ven y mira», esa es su proclama.

La palabra «resentimiento» tiene un significado confuso y un referente poco claro. En la *Retórica* de Aristóteles no hay mención a ningún sentimiento o afecto que, de una manera o de otra, corresponda a lo que hoy designamos con ese nombre. Por un lado, nuestro conocimiento contemporáneo, la forma cotidiana en la que nos enfrentamos con esta experiencia, suele considerarla como parte de un odio residual, un rescoldo que no termina de extinguirse. Desde este punto de vista, el resentido sería aquel que mantiene vivo el rencor hacia quienes considera causantes de su desgracia. Así lo entienden la mayor parte de los grandes diccionarios, como

una forma de lamento, una sensación aborrecible causada por una lesión o por una afrenta, ya sea recibida o percibida como tal; un sentimiento de mala voluntad, de amargura o de cólera que se dirige contra una persona o contra una cosa.[\[444\]](#)

El resentido, sin embargo, no solo siente, también razona. Su lógica no se rige por la sorpresa de la ira o la avidez de la envidia, sino por la experiencia (real o imaginada) del ultraje. Aun cuando el historiador Marc Ferró la considera un elemento constante en la historia universal de los procesos revolucionarios, también es posible rastrear, en el mundo moderno, sus rasgos o características propias.[\[445\]](#) Después de todo, la pretendida universalidad de algunas emociones no determina ni sus variaciones históricas ni sus modulaciones culturales. Así que más que dar cuenta de los ejemplos sucesivos de una misma categoría universal, la historia debe perseguir los momentos de olvido y recuperación de una experiencia fluctuante.[\[446\]](#) En el contexto de la configuración de las pasiones contemporáneas, lejos de ser un sentimiento universal, el resentimiento aparece ligado a la promesa igualitaria y a la democratización de la enfermedad mental.[\[447\]](#)

La mala fama que afecta hoy en día al resentido proviene de la dificultad para comprender una pasión que se alimenta de la memoria y que no consiente el olvido. La retórica de Nietzsche y los estudios de Max Scheler también hicieron del resentimiento una emoción negativa. Detrás de la moral cristiana, argumentaba Nietzsche, no hay otra cosa que resentimiento. En el conjunto del mercado y del mundo contemporáneo, en los principios que rigen las fuerzas económicas de la modernidad, razonaba Scheler, solo hay

resentimiento. Antes del siglo XIX, sin embargo, la emoción apareció ligada al contexto dramático de la teatralidad moderna, al pacto imaginario que planteaba el filósofo Adam Smith entre personas afectadas por la desgracia de distinto modo, entre la víctima y el testigo a quien el filósofo francés Jacques Rancière llamó más tarde el «espectador emancipado».[448] Estos testigos no compartían únicamente las pasiones de los otros, también asumían su posición emocional, su sed de venganza y su deseo de justicia. Sin ser las personas principalmente afectadas, los «testigos», razonaba Smith, asumen como propias las tragedias de otros, y se resienten del odio hacia sus verdugos. Desde este punto de vista, su experiencia nada tiene que ver con el arrebatos de la ira o la avidez de la envidia, sino con la obsesión por la denuncia. Este es, de hecho, uno de los significados conferidos a la palabra: una forma de «discernimiento» o «resentimiento imaginario», una emoción que no se origina en nuestro cuerpo, sino en el cuerpo de otros.[449] Al contemplar al acusado en el patíbulo, escribía Smith, «nos ponemos en su situación, nos concebimos soportando sus mismas torturas, entramos, por así decir, en su cuerpo, y nos hacemos hasta cierto punto una sola persona con él».[450] El resentimiento está hecho de las sobras de otros, de las emociones de otros, de las sombras o fantasmas de otros. Es una pasión vicaria, resultado de un naufragio emocional. Lejos de ser una pasión baja del corazón, aparece como una percepción de la mente ligada al deseo de objetividad, a la devoción por la historia y a la sed de justicia.

Al contrario que los arrebatos de cólera o de indignación, en los que el cuerpo expone públicamente las pruebas de su verdad, los efectos del resentimiento no se traslucen en el rostro. Como parte de una lógica de la vehemencia, el resentido busca dar cuenta de los hechos, haciendo coincidir las virtudes cognitivas con las pasiones corpóreas, de modo que su semblante se mantiene tan sereno como imparcial es su relato. En un texto ya clásico sobre la historia de la objetividad, Lorraine Daston y Peter Galison trazaron las líneas maestras de lo que habían sido las bases de esa nueva relación entre las palabras y las cosas, que ya no dependía de relaciones de proximidad, sino de la distancia o del desinterés. Aun cuando la mayoría de ejemplos provenían de la historia de las ciencias, muchas de sus conclusiones podían aplicarse a otros contextos, como la crónica de sucesos o el periodismo político. La relación entre la historia natural y la historia civil también se

asentaba sobre consideraciones de tipo moral, cuando no pasional, relacionadas con la necesidad de mantener la postura del observador por adversas que fueran las circunstancias.

El carácter obsesivo de nueva ciencia de la objetividad ha sido puesto de manifiesto por la propia Daston, que ha ligado, con razón, la monomanía de la ciencia con la pasión histórica del alienado. Pero los ecos de la relación entre la objetividad y el resentimiento van mucho más allá y alcanzan la historia de las artes. En la literatura es bien conocida la famosa proclama de Balzac según la cual su *Comedia humana* pretendía hacerle la competencia al registro civil. En la historia de la pintura, los casos podrían multiplicarse, al menos por cuanto el llamado naturalismo o realismo de muchos artistas no podría explicarse fuera de su intento de reflejar las condiciones emocionales de los dramas reflejados en sus cuadros. El trabajo del pintor francés Théodore Géricault, especialmente su *Balsa de la Medusa*, sería incomprendible, por ejemplo, sin una valoración del espacio emocional que adquiere tanto el relato histórico como la fuerza expresiva de la representación. Aunque la obra de este pintor ha sido bien estudiada, poco se ha hecho para ponerla en relación con el carácter obsesivo de la denuncia. [\[451\]](#)

Aunque el cuadro sea famoso, la escena que describe no lo es tanto. La fragata francesa, *La Méduse*, acompañada de otras tres embarcaciones, partió hacia las costas de Senegal el 18 de junio de 1816. Junto con los nuevos miembros del gobierno colonial y los empleados principales de este protectorado francés, el navío transportaba alrededor de cuatrocientas personas entre funcionarios, marinería y pasajeros. El 2 de julio, debido a la impericia del capitán, un hombre mayor nombrado a dedo por las autoridades en función de sus servicios durante la monarquía, la nave comenzó a hundirse y después de cinco días de numerosos esfuerzos por mantenerla a flote tuvo que ser abandonada. Sin que hubiera un número suficiente de botes en los que evacuar al pasaje, aproximadamente ciento cincuenta personas de las cuatrocientas que ocupaban el barco fueron colocadas sobre una balsa construida con los restos de la fragata. Aunque la idea inicial era que los botes de rescate arrastraran la balsa hasta la costa, en menos de un día los naufragos fueron abandonados a su suerte, a la deriva, en alta mar:

El momento en que nos vimos abandonados fue terrible y produjo a bordo una

consternación general. Los soldados y la marinería se libraron a una violenta desesperación que se expresaba en gritos de furor y de venganza. Todos creían su pérdida irremediable y anunciaban, en sus clamores, los pensamientos sombríos que les agitaban.[452]

Trece días después, el buque *Argus* rescató a tan solo quince supervivientes, entre ellos a Jean-Baptiste Henri Savigny, un cirujano que, de regreso a Francia, publicó un pequeño libro titulado *Comentarios sobre los efectos que hambre y sed causaron en «La Méduse» después de su naufragio en 1816*.

El relato proporcionado por Savigny explicaba que las ciento cincuenta personas fueron abandonadas con veinticinco libras de harina empapada en agua de mar y algunos pocos barriles de vino. La situación era tan dramática que la primera noche desaparecieron doce personas. El segundo día, como consecuencia de la situación lastimosa de los supervivientes, sometidos a la fuerza de las olas, con el cuerpo hundido en el agua hasta las rodillas, otras sesenta y tres personas murieron, muchas de ellas a manos de sus propios compañeros de infortunio. El cuarto día, algunos de los supervivientes empezaron a devorar los cadáveres de los muertos. Aunque Géricault quedó impresionado, como el resto de Francia, por este brote de canibalismo, y llegó a considerar la posibilidad de realizar una versión de esta escena, optó finalmente por presentar al público una parte diferente de la misma historia. El quinto día, un nuevo conflicto dejó a los supervivientes en número de treinta. El noveno día, los naufragos comenzaron a beberse sus propios orines. Algunos de entre ellos, a decir de Savigny, mostraban señales claras de demencia. De acuerdo con este cirujano, quienes se habían negado a alimentarse de las «viandas sacrílegas», es decir, de los restos de los cadáveres de sus compañeros de infortunio, murieron a los pocos días:

Mientras tanto, llegó la noche y sus sombras tristes revivieron en nuestra mente los pensamientos más lúgubres. Comenzábamos a sentir una aversión invencible hacia la carne que hasta entonces apenas si nos había alimentado. Su mera contemplación nos llenaba de espanto y de un terror causado, indudablemente, por la idea de nuestro fin inminente.[453]

Desde un punto de vista político, la oposición liberal utilizó el caso de *La Méduse* contra el Gobierno monárquico. La elección del tema permitía la identificación empática con aquellos que murieron, pero también el desprecio

y el resentimiento contra sus verdugos, la aversión contra la incompetencia y la perversidad de todos aquellos que, ya fuera por acción o por omisión, podían considerarse responsables de la tragedia. Géricault, sin ser completamente ajeno al programa político liberal, quiso utilizar el caso como una manera de expresar sus simpatías para con los críticos del Gobierno, pero sus intereses eran en realidad más profundos. Estaba convencido de que su obra debía evitar el estilo limitado del retrato, para entrar de lleno en el género histórico. Sabía bien que no había ningún artista de prestigio que no hubiera dirigido sus brochas hacia la historia inmediata, normalmente como consecuencia de encargos realizados por autoridades próximas a los gobiernos. Los historiadores del arte han comparado *La Méduse* con la pintura que Antoine-Jean Gros realizó sobre Napoleón y su visita al campamento de la peste de Jaffa. En ambos casos, la elección del motivo histórico ponía al espectador en disposición de considerar las consecuencias de la tragedia. Este nuevo naufragio con espectador, como el filósofo Blumenberg lo habría llamado, colocaba a los testigos frente a la desgracia, de modo que no solo podían informarse, sino también indignarse, compadecerse o resentirse de la desgracia de otros. En el caso de Géricault, sin embargo, lo que el espectador siente al contemplar la escena no tiene que ver ni con la compasión ni con el odio. Así, por ejemplo, lo describe Delacroix, entonces un joven pintor que había llegado de hecho a posar para la realización del cuadro: «La impresión que me produjo fue tan fuerte que cuando dejé el estudio comencé a correr y seguí sin parar como un loco hasta la rue de la Planche, donde vivía entonces»; una carrera de casi cuatro kilómetros.[\[454\]](#)

Más importante que su interés en la reconstrucción de los acontecimientos históricos fue la predisposición de Géricault por estudiar las formas expresivas de los estados emocionales. Su interés se centraba en la comprensión de las líneas, los colores y las texturas de la piel humana, de modo que fuera posible acceder a los afectos interiores a través de los indicios del carácter en las expresiones del cuerpo. Sin estar completamente en deuda con Lavater o con Charles Le Brun, de quien hablaremos más adelante, Géricault compartió el punto de vista de, por ejemplo, el fisiólogo y anatomista inglés Charles Bell, para quien el estudio de la geografía del cuerpo debería conducir no a la construcción de un modelo ideal, ligado al clasicismo, sino a la verdad del aquí y del ahora, a la carne humana real, con

sus imperfecciones y singularidades.[\[455\]](#) Al igual que el fisiólogo Xavier Bichat, el pintor francés partía de la necesidad de investigar la muerte para comprender la vida. Y de la misma manera que cabía inferir la norma a partir de los casos más excepcionales, también habría que contemplar a los ciudadanos más comunes con el fin de trazar la historia de los movimientos más heroicos o de las más singulares hazañas. Su interés se centraba en el examen cuidadoso de las características expresivas de locos, animales y cadáveres. Obsesionado con los caballos y su anatomía, la diferencia entre los seres humanos y las bestias le parecía menor en relación a la pureza de sus pasiones. Podía pintar caballos como si fueran hombres, y hombres que reflejaran, como caballos, la firmeza de sus furias. Como Bichat, estaba convencido de que el aumento de los aneurismas y de los problemas cardíacos estaba relacionado con los males de la Revolución. E igual que él pensaba que mientras que la ira aceleraba la circulación de la sangre, multiplicando los esfuerzos del corazón, el terror debilitaba el sistema vascular y, al impedir que el flujo de sangre alcanzara los vasos capilares, causaba la palidez del rostro. Desde el punto de vista de su representación visual, aquellas caras de pieles transparentes y mejillas sonrosadas que proliferaron durante el reinado de Luis XV, las mismas caras pintadas por Jacques-Louis David, comenzaron a palidecer como resultado de la ansiedad, el miedo y la venganza. En este universo de sombras, que muchos de sus contemporáneos encontraban excesivamente monocromático, el uso del color era algo muy reflexionado. Después de todo, se trataba de una señal, un síntoma dentro del conocimiento médico de las pasiones humanas. Esquirol, por ejemplo, escribe:

La fisonomía de los monomaníacos es animada, expansiva, muy ágil: sus ojos son vívidos, a veces en llamas y brillantes. Su complexión es de color ocre, a veces casi rojo; sus rasgos faciales permanecen inmóviles o limitados: sus ojos miran fija, pero distraídamente. Su tez es amarilla o pálida.[\[456\]](#)

Para la realización del cuadro, Géricault comenzó por recopilar testimonios y pruebas. Se las arregló para hablar con los supervivientes. Hizo retratos de algunos de ellos. También encontró a uno de los carpinteros que habían fabricado la balsa y se hizo construir un modelo a escala que completó con figuras anatómicas de cera. Decidió dejar su estudio en la rue des Martyrs y

trasladarse a otro más grande, en donde se mantuvo encerrado durante meses. En las palabras de Clément, uno de sus primeros biógrafos, encontró un lugar en el que estudiar

todas las caras del sufrimiento humano, desde las muecas más visibles hasta las agonías más horribles, junto con los rasgos que imprimen el cuerpo humano. Fue capaz de encontrar modelos que, incluso sin necesidad de realizar un gesto, señalaban todas las expresiones del sufrimiento físico y de la angustia moral, los males de la enfermedad y los terrores de la muerte.[\[457\]](#)

Esta relación entre lo visible y lo invisible, entre las pasiones humanas y sus manifestaciones físicas, aunque presente en el conjunto de su trabajo, ha sido estudiada principalmente en relación con las cinco pinturas que realizó en 1822 sobre la monomanía. Producidas en cooperación con el médico Étienne-Jean Georget, un psiquiatra de la Salpêtrière y de Bicêtre, a quien sustituirá Leuret después de su muerte prematura en 1828, Géricault se mostró interesado en el estudio sistemático de las enfermedades mentales. Alrededor de 1818, Esquirol ya se las había arreglado para recoger una gran colección documental que incluía cerca de doscientos modelos de pacientes y en torno a seiscientos cráneos.[\[458\]](#) Géricault, que más tarde desarrollaría un interés por la apariencia física de las clases destituidas, visitaba con frecuencia el hospital de París de Beaujon, de donde también le enviaban los fragmentos de cuerpos humanos que utilizó para representar sus viandas sacrílegas. Llegó así a la conclusión de que la piel de los enfermos mentales, o de aquellos sometidos a las pasiones más violentas, se secaba, que su color adquiría tintes marrones y amarillos, y que este cambio de color no podía atribuirse a la acción del sol, puesto que también tenía lugar en invierno.[\[459\]](#)

El gran cuadro fue presentado al público en el salón de 1819. Esta exposición contenía más de mil trescientas obras, principalmente pinturas al óleo de tamaño mediano, retratos, naturalezas muertas y paisajes. También había algunos cuadros con motivos históricos o religiosos.

La mayoría de las pinturas encargadas lo eran, como siempre, con destino a los edificios públicos, especialmente iglesias, lo que quiere decir que tuvieron que tratar los temas esperados y hacerlo, además, adecuadamente. Casi todas las pinturas de gran formato eran oficiales. Los temas ideológicamente problemáticos o polémicos se limitaban, con la excepción importante de *La Méduse*, a obras de escala más pequeña: la libertad que se concedía a los artistas era inversamente proporcional al tamaño de sus lienzos.[\[460\]](#)

Rodeado de *madonnas*, de escenas bíblicas y pinturas de exaltación nacional, principalmente producidas por autores más bien mediocres o por discípulos de David, entonces en el exilio, el lienzo de Géricault no solo era la más grande de las obras expuestas, sino la que infringía todas las convenciones: «En una exposición dominada por los halagos, el cuadro de Géricault afrentó la autoridad, rechazó la devoción oficial y el gusto popular, sin ofrecer nada al orgullo nacional».[461]

La historia de *La Méduse* era la materialización de algunas de las pasiones humanas a las que Esquirol había atribuido la demencia: la cólera, la rabia, los celos, la envidia, las expectativas insatisfechas o las ambiciones fallidas, por supuesto, pero también el odio o el resentimiento. En palabras del médico Savigny: «El deseo de venganza nos inspiraba a todos por igual. Pronunciamos mil vituperios contra aquellos que nos habían dejado al albur de tantas desgracias y peligros».[462] Y añade:

La compasión estaba pintada en cada cara, la piedad arrancaba lágrimas a todos los que lanzaban sus ojos sobre nosotros. Dejo al lector imaginar a quince hombres desafortunados, casi desnudos, sus cuerpos y sus caras desfigurados por los rayos abrasadores del sol, diez de los quince apenas capaces de moverse. Nuestros miembros estaban excoriados, nuestros sufrimientos grabados profundamente en nuestros rasgos, nuestros ojos, vacíos, casi salvajes, y nuestras largas barbas hacían nuestra apariencia aún más terrible; no éramos sino las sombras de nosotros mismos.[463]

Embarcado en la representación de la tragedia, Géricault se decidió por no representar las escenas más dramáticas del suceso, como las revueltas a bordo, los odios y el canibalismo. Prefirió concentrarse en la llegada de la esperanza, cuando se divisa a lo lejos la llegada del navío *Argus*. Su perspectiva cambió de manera tan dramática que en la segunda y definitiva escena redujo considerablemente el tamaño de la nave. Cabría decir que prefirió dejar de lado la esperanza, para concentrarse en la descomposición de los supervivientes y el resentimiento imaginario de los muertos. Retrató una injusticia flagrante que no podía atribuirse a un accidente de la fortuna. Por el contrario, se trataba del resultado de la acción humana que debía ser recordada y denunciada. Lejos de ser un mero rescoldo, el resentimiento estallaba como la expresión moral y política de la injusticia que ya no podía ser ni ignorada ni escondida. El historiador Jules Michelet consideró, al ver el

cuadro, que se trataba de la misma historia del naufragio de Francia. El cuadro contenía, a su juicio, todos los elementos de la tragedia desencadenada tanto por las falsas promesas de la Restauración como de la revolución democrática. Michelet lo sabía bien porque el juicio que tuvo lugar contra el capitán de la fragata, acusado de haber incumplido sus promesas y haber abandonado a su pasaje, se resolvió con una simple amonestación. El viejo capitán dijo que había roto las amarras que sujetaban la balsa a las barcas porque el estado del mar los hubiera conducido a todos a una muerte segura. En su defensa, alegó que tuvo que elegir entre la desgracia de unos pocos y la muerte de todos. A los trabajos más de tinte periodístico sobre las circunstancias del naufragio se han sumado algunos otros textos que examinan al detalle los restos históricos de aquella tragedia, así como el destino de los supervivientes.^[464] Como el propio Géricault, todos estos trabajos olvidan un detalle al que sí hacía referencia Savigny. El séptimo día de naufragio, cuando solo quedaban veintisiete personas a bordo de la precaria embarcación, aquellas que estaban completamente sanas examinaron la situación. Comprendieron que no disponían ni de agua ni de vino para los heridos y que darles tan solo media ración sería tanto como condenarlos a una muerte segura, «así que después de un consejo presidido por la más horrible desesperación, se decidió arrojarlos al mar».^[465] Entre ellos estaba la única mujer que viajaba en la balsa y su marido.

3. DESESPERANZA

A la manera del funámbulo que se tambalea en la cuerda floja, los seres humanos que protagonizan nuestro relato deambulan por un cable tendido entre la ausencia y el exceso, entre la efusión y la tristeza, entre la cólera y el abatimiento. Como la enfermedad mental que progresa entre la manía y la melancolía, la pasión contrariada se expresa entre dos polos solo en apariencia opuestos. En cada uno de ellos, el alma reacciona contra sí misma. Bien sea por exceso o por defecto, el cuerpo hace imposible el relato. O mejor dicho: no hay más relato que el del propio cuerpo. En esto, el grito colérico se parece mucho al silencio melancólico. En ambos casos, las cualidades racionales se encuentran sometidas al imperio de esa inteligencia

corpórea que los griegos denominaron *thymos* y que los filósofos contemporáneos han asociado tanto al deseo de reconocimiento como a la lucha por el relato hegemónico. Al denunciar el final de la historia, el filósofo político Francis Fukuyama no hacía sino expresar hasta qué punto el cumplimiento de la promesa igualitaria haría innecesaria la lucha por una narración hegemónica.^[466] Los acontecimientos de las últimas décadas sugieren, sin embargo, una lectura mucho más compleja, en la que ni la violencia ni el desasosiego han acabado con las esperanzas alimentadas por las promesas de la revolución democrática. Al contrario, la historia va y viene como un ejercicio corpóreo que bascula entre la histeria y la melancolía. Tenía razón Fukuyama al señalar que había sido Hegel quien, en 1806, declaró el final de la historia. Para la mayor parte de los contemporáneos del filósofo alemán, sin embargo, ese fin no resultaba de la victoria, sino de la derrota y el abatimiento. Lejos de ver cumplidas sus promesas, la generación de 1815 siente que los latigazos ya no le hacen mella, como a los perros que han sido azotados muchas veces.

Al comienzo de *La piel de zapa*, Honoré de Balzac describe muy bien la expresión más simple de la pasión contrariada. «El enamorado, que quiere encontrarse con su amante vestida de seda y recubrirla con un suave tejido de Oriente, la mayor parte del tiempo la poseerá sobre un camastro», escribía. Como el ambicioso que sueña con el poder mientras se arrastra por el fango, el protagonista de la novela, cuya sola mirada ya da cuenta de sus «esfuerzos traicionados y sus ilusiones rotas», es la encarnación misma de la desesperanza.^[467] Las primeras páginas del libro no podrían representar mejor la derrota de la justicia frente a la fortuna. Desamparado y empobrecido, el joven Raphaël de Valentin ha renunciado a la promesa meritocrática y se agarra a la vida a través de la gran trampa política del despotismo: el juego. Prohibidas en muchos departamentos franceses durante la Revolución, fomentadas por los gobiernos autoritarios europeos que vieron en las loterías una posibilidad de recaudación de impuestos y una forma de control político de la avaricia, las casas de juego constituyen la antesala de la muerte. En el interior del reino de la fortuna, todo es, como los colores de la ruleta, o rojo o negro. Raphaël eligió rojo. Y perdió. A partir de ese instante, ya no le quedaba nada.

Para la mayor parte de los tratados de medicina moral, la tristeza no es una pasión, sino su ausencia. Es un dolor sin causa, una amargura sin fuerza a la

que solo cabe oponer, en el extremo, el suicidio como poema sublime de la melancolía. A mediados del siglo XVIII, el médico Le Camus la había definido como un humor que torna el rostro pálido y el aspecto serio, que nos condena a palidecer en los libros, a buscar refugio en la soledad y en el exilio de las ciencias, mientras nos vuelve odiosos ante nosotros y ante los demás. [468] Algunos años más tarde, el *Diccionario de las pasiones* de Antoine Jean Sticotti describía la tristeza como un abatimiento del alma, como una enfermedad epidémica que se comunica por los ojos. [469] Al contrario que el resentimiento moderno, donde la palabra describe una nueva realidad dependiente de la teatralidad moderna, la gran expresión de la tristeza en el mundo contemporáneo se construye alrededor de una nueva palabra. Aun cuando traducido por «aburrimiento», el *ennui* no tiene casi nada que ver con la ausencia de diversión, sino con la parálisis del alma que conduce a la enfermedad y a veces a la muerte. Su campo semántico se aproxima a la apatía, pero guarda mucha más relación con el vaciamiento del alma. Hasta tal punto es terrible, escribe Alibert, que «no habría ser humano que no estuviera dispuesto a cambiarlo por cualquier otro dolor». [470] En parte asociado con el *taedium vitae* medieval o con la acedía moderna, el *ennui* tampoco se deja apresar fácilmente en una lectura idealizada y universalista de las emociones humanas. [471] Por el contrario, la tristeza, la pena, el dolor o la melancolía configuran una familia de experiencias posibles ligadas a la búsqueda de reconocimiento. En el contexto de la distribución desigual de fuerzas que resulta de las afecciones tristes, el cuerpo se abate, el pulso se silencia, la digestión se detiene. Aparecen las diarreas, los mareos, las hidropesías. Todavía a comienzos del siglo XIX no faltaron voces dispuestas a relacionar la aparición del cáncer con los accesos de tristeza. Como en el caso de la piel enrojecida de los coléricos o de los indignados, también los abatidos por el dolor ven cómo su piel amarillea y su cuerpo se arruga.

Entre la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, la melancolía se nutre de los grandes modelos literarios tanto como estos se alimentan de otras mil historias, reales o imaginadas. El joven Werther ideado por Goethe en 1774 y el pequeño cuento, *René*, que Chateaubriand publicó inicialmente como parte de su *Genio del cristianismo*, en 1802, se construían sobre la lógica del amor insatisfecho, imposible o no correspondido. En todos los casos, el amor funcionaba como una figuración

de una fuerza pasional mucho más genérica. Bien sea a consecuencia de la traición, bien del infortunio, la literatura tiende un puente entre la pasión sentimental y el universo político.[472] Fue también alrededor de esos años que la protagonista de *Stella o los proscritos* se quita la vida por haber sido infiel a su marido mientras este se encontraba en el exilio. Como en otras muchas novelas de Charles Nodier, bajo la coartada del amor se oculta la recomposición emocional de un universo roto.[473] En algunas ocasiones, la desesperanza desembocará en la resignación, en la filantropía o en el resentimiento. En otros casos, los que carecen de felicidad y se encuentran moralmente muertos, escribía Leopardi, renacen y viven como cuerpos de sangre infectada «a los que se ha insuflado la sangre de otros, o la de cualquier animal».[474]

Como explicación de las causas de estas pasiones, los tratados de medicina señalan, en primer lugar, la miseria. La pobreza extrema alimenta las penas y conduce a la desesperación. Esta es la opinión de Louis-Sébastien Mercier, que menciona explícitamente la falta de recursos entre las causas del suicidio. Al contrario que los ingleses, que se matan por lujo, los parisinos, nos dice, se quitan la vida como resultado de la falta de bienes con los que cubrir sus necesidades.[475] Pero si la pobreza del cuerpo produce consternación, las miserias del alma también conducen a la muerte. A comienzos del siglo XIX, los tratados de medicina señalarán los sucesos de la Revolución como causas ocasionales de la inmensa pena que asola el territorio. Fue el odio de Edme-Joseph Villetard hacia Napoleón lo que, al parecer, le condujo a Charenton. Fueron los celos que sentía por su hermano, a quien el mismo Napoleón había concedido favores, lo que terminó por agravar su delirio. Ingresado en 1808, murió en estado de demencia en 1826.[476]

La extraordinaria caída del emperador, aislado del mundo en una diminuta isla, más allá de cualquier posibilidad de retorno, afecta poderosamente al carácter de los héroes literarios y de los internos de los asilos mentales. Después de 1815, los jóvenes franceses se debaten entre la vergüenza del presente y el recuerdo de las vanas ilusiones del pasado. El protagonista de *Las ilusiones perdidas*, por ejemplo, era «la viva imagen de la desesperación [...] El sol de los caminos reales y los espacios abiertos le había tostado la tez, una profunda melancolía, impresa en sus rasgos, ensombrecía su frente de poeta». A la manera de una reencarnación de los sueños heroicos del

Imperio, Balzac reconoce que la misma persona que había servido como instrumento del orgullo familiar les había hundido en la miseria.[477] Como Julien Sorel, también Lucien Chardon pensará en quitarse la vida. Las ruinas sobre las que dirige sus pasos se acomodan demasiado bien a su propio naufragio emocional. Atrás han quedado las poesías abandonadas, las desesperaciones y gritos apagados, las tentativas inútiles y las obras maestras abortadas.[478] Muerto Napoleón, escribió Musset, se habían restaurado las fuerzas humanas y las divinas, pero ya nadie creía en ellas.[479] Después del ruido de los cañones, había llegado la nada, el silencio: «Condenados al reposo por los soberanos del mundo, entregados al tedio y al abatimiento, [los jóvenes] vieron cómo se alejaban las olas para las que habían preparado sus brazos», escribía.[480] Charles Nodier era de la misma opinión. En una carta de 1800 reconoce que, a la edad de veinte años, ya lo había visto todo, conocido todo, olvidado todo: «A la edad de veinte años, ya había vaciado la copa de todos los disgustos y, después de haber sucumbido a esperanzas inútiles, llegué a la conclusión de que la felicidad no estaba hecha para mí».[481]

Cuando Chateaubriand se decidió a publicar *René* por separado, citó textualmente las mismas palabras que había dedicado a su héroe en la segunda parte de su poética del cristianismo. Bajo el extraño título de *Du vague des passions*, decía referirse a todo lo que precede al desarrollo de las grandes pasiones, cuando todas las facultades, jóvenes, activas, enteras, se encuentran encerradas, sin ejercer su fuerza más que sobre sí mismas, sin finalidad y sin objeto. Cuanto más avanzan los pueblos en la civilización, más aumenta este «vague de las pasiones».[482] Aun cuando suele traducirse por «la vaguedad de las pasiones», el sentido es algo más complejo. Para empezar, se encuentra emparentado con la significación emocional que el escritor francés atribuyó siempre al mar como elemento de contemplación y reflexión. *Le vague* de las pasiones, como la ola del mar (*la vague*), bate de manera desordenada y confusa. Este oleaje de las pasiones describía un estado pasional resultado de una falta de correspondencia: «La imaginación es rica, abundante, creadora, pero la existencia pobre, seca y desencantada. Se habita con un corazón lleno de vida un mundo vacío, y, sin haber usado cosa alguna, se está harto de todo».[483] Mezclando el movimiento histórico de las olas con la melancolía de la masa del mar, Chateaubriand describe un estado de confusión o incertidumbre emocional con innumerables ejemplos

en la literatura y en la clínica. Alfred de Musset se sirve de las mismas metáforas para describir el mundo de ruinas de la Restauración, sobre el que se derramaba una cantidad ingente de lágrimas. Eran tiempos en los que «las amantes nos habían traicionado, en los que nos calumniaban nuestros amigos y nos ignoraban nuestros compatriotas. Así que sentíamos el vacío en el corazón, y la muerte ante los ojos».[484]

Cuando en 1837, Chateaubriand vuelve su mirada al pasado, piensa que la obra que escribió en 1802 había devenido en cliché:

No hay estudiantillo que, al salir del colegio, no haya soñado con ser el más desdichado de los hombres, ni chiquillo que a los dieciséis años no haya consumido su vida, que no se haya creído atormentado por su genio, que en el abismo de sus pensamientos no se haya entregado al oleaje de las pasiones.[485]

Por más que Chateaubriand y Musset atribuyeran el mal de siglo a los acontecimientos de la Revolución y al desmoronamiento del Imperio que había dejado vacíos los corazones, la desesperación y el abatimiento no carecían de antecedentes. Los mismos síntomas se encontraban en la pluma de Rousseau y en otros muchos textos provenientes sobre todo de la literatura inglesa.[486] De acuerdo con Alibert, el mal procede de la pérdida de bienes o de personas queridas, del alejamiento de los lugares que amamos, también de la privación de la libertad o de otros mil deseos insatisfechos. Hay además, nos dice este médico, un tipo de *ennui* que ataca a las personas que son en apariencia felices, pero que andan en todo momento buscando nuevas experiencias, y que prefieren entregarse a las quimeras antes que disfrutar con las realidades. «Ya se conocen», escribe, «los resultados trágicos de este tipo de abatimiento [*ennui*] en ciertas épocas del año, particularmente en otoño».[487]

Para muchos románticos de comienzos del siglo XIX, la solución a la ambición truncada no era otra que la muerte. Fue durante su estancia en la Escuela Militar de París, en 1787, cuando el propio Napoleón consideró quitarse la vida. «Siempre solo en medio de los hombres, vuelvo a casa para soñar conmigo mismo y abandonarme totalmente a mi melancolía [...] ¿Por qué soportar unos días que no me aportan nada?».[488] El suicidio, en efecto, está presente tanto en la vida real como en la ficción. Lo encontramos en las novelas de Chateaubriand, en las de Nodier o en las de Goethe. Madame de

Staël llegó a justificarlo en su juventud, aunque posteriormente se mostró contraria en el tratado que escribió sobre la materia en 1812. Por aquel entonces le parecía que la felicidad consistía en la posesión de un destino proporcional a las propias facultades. Una definición que le permitía defender que la mayor parte de los suicidios se debían tanto a la incapacidad para comprender la relación entre la fortuna y la voluntad como entre la ruina y al deshonor.[\[489\]](#) Ahora bien, mientras que en la primera mitad del siglo los suicidios parecían actos propios de la voluntad individual de aquellos que se entregaban a esta suerte, la epidemia que se extendía por Europa parecía demandar algún tipo de explicación ulterior. El médico Descuret apunta que entre 1827 y 1830 había un suicidio en París por cada tres mil habitantes, mientras que de 1830 a 1835 una de cada dos mil personas se había quitado la vida. Este peligroso incremento lo atribuye al progresivo «encolerizamiento» de las personas contra sí mismas. Se trata, a su juicio, de un problema de naturaleza social ligado a las pasiones inmoderadas. Citando la autoridad de Esquirol, que en un tratado sobre la locura de 1838 había incluido una extensa reflexión sobre esta materia, considera Descuret que, cuando ni la moral pública ni la religión ponen freno a las pasiones, el suicido se percibe como el puerto más seguro frente a los dolores físicos o morales.[\[490\]](#) Sus rastros se encuentran en el seno mismo de la población hospitalaria. En los registros de correspondencia conservados del hospital de Bicêtre, por ejemplo, no es infrecuente encontrar notas sobre alienados que han decidido acabar con su vida. El 23 de julio de 1827, el prefecto de policía escribe:

Tengo el honor de informaros de que monsieur Rube, indigente que había entrado en el hospicio el 17 de abril de 1826, se ha precipitado hoy, hacia las tres horas de la mañana, desde la cruceta del corredor del segundo piso del edificio principal de la tercera división hacia el patio de la iglesia, y se ha matado. Su muerte ha sido certificada por el cirujano en jefe de guardia. Nos ha parecido asegurado que esta muerte es voluntaria. Como hicimos en el caso de Jollain, también os enviaremos un certificado de defunción.

El caso de Jollain aparece, en efecto, recogido en los mismos registros. Se había quitado la vida en el mismo sitio y de la misma manera tres días antes: el 20 de julio de 1827.[\[491\]](#)

Esta historia política del suicido no solo lo considera un hecho social, sino que lo liga a la liberación del tutelaje del Antiguo Régimen. De hecho, es en la segunda mitad del siglo XVIII cuando el suicidio comienza a ser epidémico,

como pone de manifiesto un tratado de 1773.[\[492\]](#) «Desde hace algún tiempo», escribe su autor, Jean Dumas, «el suicido se ha vuelto común en todas las partes del mundo cristiano, a consecuencia de la irreligión, del lujo y de la corrupción». Resultado de una riqueza mal adquirida o de una pobreza mal llevada, podía ser una cosa de ricos o de pobres. Después de la Revolución, sin embargo, las clases medias, que parecían haber quedado exentas, comenzaron a quitarse la vida, en parte como resultado, explicaba el doctor Des Étangs, del incremento de las enfermedades de la imaginación. [\[493\]](#) Aunque publicado en 1860, este último tratado reflejaba el interés renovado que la Academia de Medicina desarrolló por el tema durante la primera mitad del siglo. Para Des Étangs, los médicos no han visto el suicidio más que como un acto insensato, desprovisto de toda libertad moral. A su juicio, sin embargo, se trata de «un hecho social en el que el individuo interviene para dotar de una forma más pausada y más precisa al sufrimiento».[\[494\]](#)

4. NICOLAS GILBERT

Las mismas provisiones que encontramos en el ámbito de la ficción literaria aparecen en los documentos de la historia, sin que sea posible distinguir entre las unas y las otras.

La historia nos ha dejado un ejemplo notable de melancolía producida por las más tristes impresiones del alma. El poeta Gilbert [nos dice el médico Amouroux] acudió a París por disfrutar de las ventajas que esta ciudad ofrece a los artistas y sabios. No hizo más que llegar cuando se sintió engañado. De los cuidados y consejos que pensó que iba a encontrar, solo probó negativas humillantes.[\[495\]](#)

Cuando monsieur Nicolas, el joven con cuya historia clínica iniciamos este libro, comenzó a delirar, mencionó a otros que, como él, habían sido injustamente recluidos. La lista incluía también al poeta Nicolas Gilbert, de quien se cuenta que mientras agonizaba en el Hôtel Dieu gritando «¡La llave!, ¡la llave!», los médicos, que lo creían loco, exclamaban: «¡Lo veis!, ¡delira!».

La referencia al poeta Nicolas Gilbert resulta especialmente significativa por dos motivos. En primer lugar, las circunstancias de la vida de este poeta,

que había vivido como el doctor Leuret, en Nancy, Alsacia, se corresponden punto por punto con la historia arquetípica de la ambición frustrada, de la expectativa insatisfecha y de la promesa rota. En segundo lugar, la circunstancia de que Leuret hubiera nacido también en Nancy muestra hasta qué punto el médico debía de estar más que familiarizado con la historia del poeta, así como con las condiciones de su tierra natal. En su monumental *Viaje a los departamentos de Francia* —un texto acompañado de ilustraciones y datos geográficos que se vendía por entregas—, Joseph Lavallée, antiguo oficial del ejército, consideraba que, hasta los tiempos de la Revolución, la historia se había ocupado solo de las hazañas de los reyes. «¡Siempre reyes!», se quejaba Lavallée, «¡Nunca hombres!», decía:

Así se escribe la historia. Desde Homero hasta los historiadores de Francia muertos el 14 de julio y enterrados el 10 de agosto, ¿qué conocemos sino los crímenes de cien familias? [...] Miramos a nuestro alrededor y qué vemos: la historia de la humanidad no es más que un campo sembrado de cadáveres infectos.[\[496\]](#)

François Leuret nació en ese «campo sembrado de cadáveres infectos» en 1797, en el año VIII de la Libertad. Lavallée describe su ciudad natal, que entonces no alcanzaba los treinta mil habitantes, con tintes al mismo tiempo bucólicos y sombríos, pintorescos y tristes. En aquella remota región del este de Francia, las virtudes estéticas del campo contrastaban con los vicios morales de la ciudad. Mientras las tierras rosas y azules del antiguo Ducado de Lorena no podrían ser más bellas, los habitantes de Nancy habían desarrollado un carácter hosco y sombrío. Gobernados por un príncipe polaco, humillados por una fuerza extranjera, la franqueza y la generosidad francesa se transformaban allí en egoísmo gris y avaricia ciega. En la ciudad que vio morir al último de los reyes borgoñones, Carlos el Temerario, reinaba el egoísmo de quien lo había perdido todo muchas veces. Explicaba Lavallée:

Hay muy pocos lugares en Francia en los que, como en Nancy, los jóvenes sean menos dados a relacionarse entre ellos, síntoma de egoísmo, en donde el juego les ocupe por más tiempo, síntoma de egoísmo, o en donde las pequeñas malignidades de la sociedad sean más frecuentadas, síntoma de egoísmo.[\[497\]](#)

La noticia histórica que acompaña la edición de las obras completas de 1823 de este poeta satírico comenzaba, en efecto, con una extraordinaria

declaración de principios por la que el hijo de labradores reniega de la herencia paterna, y argumenta que los deseos de sus padres le han conducido a la infelicidad y a la pobreza:

¡Padre ciego y bárbaro, inmisericorde madre!
Pobres, ¿os hacía falta traer al mundo a un niño,
que no iba a heredar de vosotros más que una vergonzosa indigencia?
¡Si al menos me hubierais legado vuestra ignorancia!
Hubiera podido vivir tranquilo cultivando mi campo
¡Pero habéis alimentado el fuego de mi genio![\[498\]](#)

Según reconoce la noticia histórica sobre su vida y su muerte, no es solo que los padres le proporcionaran una educación, sino que el joven Gilbert sintió enseguida «una inclinación irresistible al cultivo de las letras».[\[499\]](#) Como a Lucien Chardon, el protagonista de *Las ilusiones perdidas*, Gilbert no perdonaba la relación entre la pobreza y la esperanza. Hubiera renunciado a ambas si la última no hubiera dependido de la vocación y la primera de la necesidad. El padre de Lucien, un antiguo cirujano del ejército de la República que había perdido la vida buscando un remedio infalible contra la gota, «no solo dejó a sus hijos en la miseria sino que además, para su desgracia, los había educado en la esperanza de un brillante porvenir».[\[500\]](#) En esto la vida de Gilbert se parecía a la de tantos jóvenes que «devorados por el amor al arte y a las ciencias, olvidaban la miseria presente tratando de echar los cimientos de su fama».[\[501\]](#) Llegados a París, la República de las Letras comenzará a darles la espalda. Su frustración proviene del fracaso personal, desde luego, pero también del sistema de acceso a la carrera profesional, que se apoya la mayor parte de las veces en formas corporativas o en relaciones de vasallaje en torno a un patrono que posee los contactos y las influencias que puedan garantizar un puesto, aun precario, en cualquiera de las profesiones liberales, en la iglesia o en el ejército. La mayor parte de los futuros revolucionarios debieron su carrera profesional a distintos tipos de «protectores». Robespierre, por ejemplo, obtuvo una beca para estudiar en París gracias a la intervención de un abad; Jean-Paul Marat nunca perdonó a Lavoisier su rechazo para ingresar en la Academia de las Ciencias —lo que más tarde le costó al químico la cabeza—. La situación de Brissot era tan desesperada que, en 1784, atenazado por la pobreza, el futuro revolucionario, líder del grupo conocido como brissotistas, a los que más tarde Lamartine

denominará «girondinos», comenzó a escribir informes para el teniente de policía Lenoir.[\[502\]](#) La misión secreta que llevó a Mirabeau a Berlín, como infiltrado del ministro de finanzas Calonne, tampoco le reportó, como él mismo esperaba, ningún puesto diplomático; lo que explicaría en parte el tono agrio y amargo de algunos de sus escritos.

Para muchos de estos provincianos llegados a la capital, la ciudad se manifestaba a través de un conjunto de protocolos sociales ligados a formas sofisticadas de simulación. Con demasiada frecuencia, el tan soñado ascenso social dependía del tráfico de favores, así como del código de imposturas y pretensiones, ligadas a las formas de represión y expresión emocional. La memoria histórica de Gilbert no deja lugar a dudas sobre su falta de capacidades sociales: el poeta tenía un exterior algo salvaje y le faltaban los usos del mundo. Para colmo de males, d'Alembert, él mismo un niño expósito, un *enfant-trouvé* que le había prometido un puesto de preceptor, se desentendió por completo de su promesa. Aun cuando todo París sabía que Gilbert le había exigido que honrara su palabra, d'Alembert, al parecer, ofreció finalmente el puesto a un tercero, más por conveniencia que por maldad. La indignación de Gilbert superó todas las previsiones y cristalizará en su obra satírica, en la que no duda en burlarse del matemático, «ese frío d'Alembert, canciller del Parnaso»:

*Et ce froid d'Alembert, chancelier du Parnasse,
Qui se croit un grand homme et fit une préface.*[\[503\]](#)

Cerradas las puertas de la República de las Letras, Gilbert probó fortuna con los premios convocados por la Academia francesa. Se presentó dos veces y fracasó en ambas. A partir de ese momento, sus poemas satíricos más parecen resultado de la indignación que del talento. Combatió la filosofía ilustrada menos por convicción que por despecho. Y aunque no carecía de aliados, llegó a granjearse un número considerable de enemigos. Muchos de entre ellos no tuvieron inconveniente en desacreditar los versos para ridiculizar al autor o, al contrario, en ridiculizar al autor para desacreditar sus versos. La Harpe, por ejemplo, lo describió como un pobre alcohólico que había sufrido una caída de caballo, mientras montaba justamente por el monte del Parnaso, el Mont Parnasse. Más duras aún fueron las burlas relacionadas con las circunstancias de su prematura muerte. Inicialmente trepanado como

consecuencia de aquella caída, los primeros signos de locura se hicieron visibles cuando se presentó en paños menores en la parroquia de Charenton. De allí fue conducido al Hôtel Dieu, en donde su estado no hizo sino empeorar hasta el extremo de tragarse, no se sabe si por voluntad propia, la llave de un cofre en el que había hecho guardar sus obras. Las malas lenguas sostuvieron que el poeta pensaba que ese pequeño joyero representaba las puertas de la Academia y que, puesto que aquellas mismas puertas se habían cerrado para él, ya no deberían abrirse nunca para nadie. Incluso sus partidarios reconocieron que su muerte fue larga y agónica.[\[504\]](#)

6

LAS PASIONES DE LA RIVALIDAD

El joven conde de S. ya se había hecho acreedor de distinciones diversas cuando contrajo matrimonio con una mujer encantadora. Su historia clínica, redactada por el doctor Descuret en 1841, los describe como una pareja de bien, cuya bondad solo se veía superada por su devoción mutua.^[505] A pesar de todo, el corazón del joven albergaba sentimientos exaltados. Estaba convencido de que su esposa no profesaba por él sino un amor infantil, resultado de una obligación moral. Aunque, al parecer, este pensamiento carecía de toda justificación, le entregaba a los tormentos más crueles: era un cáncer que consumía sin remedio lo más profundo de su alma. Al cabo de algunos años de existencia envenenada, su esposa duplicó hacia él las atenciones y cuidados. Para el conde, sin embargo, aquello no era verdadero amor; no era el amor apasionado que él sentía por ella, y que ella, tal vez, podría sentir por otro. Esta idea fatal le perseguía como un fantasma: se le aparecía en sueños, en las alegrías de la paternidad, e incluso entre los brazos de su esposa. Al final, sin fuerzas suficientes para soportarlo por más tiempo, tomó la decisión de huir, abandonó a sus hijos y a la familia que tanto lo amaba y se alistó en el ejército. Con otro nombre y como soldado raso, partió hacia tierras alemanas, envuelto en la desesperación, en busca de la muerte.

En el campo de batalla, ascendió al rango de oficial y fue condecorado con los honores que entonces se ofrecían a los mejores y más valientes soldados. Después de catorce años de servicio, comenzó a sentir la necesidad de volver al lado de su familia. Consciente de que su esposa había quedado sumida en la tristeza más profunda, le envió una carta en la que le explicaba que los años transcurridos, las consideraciones diarias y las dificultades de la guerra habían tranquilizado su ánimo y moderado su corazón. Afirmaba estar dispuesto a aceptar un apego sentimental más razonable y regresar a su casa y a los suyos con la idea de no volver jamás a abandonarlos. Fue recibido con

una alegría tan solo equiparable a la tristeza que su ausencia había desencadenado. Todo estuvo dispuesto y preparado para evitar que recayera en sus tristes sospechas. Lejos de curarse, sin embargo, cuando apenas si empezaba a deleitarse en los frutos de su nueva felicidad, una triste sombra lo cubrió sin remedio. Así que desapareció de nuevo, esta vez para siempre.

La historia del conde de S. proporciona muchos elementos de los que con frecuencia se encuentran en la descripción de la locura razonante. El texto explica que el conde se había convertido en víctima de su propia imaginación; que pensaba que las cosas deberían haber sido de una manera, pero fueron de otra. Aunque no le faltaban méritos y virtudes, sus facultades mentales parecían afectadas por una idea fija que consumía su entendimiento. [506] El protagonista de la historia deambulaba entre la exaltación y la melancolía; se entregaba a las hazañas más extraordinarias y al mismo tiempo a la más asombrosa indolencia. Suponía que su esposa no le amaba, pero se equivocaba. Pensaba que su esposa podría amar a otro, pero también se equivocaba. Creía que su familia le olvidaría pronto, pero estaba en un error. Finalmente creyó que podía regresar a la tranquilidad del hogar, pero se equivocó de nuevo. Su asendereado corazón se consumía en dudas e incertidumbres. Por más que fuera una persona razonable en todo lo demás, sus facultades mentales parecían perturbadas cuando se trataba de los afectos de su esposa.

En la historia del conde de S. intervienen la confianza, por un lado, y la ambición, por el otro. Ambos elementos siempre estuvieron relacionados con la aparición del amor burgués en el contexto de la estructura emocional del Antiguo Régimen. Como otros muchos protagonistas de este libro, los enamorados del nuevo orden social creen que la revolución democrática debe comenzar, antes que nada, por sus anhelos. Así que esperan casarse con quien aman y no con quien deben. En la mayor parte de los casos, el amor se describe como una pasión vehemente que otorga méritos a quien carece de ellos y que engaña por igual al amado y al amante. Los delirios de la enfermedad mental aparecen con igual fuerza en las novelas o en la biografía de la época. Enfrentado al amor incontestable que su hija ha sentido por un oficial durante un desfile, el padre de Julie intenta convencerla de que «las jóvenes crean a menudo en su imaginación nobles y encantadoras imágenes, figuras completamente ideales, y se forjan ideas quiméricas acerca de los hombres». [507] En *La mujer de treinta años* de Balzac, como en otras

muchas novelas de la época, la pasión diluye la frontera entre la obsesión y el delirio. Igual que la propia madame Bovary, que se imaginaba a sus amantes más altos, más atentos, más instruidos o más refinados de lo que eran, el registro emocional de la sensibilidad romántica se construye sobre las formas más sutiles del engaño. Los tratados de enfermedades mentales de la primera mitad del siglo XIX, así como las historias clínicas de las casas de alienados, abundan en casos similares. El alienista Esquirol describe la historia de una mujer que, como el personaje de ficción, desarrolló un desprecio tan visceral por su marido que la familia se vio obligada a separarlos.[508] La transformación de este amor atañe a la historia cultural del asco, pero también al desvelamiento de una estructura emocional anquilosada. La protagonista de la novela de Balzac, que ya sintió que su infancia se ahogaba durante el primer encuentro sexual que tuvo con el joven oficial del que se había enamorado, comenzará a vivir aterrorizada por cumplir con lo que percibía como deberes conyugales:

Tengo los sentimientos aletargados, me encuentro sin pensamiento, arrastro, en fin, la vida con dificultad. [...] Me falta voz para quejarme, y no tengo palabras para expresar mi dolor. Sufro, y me avergüenzo de sufrir, al considerar que Víctor [su marido] goza con lo que a mí me mata.[509]

La historia del conde de S. no solo forma parte de la historia de los celos, sino de todas las emociones relacionadas con la lógica del merecimiento. La historia de las pasiones de la rivalidad sería impensable, en sus principios y en sus consecuencias, sin el deseo vehemente sobre el que se construyen los derechos políticos y las ilusiones privadas. Aun cuando la mayor parte de los tratadistas, ya sean médicos o filósofos, consideran posible encontrar un equilibrio en las pasiones, otros tantos se mostrarán en desacuerdo. El estudio de la envidia o de los celos permite adentrarse en la configuración colectiva de las escalas del mérito, así como en la idea, siempre compleja, de los propios merecimientos. La historia de la promesa incumplida obliga a tomar partido entre la realidad y la imaginación, entre la constatación y el delirio. Del mismo modo que en el caso de las pasiones sin causa o de las enfermedades sin síntomas, tampoco la vehemencia de quien se siente indignado depende siempre de una relación causal con un acontecimiento que la produzca. Como el celoso, el indignado puede serlo por su propio estado

emocional. Igual que el hipocondriaco, o el enamorado, quizá se engaña.

1. ENVIDIA

En su cuaderno de memorias, el escritor italiano Giacomo Leopardi se hacía eco del caso de una mujer que, deseosa de concebir, apaleaba con furia a su yegua preñada mientras le decía: «Tú has logrado estar embarazada y yo no». [510] El interés de este caso reside en que la pasión se ejerce contra un animal. En cuanto expresión de un anhelo frustrado, vemos el gesto con indignación, pero sentimos lástima tanto por la mujer como, quizá, por la yegua. O más bien: sentimos lástima por la yegua y tal vez no tanta por la mujer. La historia de la envidia, tan relacionada con nuestra idea de justicia no carece ni de filias ni de fobias. Ligada desde siempre a las pasiones de la rivalidad, la discusión de sus causas y efectos inunda los tratados de filosofía y de moral del mundo moderno. Sus formas de expresión, y sobre todo de ocultación, sus tretas y remedios no se dejan apresar con facilidad. Al contrario, la pasión viene envuelta en una madeja de mil hilos que la relacionan con los celos, el rencor o el resentimiento, con la deshonra o la vergüenza. Al menos desde el asesinato de Abel a manos de Caín, la historia de la humanidad se ha escrito con la fuerza de una pasión que se oculta en el interior de los corazones, pero que puede percibirse en sus efectos.

Los tratados del mundo moderno la discutieron de manera ocasional, haciendo mucho más hincapié en la maldad del envidioso que en la tragedia del envidiado. Por un lado, su aparición estaba tan ligada a los procesos de aculturación que el filósofo Jean-Jacques Rousseau la consideró impensable en el estado de naturaleza. [511] Contra el criterio del doctor Mandeville, le pareció imposible en el reino animal. Por el otro, su sola presencia cuestionaba la regulación de elementos tan básicos del orden social como la propiedad o las formas de reconocimiento. En más de un sentido, la historia política de Occidente se ha construido sobre las maneras de fomentarla o de evitarla, bien a través de marcas de distinción, bien de gestos de disimulo. [512] Ya sea que hablemos de la diplomacia florentina o de la prudencia castellana, la envidia ocupó un lugar predominante en las grandes obras relacionadas con la educación. De Nicolás Maquiavelo a Baltasar Gracián, de

Rousseau a Kant, la configuración del buen gobierno debía evitarla en uno mismo y combatirla en los otros. Relacionada muchas veces con el miedo a los brotes de violencia o con la revuelta popular, los moralistas del Renacimiento recomendarán, para combatirla, la modestia, la ocultación de los bienes y el pudor en la belleza. La política de la opulencia propia de la baja Edad Media debía dejar paso a formas más sutiles de distinción, como las recomendadas por Baldassare Castiglione en su famoso libro *El Cortesano*.^[513] Al menos en parte, la misma frugalidad que debía guiar la conducta de los mercaderes de los Países Bajos también formaba parte del ascetismo católico.^[514] En todo caso, la ocurrencia de considerar la envidia de los otros como medida del éxito personal nunca desapareció por entero. Al contrario, la idea de que la propia valía podía medirse a través de la envidia que los bienes o los honores producían en los otros se extendió durante el siglo XVII, sobre todo en el contexto de las artes liberales.^[515] Tampoco la historia del capitalismo podría comprenderse sin esa regulación colectiva que, al mismo tiempo que sugería moderación al envidiado, condenaba la conducta del envidioso, sobre todo cuando su pasión estaba acompañada por el odio.^[516]

La revolución democrática volvió a colocar la envidia en el centro mismo de la cultura política. Las reacciones al sentimiento de igualdad no podrían comprenderse sin los dispositivos morales diseñados para evitar, sobre todo en los contextos urbanos, la repugnancia de aquellos que, sin ser como nosotros, se creen con derecho a ocupar nuestro lugar o a disfrutar de nuestros bienes.^[517] Lo que el sociólogo Norbert Elias describió como «el proceso de civilización» se parece mucho a la historia del empeño en conservar dignidades o espacios. Ninguna otra fue la crítica que los miembros de la nobleza dirigieron a los representantes de la burguesía durante los Estados generales o que las viejas familias impusieron a los nuevos ricos durante la Restauración. La confusión entre los miembros de distintas clases o estamentos no solo ponía en peligro los privilegios de quienes se sentían miembros de una casta, sino que distorsionaba las formas culturales de la vanidad, fomentando el menosprecio. Sobre todo después de la Revolución, no faltaron voces que relacionaron la melancolía de la opulencia con la aristocracia del dinero. Para Chateaubriand, por ejemplo, la conducta de los banqueros y mercaderes enriquecidos a pesar y a costa de la

ruina del país no le producía envidia, sino pena. A su manera, se hacía eco, sin citarlas, de las ideas expuestas por Rousseau en su tratado sobre la educación.[518] A través de la distinción entre amor propio y amor de sí, el ginebrino había defendido, en efecto, que mientras la compasión era un sentimiento natural relacionado con el bienestar, el amor propio era una perversión interesada en producir envidia en los otros antes que en sentir compasión por ellos.

A lo largo de la historia, la envidia se ha confundido hasta tal punto con los celos que la historia de ambas pasiones no puede desligarse de ese esfuerzo intenso, y muchas veces baldío, de restringir su significado con la intención, al menos aparente, de limitar su alcance. La dificultad partía de la ausencia de palabras específicas para designar experiencias en cierta medida simultáneas. La envidia y los celos siempre aparecieron como pasiones simétricas en las que al deseo de poseer se contraponía el interés en conservar. A lo largo de los siglos, los envidiosos de lo ajeno y los celosos de lo propio fueron confundidos, separados y mezclados en un lodazal terminológico del que somos herederos. Aristóteles discute la envidia sobre todo en relación con la indignación y la malignidad, esta última definida como la alegría que produce en algunas personas la desgracia ajena.[519] Por otra parte, no hay discusión alguna en su obra relacionada con los «celos». La palabra con la que los griegos describían lo que nosotros llamamos con ese nombre, *zêlotupia*, aparece solo una vez en sus escritos y ni siquiera se refiere al miedo a perder a la pareja como consecuencia de la intervención de una tercera persona.[520] La recuperación del pensamiento griego por parte del mundo latino, lejos de clarificar las cosas, vino a confundirlas aún más. Por un lado, los celos y la envidia pasaron a designarse con una sola palabra: *invidia*; por el otro, la *zêlotupia* comenzó a discutirse en relación con la emulación (que en griego se decía *zêlos*). La relación entre estas dos últimas pasiones parecía tan estrecha que todavía en el siglo XVII muchos moralistas se mostraron interesados en marcar las diferencias. Para La Bruyère, por ejemplo, la emulación es un sentimiento valeroso, voluntario y sincero, que vuelve el alma fecunda, mientras que los celos, al contrario, producen una conmoción violenta y estéril en el alma.

En el contexto de la revolución democrática, las relaciones de rivalidad se extendieron entre estamentos y clases, de modo que cabía mostrar

predilección por objetos y personas que hasta ese momento parecían inalcanzables. La misma movilidad social que hacía posible que un viejo aristócrata pudiera batirse en duelo con un plebeyo, y no simplemente ordenar una paliza, como le ocurrió a Voltaire, golpeado por hacerse llamar *Arouet de Voltaire* en 1728 y desterrado por querer batirse en duelo con su agresor, también tenía el efecto de producir una modificación sustancial en la materia de los sueños, que comenzarán a incluir, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las relaciones sentimentales. Antes de convertirse en la muñeca de cera que todavía respira en el museo Madame Tussauds, la última amante de Luis XV, madame du Barry, fue denunciada ante el Tribunal Revolucionario, entre otros, por su antiguo esclavo, Zamur. Interrogada por Fouquier de Tinville, un personaje al que encontraremos en el próximo capítulo, la ejecución y muerte de esta hija de costurera, de vida más bien oscura hasta convertirse en la favorita del rey, no podría comprenderse sin esa nivelación de las pasiones sociales que hace posible el amor, pero también la envidia o los celos, entre personas provenientes de estamentos o, incluso, razas diferentes. Condenada por el testimonio despedido de Zamur, que siempre la miró con recelo, las circunstancias de la muerte de Jeanne du Barry sugieren la fluctuación política de los deseos entre el Despotismo y la Revolución.[\[521\]](#)

El envidioso y el envidiado se reúnen en el territorio de la desconfianza. En ambos casos, el miedo al menosprecio sienta las bases de los deseos de posesión o de las ansias de reconocimiento. La pasión no resulta de la necesidad, sino de un amor propio herido. El envidioso no se siente mal por carecer de cosas. Son las posesiones de otros las que le ofenden. La comparación mina su confianza, envenena su mirada, y le hace aparecer, ante sí mismo y ante los otros, como un sujeto burlado. Como parte de las enfermedades de la rivalidad, sus expresiones se dejarán sentir sobre todo en aquellas profesiones relacionadas con la distribución del mérito.[\[522\]](#) El deseo de alcanzar o conservar reconocimientos, amores, honores y riquezas configuran el nuevo tejido emocional sobre el que se levantan las modas. Hasta tal punto se trataba de una pasión social que el propio Rousseau, anticipando algunas conclusiones de la moderna sociología, la considera una pasión mimética en la que, sin saber qué desear, deseamos lo que desean otros.[\[523\]](#)

A mediados del siglo XVIII, el *Diccionario de las pasiones* la definió como la más triste y vergonzosa de las pasiones. La misma estructura social que la fomenta la discute. Fruto del amor propio herido, atormenta a los envidiosos y a los envidiados.[524] El filósofo escocés Adam Smith la consideró el principal obstáculo que nos separa de la justicia.[525] Su mala fama venía de antiguo. Del *Eclesiastés*, desde luego, que la describió como el resultado inevitable de la soberbia.[526] Del Génesis, que la ubica en el origen de la historia de José, vendido como esclavo por la envidia de sus hermanos. En el siglo V, Agustín de Hipona la señala, junto a la soberbia, como el pecado diabólico por excelencia.[527] Es el gran mal que anegó el alma de Lucifer, la promesa diabólica que, con forma de serpiente, prometió abrir los ojos a la famosa pareja del paraíso. Desde un punto iconográfico, los europeos ya contaron, a partir del siglo XIII, con una descripción detallada de las penas y rigores que esperaban a los envidiosos después del apocalipsis.[528] En la catedral de Albi, por ejemplo, están representados junto a los soberbios. Mientras estos aparecen atados a una rueda, que un grupo de demonios hace girar a gran velocidad, condenados a percibir una y otra vez sus cambios de fortuna, los envidiosos se representan sumergidos en un mar helado, deseando las llamas que consumen a los otros. Aunque el esquema se reproduce con frecuencia, no todas las representaciones de la envidia comparten la misma jerarquía. En la *Divina comedia*, por ejemplo, la distribución de los pecadores obedece a una lógica distinta. Dante, para empezar, no coloca a los envidiosos en el infierno, sino en el purgatorio, donde los representa con los ojos cosidos con alambres, en una macabra escenificación de un sentimiento construido sobre el envenenamiento de la mirada.[529]

Desmoronadas las grandes corporaciones del Antiguo Régimen, los tratados de higiene se muestran especialmente inclinados a reconocer los peligros de la envidia, sobre todo entre aquellas profesiones que dependen de la consideración pública, como los literatos y los artistas, los abogados y los médicos, las mujeres que compiten por su belleza o los funcionarios públicos, que lo hacen por puestos o dignidades.[530] El doctor Étienne Tourtelle la considera la gran epidemia de los nuevos tiempos.[531] Era la tendencia del espíritu público del momento la que hacía, según Balzac, que el manufacturero estuviera celoso del hombre de Estado y el administrador del

poeta; la que impulsaba

a los necios a denigrar a los hombres ingeniosos, a los ingeniosos a denigrar a los hombres de talento, a los hombres de talento a denigrar a aquellos de entre ellos mismos que les aventajan en algunas pulgadas, y a los semidioses a amenazar a las instituciones, al trono, en fin, a todo aquello que no les adora sin condiciones[532].

Para el doctor Amouroux, la envidia tenía casi siempre su origen en nuestra incapacidad de igualar a nuestros rivales, «en la tristeza que nos causa el bien que les sucede, así como en el disgusto que experimentamos a la vista de las cualidades más o menos eminentes de las que la naturaleza los ha dotado». [533] En su opinión, el espectáculo del éxito ajeno consume y corroe el cuerpo hasta llegar a producir fiebres que, en los casos más extremos, conducen a la muerte. Desde el punto de vista fisiológico, aquellos sometidos a su imperio tienen siempre un aire sombrío, la mirada triste y el ceño fruncido. Haciéndose eco de las viejas iconografías medievales, el doctor Collins considera que al envidioso se le reconoce sobre todo por la desproporción entre los párpados abiertos y las pupilas cerradas.[534] Sus penas terminan por devorar la energía del cuerpo hasta el punto de que un sentimiento de vergüenza se instala en el epigastrio.[535] Para combatirla, el doctor Ollivier todavía recomendaba, en 1856, una alimentación ligera, fruta refrescante y verdura fresca.[536]

Puesto que el envidioso se oculta, para rastrear su experiencia habrá que asumir una perspectiva indirecta, ligada menos al efecto inconfesado y más al procedimiento preventivo. Después de la Revolución, la envidia se deja sentir sobre todo en sus efectos. El *Reglamento sobre el servicio de hospitales militares*, publicado por el Ministerio de la Guerra en 1808, por ejemplo, establece un sistema pautado de comportamiento militar en el que nada puede quedar al azar: ni la distancia entre las camas ni el tamaño de las mantas. Su tono frío y descarnado, así como la estricta observancia de reglas relativas a los aspectos más nimios de la vida en el cuartel, se entienden mejor cuando se compara este pequeño manual con otros textos similares.[537] El doctor La Chèse, por ejemplo, nos informa de que, mientras el odio es casi inexistente entre los militares, los soldados son víctimas frecuentes de los celos y la envidia: ya sea a los grados, las personas o los favores. Unos trastornos que, a su juicio, son más difíciles de combatir por cuanto no se reconocen nunca.

[538] El envidioso quiere ser honrado por sus méritos, y no conocido por sus pasiones. De ahí que el doctor Couzin explique que los mandos deben evitar establecer preferencias que puedan excitar los celos.[539]

Al contrario que las cartas de los soldados o sus textos autobiográficos, los tratados de higiene militar sientan las bases materiales de convivencia y de conducta, a veces impracticables, con las que las tropas han de dedicarse al arte de la guerra. Las cartas que el cirujano de la Gran Armada, Dominique Larrey, escribió a su mujer desde los tiempos de la campaña de Egipto hasta las guerras de España abundan en sentimientos y lágrimas. El inventor de la ambulancia, de quien Napoleón escribió en su *Testamento* que era el único hombre realmente bueno que había conocido, apenas comparte detalles sobre las penurias de las campañas de Europa. «Antes de mi llegada aquí», le escribe a su mujer en una carta del 15 de agosto de 1797, «la palabra “humanidad” estaba proscrita».[540] El relato de este viajero infatigable, sin embargo, contienen numerosas referencias a los asuntos económicos de la pareja, así como a sus desvelos por evitar que quienes quedaron en París le arrebatasen el puesto de cirujano que considera suyo por méritos propios.

Nacido en Beaudéan, una pequeña aldea de los Pirineos, Larrey caminó desde allí hasta Toulouse durante siete días a los catorce años. A los dieciséis, partió de nuevo a pie hacia París. Las guerras revolucionarias lo llevaron primero a Italia, después a Egipto, Alemania, Austria, los Países Bajos, Polonia, Lituania, España y Rusia. Aprovechó sus viajes para establecer hospitales de campaña en los que se atendía por igual a los aliados y a los enemigos del Imperio. Durante su estancia en Madrid, por ejemplo, intentó conocer las causas de la disentería endémica que aquejaba a la capital. Larrey se sirvió de sus estancias en Berlín para visitar La Charité, o Vilnius, la que hoy es capital de Lituania, para reformar el hospital civil. Viajero infatigable, la lectura simultánea de la crónica militar, de la memoria quirúrgica y de la correspondencia privada nos ofrece una escena polifónica en la que el cirujano, después de haber amputado cientos de miembros y haber enfrentado los gritos y el dolor insoportable de la contienda armada, escribe a su esposa preguntándole si ha recibido el dinero que le envió hace meses o sugiriéndole los modos más idóneos para tratar a su familia política. Su única ambición, junto con ser retratado por el pintor Girodet, al lado del general Lannes, a quien salvó la vida, y del propio Emperador, es asegurarse la plaza de cirujano mayor en Les Invalides. Su mayor preocupación son las triquiñuelas

y malas artes que han empleado otros cirujanos de París para disputarle su plaza allí. Aunque reposado y generoso en otros muchos aspectos de su vida personal y profesional, Larrey expresa no pocas veces a su mujer, como una idea fija, las circunstancias que acompañan su carrera profesional y las luchas internas a las que se ha visto obligado para alcanzar una posición holgada en la capital.

En una carta del 17 de julio 1809, reconoce a su esposa que hay que pintar «no a los hombres, sino los corazones de los hombres». El suyo, a medida que progresa la correspondencia y la campaña militar que le retiene lejos de Francia, refleja una mayor tristeza y melancolía. En su pequeño tratado de higiene militar, el doctor Bailly también buscaba evitar las afecciones tristes y las injusticias, así como la severidad excesiva hacia los soldados.[\[541\]](#) Interesado en los procedimientos higiénicos relacionados con las afecciones del alma, este médico de la facultad de medicina de París considera que una sola palabra, un solo gesto, puede producir las acciones más extraordinarias o conducir a los más terribles desastres.[\[542\]](#) Para prevenir los efectos de las pasiones, de la nostalgia, de la ambición insatisfecha o de la envidia, habrá que poner a los soldados a las órdenes de oficiales atentos, habrá que estar dispuestos a observar el sufrimiento que se aprecia en su rostro; habrá que mantener la esperanza que pueda seducirlos, dejarlos llorar de sensibilidad y distraerlos con música, danzas y juegos.[\[543\]](#)

2. LOS CELOS

Antes de su completa medicalización a finales del siglo XIX, muchos médicos se quejaban con amargura del poco interés que el estudio de los celos había despertado en el contexto de la psiquiatría o de la medicina. Hubo que esperar al cambio de siglo para que la inclinación excesiva hacia el objeto del amor comenzara a considerarse una enfermedad, vinculada específicamente a los asuntos de la vida conyugal.[\[544\]](#) En cierto sentido, los celos, como expresión general del amor romántico, no fueron un invento del Romanticismo, sino el resultado de la profesionalización de la psiquiatría legal.[\[545\]](#) En el conjunto de los grandes tratados sobre pasiones humanas publicados durante los siglos XVI y XVII, los celos habían pasado

prácticamente desapercibidos o, como hemos visto, fueron confundidos con la envidia o la emulación. El propio Alibert se sentía obligado a disculparse, en la edición de 1837, de haberse olvidado de ellos en la primera edición de su obra de 1825.[\[546\]](#)

A finales del siglo XIX, los celos excesivos o mórbidos comenzaron a vincularse de manera casi exclusiva a las pasiones del corazón y, en concreto, a las penas sufridas por los esposos o las esposas que, «persuadidos y envenenados por indicaciones falsas y ridículas», acusaban a su pareja de faltar o haber faltado a sus deberes de fidelidad. Durante la primera mitad del siglo, sin embargo, muchos autores consideraron que los celos excesivos, o mórbidos, afectaban no tanto a los amantes como a los niños.[\[547\]](#) No era una condición de la edad adulta, sino de la rivalidad de los hermanos durante la infancia. El médico Moreau de Tours, por ejemplo, citaba el caso de un niño de tres años que apuñaló a su hermano de veinte meses con un cuchillo de cocina. El doctor Descuret refiere la historia de un niño de doce años que derritió la cera de una vela en la boca y la nariz de su hermana.[\[548\]](#) A su juicio, los celos se desencadenan al final del primer año como forma de reforzar el instinto de conservación.[\[549\]](#) Un joven de catorce años se ahorcó al no poder resistir el amor que profesaba su madre por un hijo de un segundo matrimonio. En 1838, una niña de doce años envenenó a su hermana por las mismas razones.[\[550\]](#) Todos estos casos parecían sugerir que los celos, al contrario que la envidia, operaban dentro de un continuo de morbilidad que solo en el exceso podía considerarse patológico. Su estudio, su expresión, o las valoraciones críticas o jurídicas a las que dio lugar se producían en un contexto moralista en el que autores de muy distinta procedencia trataban de demostrar que esta pasión no tenía nada que ver con el verdadero amor por otro, sino con el amor confundido por uno mismo. «Los celos —escribía el médico militar francés Joseph-Clément Tissot— son resultado del miedo y la aprensión producida por la idea de que un ser al que amamos ama a otro».[\[551\]](#)

He visto [escribía Fénelon citando a San Agustín] un bebé que, aún sin poder hablar, miraba a su hermano con odio, con la cara pálida y los ojos irritados, mientras este último era alimentado en el otro seno de su madre.[\[552\]](#)

Es precisamente esta naturaleza pueril y en cierta medida tragicómica de los

celos la que encontramos en las historias breves y en las obras de teatro del siglo XVII, ya sea la novela del *Curioso impertinente*, escrita por Cervantes y que se incluye en la primera parte del *Quijote*, en el drama de *Otelo* de Shakespeare o en algunas obras de Molière. Para los grandes moralistas franceses, como Charron y La Rochefoucauld, los celos eran una pasión natural que, sin estar directamente relacionada con la vida marital, podía desencadenar los efectos más terribles. Solo cuando parecía excesiva en grado o en intensidad devenía patológica, irracional o absurda. Su carácter se manifestaba a la manera de una mezcla de amor, miedo y odio que incluso carecía de forma expresiva propia. Tanto es así que, cuando Charles Darwin publicó en 1870 *La expresión de las emociones en los animales y en los hombres*, reconoció que esta emoción no tenía una expresión distintiva, quizá porque se trataba de una combinación de enfado hacia aquellos cuya atención se reclama o hacia el rival a quien se envidia, miedo ante la anticipación de una pérdida, y odio a los otros o a uno mismo por el mero hecho de sentir celos.[\[553\]](#)

Esta indeterminación expresiva fue determinante en el caso de Henriette Cornier. Esta parisina de veintisiete años pidió a la madre de Fanny, una niña de diecinueve meses, que la dejara bajo su cuidado durante algunas horas. Henriette entró entonces en la cocina del hotel donde trabajaba como doncella, tomó un cuchillo de grandes dimensiones, se dirigió a su habitación con la niña y, una vez allí, le cortó la cabeza de un solo golpe, sin ninguna razón aparente. Cuando la madre de Fanny acudió a buscarla, Henriette se limitó a responder con frialdad absoluta: «Vuestra hija ha muerto». En el mismo momento en que la madre abría la puerta, la doncella arrojó la cabeza de la pequeña Fanny por la ventana. Durante su juicio, Esquirol y otros médicos expresaron sus dudas sobre el estado mental de esta mujer que, en consecuencia, pudo evitar la pena capital. La joven fue condenada a cadena perpetua con trabajos forzados; sentencia que, al parecer, escuchó sin que se apreciara en su rostro la más leve emoción.[\[554\]](#) A la vista de los hechos, la defensa llegó a sugerir que la ausencia de razones para cometer el crimen, la falta de toda emotividad al ser arrestada, así como el estado de estupefacción de la acusada, en contraste con su capacidad para responder las preguntas de manera coherente y precisa, sugerían la presencia de una locura parcial, una «afección cerebral, de naturaleza crónica, que cursaba sin fiebre, y que se

caracteriza por una lesión parcial de la inteligencia, de la sensibilidad o de la voluntad».[555] Al igual que muchos otros monomaniacos, Henriette experimentaba sensaciones a las que no podía resistirse y determinaciones automáticas que no podía controlar. Sus acciones eran contrarias a sus afectos, a sus intereses, a sus inclinaciones naturales y, por supuesto, también a los usos sociales.[556] Sufría de una desorganización parcial de sus facultades que la conducía a cometer incluso acciones criminales en contra de sus valores más profundos y de sus más virtuosos deseos. Henriette, sin embargo, no mostraba ningún tipo de lesión en las facultades superiores de la mente. Al contrario, su razonamiento era lógico, y su línea de pensamiento, fluida. Su falta de motivación para cometer el crimen no debía confundirse con las causas de su propia enfermedad. Aquejada de melancolía, su historia está compuesta de menosprecios, frustraciones e intentos de suicidio.

A pesar de las diferencias en la definición, y sobre todo en la posición con respecto a la conexión entre los celos y las enfermedades mentales, casi todos los tratados de las pasiones escritos en la primera mitad del siglo XIX compartían la misma narración de los síntomas y el mismo repositorio de causas. Al igual que en muchas otras condiciones relacionadas con pasiones exacerbadas, los tratadistas consideraron los celos universales en la naturaleza y en la cultura. La pasión podía observarse en los niños, por supuesto, así como en numerosas especies animales. Para muchos expertos, se trataba en efecto de una característica concomitante a todo tipo de amor. [557] La distinción entre la emoción razonable y la pasión irracional debía considerarse una cuestión de intensidad que describía la misma realidad desde la perspectiva de los grados antes que de los tipos. En la mayoría de los casos, los celos mórbidos pertenecían a una región intermedia, al espacio imaginario de lo que el médico Trélat denominaba «las fronteras de la locura».[558] Solo cuando la pasión era excesiva, los celos debían entenderse como una condición clínica que requería tratamiento.

Para aclarar esta delicada escala de intensidades, el doctor Imbert distinguió entre la obsesión, la idea fija y el delirio. Moreau de Tours, por su parte, estableció cinco grados diferentes en los que podía manifestarse: los celos débiles, que se expresan en pequeños problemas intelectuales, así como en ciertos inconvenientes para la pareja; los celos fuertes, que dan lugar a peleas y escenas de violencia, incluyendo ideas, aunque solo ideas, de

homicidio; los celos violentos, que conducen a tentativas de homicidio; los celos excesivos, que a menudo acaban en suicidio, y, por último, los que denominó «celos indignados», aquellos que conducen al asesinato de la pareja y al suicidio del criminal.[\[559\]](#) En 1852, Joseph Clément Druoz fue ingresado en Bicêtre aquejado de esta última condición. Aun cuando su diagnóstico indicaba «melancolía suicida y homicida», las observaciones clínicas de su expediente sugerían que ya era un viejo conocido: un hombre de carácter sombrío y taciturno que, bajo la influencia de celos terribles, maltrataba a su mujer.[\[560\]](#)

En este contexto de gradación, desde la emoción natural hasta la pasión mórbida, la dificultad consistía en clarificar en qué condiciones observables podía distinguirse lo normal de lo patológico o lo natural de lo criminal. Tanto el diagnóstico clínico como el destino judicial dependían del estudio profundo de la etiología, de la sintomatología, así como de los rasgos visibles de la enfermedad. Si comenzamos por esta última circunstancia, los tratados de las pasiones del siglo XIX consideran suficientemente acordado que, en el caso de los celos mórbidos, la sangre circula desde la periferia hasta el centro. En ese contexto, el hígado, en concreto, transforma grandes cantidades de sangre negra en bilis amarilla, siendo esa la razón por la que los celosos manifiestan trastornos en la digestión y una disminución importante de las capacidades físicas. La piel, a su vez, adquiere un tono cetrino, verdoso o amarillento. Con el tiempo, la irritación intestinal se transmite al cerebro, lo que explica la presencia de pensamientos tristes y tumultuosos que terminan por conducir a quienes los padecen a una forma de melancolía o de hipocondría, en los casos menos serios, o al suicidio y la muerte, en los más graves. Desde el punto de vista de la conducta observada, la forma patológica de la enfermedad tampoco afecta por igual a hombres y a mujeres. Si el celoso es un hombre, escribía el médico Trélat, abusa de su autoridad, atormenta, amenaza, se indigna, juzga, martiriza, hiere y lastima, a veces mata. Si es una mujer la afectada, llora, grita, todo lo transforma en violencia, cansancio y fastidio.[\[561\]](#)

Otro tanto podría decirse con relación a las causas, pues mientras que el origen de la pasión parecía bien conocido, los factores desencadenantes de la enfermedad eran mucho menos claros. Tissot escribió, a finales del siglo XVIII, que

si la posesión de la persona amada se retarda para siempre, o si el amor apasionado no es correspondido, si el amor turba durante mucho tiempo nuestros corazones, terminaremos por probar los efectos molestos del odio, de la ira o la desesperación, del miedo y de la más profundo de la tristeza.[562]

Hubo un acuerdo general en que entre las causas de los celos mórbidos no solo se debían incluir la herencia, la edad, el sexo, el carácter, el estado civil o la educación, sino también las caídas, las contusiones, la clorosis y la anemia, los reumatismos, las fiebres tifoideas, el cólera, la viruela o el alcoholismo.[563] Muchas de ellas estaban ligadas a razones de tipo moral, como la ambición malsana y desproporcionada, los desacuerdos dentro de la familia, la repentina pérdida de la fortuna o el miedo causado por la perspectiva de cualquiera de estos acontecimientos.[564] En Charenton, por ejemplo, no fueron pocos los pacientes ingresados a consecuencia de los celos. Ese fue el caso de Jeanne-Claude Crozet, una mujer internada en 1809, que murió a consecuencia de la enfermedad el 29 de marzo de 1833.[565] Jean François Loisel ingresó el 24 de noviembre de 1830 como resultado de una crisis completa de sus facultades intelectuales, morales y afectivas, acompañada de alucinaciones visuales. En el momento de su arresto, se encontraba en mitad de un ataque de furia, profiriendo gritos que podían escucharse a gran distancia. Según los médicos que lo atendían, «parecía sufrir de celos».[566]

El llamado «affaire Lafargue» viene aquí a nuestra mente. Una de las fuentes de inspiración para el personaje principal de *Rojo y negro*, la historia de ese joven carpintero que en enero de 1829 mató a su amante, Thérèse Castadère, se convirtió en lugar común tanto en el plano de la clínica como en el de las discusiones legales con respecto a la responsabilidad penal de los supuestos alienados. Nuestro joven confesó que había matado a Thérèse una vez que la joven faltó a sus promesas y fidelidades:

Me perseguía una sola idea. Vamos [dijo], alguien tiene que morir. No podía pensar en otra cosa. Esa misma noche, en mi insomnio cruel, tomé un arma de fuego. Nadie puede imaginar lo horrible que fue esa noche. La agitación de mi sangre me hizo saltar en la cama en contra de mi voluntad. Estaba fuera de mí cuando regresé a casa.[567]

Como en otros muchos casos similares, el protagonista se siente arrastrado

por una idea que parece dominarlo. Para alcanzar un diagnóstico, los responsables médicos tuvieron en cuenta no solo la vehemencia, también la aparición de alucinaciones y delirios. Después de todo, el carpintero había visto serpientes que salían de la boca de Thérèse justo antes de matarla. Es por eso por lo que le cortó la garganta con un cuchillo tras haberle pegado dos tiros. Después de una defensa muy sutil de sus abogados, fue considerado no culpable de homicidio con premeditación.

Un caso penal similar, aunque con un resultado muy diferente, implicó al belga Philippe-François Debacker. Este joven oficial, casado y con doce hijos, estableció en 1812 un pequeño y próspero negocio en Nantes. Contrató entonces como moza de tienda a una joven de dieciséis años llamada Mariette Vilain. Después de tres años de encuentros fugaces y, según las crónicas del momento, «poseído por la pasión», Debacker abandonó a su familia para establecerse con Mariette en París. La esposa, que había quedado en una situación económica más que precaria, se suicidó arrojándose a un pozo. Mariette, sin embargo, decidió abandonar al oficial y comenzar una nueva vida. Nada más llegar a París, arrendó un apartamento pequeño compartido con otra mujer y comenzó a salir con otros hombres. Días después, ella y su compañera de piso aparecieron muertas. Debacker sobrevivió al intento de suicidio. Como Lafargue antes que él, declaró que había perdido la cabeza. «Sé que soy culpable, pero no sé bien lo que he hecho», declaró. Fue condenado a muerte y guillotinado, contra el criterio de los más importantes alienistas del momento. Para Esquirol y para Georget, de la misma manera que un crimen cometido por un sonámbulo no podía considerarse un acto voluntario, tampoco los delitos llevados a cabo bajo la influencia de las más fuertes pasiones debían conducir a condena penal alguna. Élias Regnault, — el mismo Élias Regnault cuya autoridad mencionó monsieur Nicolas para defender su causa— argumentó, por el contrario, que no había ninguna razón legal para considerar loco, o parcialmente loco, a nadie que pudiera sufrir de celos o de envidia.[\[568\]](#) Como miembro del Consejo de Abogados, Regnault se apoyaba en las leyes correspondientes del código penal que exoneraban al marido del delito de asesinato de la mujer, en caso de encontrarla con el amante, *in fraganti*, en el domicilio conyugal. Para Regnault, sin embargo, esta concesión del código penal no podía aplicarse en muchos casos de presuntos monomaníacos.[\[569\]](#) A su juicio, las dificultades se encontraban en numerosos frentes. En primer lugar, no había ningún procedimiento claro

para el establecimiento del diagnóstico, ni desde el punto de vista fisiológico ni desde el etiológico. Los desajustes de la constitución orgánica y los trastornos parciales de las facultades no eran los mismos en todos los casos, de modo que la mera observación de los gestos o de los rasgos faciales resultaba insuficiente para llegar a una conclusión más allá de toda duda razonable.[570] En segundo lugar, puesto que la distinción entre la pasión y la enfermedad era un asunto de grado, parecía probable que los alienistas estuvieran confundiendo el delirio de los estados pasionales con el delirio de otras formas de locura. Por último, la actitud de los responsables de los grandes asilos de París estaba produciendo un temor al contagio entre las personas de menor educación y recursos. Después de la discusión de la historia de Henriette Cornier, habían sido relativamente frecuentes, por ejemplo, distintos casos de personas temerosas de matar a sus propios hijos o a los hijos de los vecinos. Una joven acudió aterrada al médico. Decía escuchar voces que le decían «Tómalo, mávalo», referido a su propio hijo. [571]

Estas tres circunstancias, relacionadas con la dificultad de establecer una frontera entre los síntomas pasionales y los signos clínicos, propiciaron que el diagnóstico dependiera cada vez menos de la vehemencia a la hora de sostener una idea fija y cada vez más del carácter alucinatorio de esa misma idea. Como otras muchas de las llamadas «pasiones fuertes», los celos mórbidos comenzaron a asociarse a una comprensión errónea de la realidad, ya fuera basada en una deformación de las impresiones sensoriales o en una pura invención de las facultades intelectuales.[572] Se tratara de un delirio o de una alucinación, la sospecha pasaba a considerarse mórbida cuando no tenía correlación alguna con los hechos, es decir: cuando el celoso lo era contra toda evidencia contrastada.[573] Lejos de explicar su estado por la presencia de pruebas irrefutables, el celoso, como el conde de S., las fabricaba a partir de falsos indicios que, tomados fuera de su contexto natural, le parecían indiscutibles. Esta es la razón por la que los celos mórbidos, que todavía se explican en términos de pasiones monomaniacas en la obra de Moreau de la Tour o de Berthier en 1870, fueron en parte comprendidos cada vez más como una forma de delirio a medida que avanzaba el siglo.[574] Inmersa en un clima de progresiva desconfianza, la historia de los celos implica la investigación de las obsesiones indiciarias de médicos tanto como de enfermos. Puesto que la enfermedad depende de la

disociación entre las palabras y las cosas, los unos y los otros buscarán los síntomas de infidelidad, haciendo explícito que la locura o la cordura de aquellos dependen del recato o de la discreción de estos. Lejos de la descripción arquetípica de la representación de los celos barrocos, ligados a la tragicomedia de la voz que envenena, la nueva paz del hogar dependerá, durante la Ilustración, de una política emancipatoria que no acepta más que la opinión contrastada de la experiencia y que, en consecuencia, debe buscar y apresar con vehemencia los secretos del corazón tanto como los de la locura. En esto también se parecen el alienista y el alienado: ambos se sienten engañados.

3. RÉGIMEN OBSERVACIONAL

La transmutación de los celos en una enfermedad de la observación aparece descrita en muchos lugares diferentes. Para Joseph-Marius Imbert, un médico de Burdeos, todos los que se ven afectados por esta triste pasión mantienen una vigilancia activa sobre su pareja, así que espían su rostro y sus cambios de humor. Como cualquier filósofo natural, tratan de reconstruir el encadenamiento de los hechos con una perspicacia notable.^[575] En el caso que abre el tratado del doctor Dorez, de la Facultad de Medicina de París, nos encontramos con el mismo principio rector. Madame C. entró en contacto con el médico a la edad de treinta y dos años, aquejada de melancolía depresiva con ataques histéricos, alucinaciones visuales y auditivas, ideas de persecución, preocupaciones hipocondríacas, celos mórbidos, crisis de exaltación con amenazas y violencia. Estaba convencida de que su marido tenía una aventura con la portera. «Vuestro marido os engaña con la portera, todo el mundo lo sabe», se figuró haber oído por la calle. Poco después pensó que no era solo con la portera, sino también con la carbonera. Estaba tan obsesionada con la supuesta infidelidad de su pareja que lo seguía a todas partes, todas las mañanas, a una distancia más o menos lejana, para asegurarse de que entraba en su puesto de trabajo en el Ministerio de Marina. Su lógica de la sospecha implicaba un examen detallado de sus movimientos, gestos, palabras y rasgos faciales. Esta «vigilancia extravagante», como la denominaba el doctor Dorez, no carecía de exigencias y servidumbres.

Tampoco impedía, por supuesto, que madame C. padeciera ataques más graves o acometiera comportamientos más peligrosos. Todos los días, en la plaza de la Concordia, enfrente de la Consejería, comenzaba a gesticular, a llorar, a gritar: «¿Habéis visto salir a ese hombre infame capaz de engañar a su esposa con la portera, con la carbonera?».[576]

En muchas historias clínicas, la mera presencia de la «vigilancia extravagante» ya parecía claro indicio de la enfermedad. El tratado que el doctor Villers escribió sobre la materia, por ejemplo, incluía la historia de un marido que no se limitaba a seguir a su esposa a todas partes, sino que estaba tan obsesionado con su posible infidelidad que examinaba las sábanas y la ropa en busca de indicios. Como otros muchos en la misma situación, Villers reconoce que las supuestas pruebas de su paciente le producían no pocas incertidumbres. Las ideas expresadas por estas personas parecían tan plausibles que a veces resultaba muy difícil no dejarse convencer y terminar aceptando la realidad de sus sospechas. Al igual que en el caso de la hipocondría o de cualquier otra forma de lo que más tarde sería llamado «neurosis», el examen clínico tomaba en primera instancia la forma de una búsqueda negativa. De este modo, el diagnóstico debía comenzar por el interrogatorio no del paciente sospechoso, sino del cónyuge sospechado. En la historia clínica de la señora C., por ejemplo, su esposo fue descrito como «un hombre dulce y paciente, tal vez demasiado paciente, a quien los celos de su mujer habían hecho sufrir enormemente durante los últimos tres años».[577] También la esposa del conde de S. parecía un modelo de inocencia incuestionable. Tanto así, que quizá la conducta del malhadado esposo podría haber tenido otra explicación, en caso de que hubiera sido posible escribir la misma historia de otro modo.

En lo que a los celos se refiere, la diferencia entre la pasión y la enfermedad podía considerarse desde una pluralidad de ángulos y perspectivas. Se trataba, en primera instancia, de un problema de grado o de intensidad que implicaba una división entre la pasión irracional y la emoción moderada. La falta de pruebas concluyentes convertía el régimen observacional de los pacientes, su lógica de la sospecha, en la expresión de la necesidad de certezas. Esta búsqueda morbosa de pruebas afectaba por igual a médicos y pacientes. Los datos contenidos en algunas de las historias clínicas relacionadas con celos mórbidos llegan a sugerir que los procedimientos empleados para distinguir las pasiones de las emociones, las enfermedades de

las pasiones, o a los criminales de los locos, estaban ocultos en las herramientas retóricas de esas mismas narraciones.^[578] El examen del estado afectivo se da en una forma dramática que involucra la presencia sutil y, sin embargo, esencial de personajes secundarios. Al igual que para algunas otras formas de neurosis, el diagnóstico dependía de la interrogación atenta de testigos. Su testimonio resultará esencial para dirimir tanto la supuesta locura del paciente como la responsabilidad jurídica del presunto criminal. Es a partir del acuerdo general relativo a la inocencia de Thérèse Castedère que Lafargue fue declarado oficialmente loco. De la misma manera, fue la culpabilidad manifiesta de Mariette Vilain la que también llevó a Debacker a la tumba. La lógica de la sospecha opera dentro de una atención obsesiva en la que pacientes y médicos se comportan como filósofos naturales. Su forma dramática implicaba la presencia de actores secundarios cuya vida, y a veces su muerte, se describieron de pasada. No sabemos, y no tenemos medios de saber, si el dulce y paciente marido de Madame C. estaba teniendo una aventura con la portera o con la carbonera. Lo que sí sabemos es que, cuando su esposa fue recluida en el sanatorio mental de Santa Ana, interrogada por los médicos sobre las razones por las que había entrado en el hospital, contestó que no podía perdonar a su marido que quisiera hacerla pasar por loca. Podríamos muy bien decir que, al menos desde su punto de vista, no estaba solo celosa de su marido, sino también de sus propias razones.

El clasicista David Konstan ha afirmado que «los antiguos griegos de la época clásica no pudieron haber conocido los celos en absoluto, al menos en el sentido romántico moderno de la palabra».^[579] En lo que respecta a su tratamiento clínico, los celos tampoco fueron muy «románticos». Por el contrario, lejos de estar relacionada con el mundo de los afectos, la pasión parecía una perturbación del amor propio. Los elementos retóricos presentes en las historias clínicas no solo dejan entrever la forma colectiva en la que se establece un diagnóstico, también permiten profundizar en las condiciones culturales que hacen posible el establecimiento de la enfermedad. El régimen observacional de los celos mórbidos coincide con la pasión por la objetividad y con el deseo obsesivo de encontrar certezas porque ambos, la pasión y el conocimiento, forman parte del mismo nicho cultural. La búsqueda de lo absoluto, con la que Balzac representó al filósofo natural —probablemente Lamarck, un hombre que, como el conde de S., había abandonado a su familia para escribir *La flora de Francia*—, comparte rasgos obsesivos con

otras obsesiones y delirios. A menudo despreciados como pasión pueril, los celos circulan entre lo normal y lo patológico, entre la quimera y la alucinación, entre la sospecha y la certeza, entre la inocencia y el crimen. De manera más general, la historia de los celos sugiere que el estudio de las emociones del pasado no remite a la referencialidad de las experiencias subjetivas, sino a su narratividad.[\[580\]](#) Por eso siempre será más interesante remitirse a la filosofía de la historia antes que a la filosofía del lenguaje. Después de todo, la historia de las emociones no atañe tanto a los procesos de construcción de conocimiento como a las circunstancias culturales que permiten la transformación de una singularidad en un relato. La dificultad no radica en saber cómo podemos acceder a las experiencias subjetivas de los otros, sino en cómo una pasión, una pasión singular, se ha transformado en historia. Aun cuando muchos historiadores consideran que la historia de la experiencia *subjetiva* se aproxima a la historia de la vida privada y que, en consecuencia, las mejores fuentes para desentrañarla serán aquellas que podríamos considerar más *íntimas*, lo que hace posible la comprensión de los diarios, las autobiografías o las confesiones es el deseo de trascender la propia perspectiva, de encontrar consuelo en la compañía de otros, de dotar de sentido a la experiencia o, como sugería Koselleck, de encontrar «el yo en el nosotros».[\[581\]](#)

7 EL AMOR

Unos cuarenta años antes de que Alphonse L. se presentara ante las puertas de Bicêtre, los cronistas no dejan lugar a dudas sobre la brutalidad de un régimen penitenciario que no parecía distinguir entre criminales y locos. De todos los prisioneros que tuvieron oportunidad de comprobar las condiciones de internamiento, destaca especialmente el caso de Charles Nicolas Osselin, un diputado de la Convención y presidente del Tribunal Revolucionario encargado de juzgar a los sospechosos de traición. Las fuentes de la época lo describen como un joven ardiente, un abogado distinguido, un poeta de salón que había adoptado sin reservas durante su juventud las teorías democráticas. En 1789 ya figuraba entre los electores de París, y en 1792 participó en la votación que llevó al cadalso a Luis XVI. En su caso, la historia sentimental y la historia política se confunden en un relato inesperado. La vida de este joven abogado no se truncó a causa de sus ideas o de los acontecimientos políticos. No fue el poder, sino el amor, el poder del amor, lo que le condujo primero a la traición y más tarde hacia la muerte. Su defensa de las virtudes políticas del nuevo régimen no le impidió enamorarse perdidamente de la marquesa de Chary. Político de día y amante de noche, pasaba las veladas en el salón de una aristócrata. La marquesa, por su parte, también se había fijado en este jacobino distinguido que, a pesar de sus ocupaciones terribles y su odio a la nobleza, conservaba un delicado porte en su figura y una refinada corrección en sus maneras. La contradicción entre sus ideas políticas y la elegancia de sus palabras llegó hasta el punto de que se le atribuyó un romance que, versionado por el músico Plantade, hacía las delicias de las mismas mujeres de la nobleza a las que Osselin, por el día, perseguía hasta la muerte.[\[582\]](#)

Cuando la marquesa de Chary le pidió protección, no lo dudó ni un instante. Consiguió ocultarla en Saint-Aubin, cerca de Versailles. Allí le

proporcionó un nombre falso, algo cursi incluso. La marquesa pasó a llamarse mademoiselle Petit y a desempeñar, al menos en teoría, el cargo de ama de llaves de un cura local, pariente lejano de Osselin. Mientras tanto, el joven político, empeñado en destacar delante de Marat y de Robespierre, llegó al extremo de firmar la ley contra los emigrados —la llamada Ley de Sospechosos. Fue también a sus órdenes, como presidente del nuevo Tribunal Revolucionario, que el 31 de octubre de 1792 veintidós diputados de la Gironda fueron guillotizados. La mayor parte de la carrera política de nuestro amante se encuentra, en efecto, sometida a esta doble tensión. Por una parte, el amor incondicional que siente por mademoiselle Petit; por otra, la necesidad de probar una y otra vez su lealtad ante los miembros del Comité. Su mayor responsabilidad consistirá en llevar a juicio a aquellos que se ocultan, a los traidores o traidoras que, en el seno de la ciudad de París, conjuran contra la Revolución. Eso sí, después de haber ejercido sus obligaciones patrióticas, marchará a galope hacia Versalles en busca del amor prohibido. El cronista de *Las prisiones de Europa* lo explica de esta manera:

Sin duda que Osselin encontraba una dulce compensación, que jamás hubiera imaginado más amable, cuando después de la sesión de la Convención, al dejar la tribuna, olvidando las interpelaciones y las denuncias que herían también a los mismos que las proferían [...], después de un París escandaloso y fanático, partía en dirección a Saint-Aubin en un caballo rápido, sabiendo que a lo lejos, en aquellos lugares sombríos, vería a su marquesa aproximarse a su encuentro.[\[583\]](#)

Este amor apasionado se complicó cuando Marat, haciendo caso a los rumores que circulaban por París, se desplazó a Saint-Aubin para ver con sus propios ojos a la joven aristócrata. Allí la encontró disfrazada de ama de llaves. También encontró al cura local, y al propio Osselin, escondido, literalmente, detrás de un seto. El asesinato de Marat a manos de Charlotte Corday, mientras repasaba en la bañera una nueva lista de conspiradores, dio algo de tiempo a nuestro enamorado. Pero su suerte no duró mucho. Poco después de la muerte del «amigo del pueblo», fue denunciado por los jacobinos, en la sesión del viernes 13 de septiembre de 1793, acusado de haber liberado a personas sospechosas de sedición. Traicionado por un antiguo sirviente de la marquesa, fue reenviado al mismo Tribunal Revolucionario del que había sido ponente, se le aplicaron las mismas leyes que él mismo había promulgado y fue conducido a la Conciergerie, como él

mismo hubiera hecho con cualquier otro traidor. Allí llevaron también a la marquesa de Chary. Mientras que ella fue condenada a muerte, Osselin fue sentenciado a pena de deportación a perpetuidad y trasladado a Bicêtre en espera de la llegada de la *chaîne*: la cadena humana que formaban los presos que se dirigían a galeras. En el registro de entrada de Bicêtre se indica que

Charles Nicolas Osselin, de cuarenta años, nativo de París, antiguo diputado de la Convención Nacional ha sido juzgado por el Tribunal Revolucionario y condenado por haber prevaricado en sus deberes, al haber abusado de su calidad de miembro del Comité de Seguridad general de la Convención, por haber prestado seguro y asistencia a una emigrada, a la que ocultó en lugar de recurrir, en cuanto funcionario y ciudadano, a la ejecución estricta de leyes relativas a los emigrados y los contrarrevolucionarios.[\[584\]](#)

La malhadada historia de este enamorado no acabó, sin embargo, con su deportación. El infortunio de la Revolución hizo que también se viera envuelto en los avatares de un plan de fuga diseñado por un antiguo pintor de brocha gorda, un tal Valagnos, condenado a doce años de hierros por haber abusado de su calidad de miembro de un comité revolucionario. Después de haber convencido a siete de sus compañeros de celda para que intentaran evadirse, el propio Valagnos se dirigió al antiguo Tribunal Revolucionario para negociar una delación a cambio de privilegios. Una vez descubierto el plan, el Comité Revolucionario de Thermes informó al Comité de Seguridad Pública. La responsabilidad de juzgar el caso recayó sobre Fouquier-Tinville, el miembro de la Convención encargado de enviar al cadalso a madame du Barry. En esta ocasión, se le pidió que interrogara a las autoridades de la prisión, a Valagnos, y a los reclusos supuestamente implicados en la conspiración. Era el 14 de junio de 1793, tan solo doce días antes de la deportación de Osselin.

Todos los prisioneros fueron conducidos al patio de Bicêtre e interrogados uno a uno. Algunos meses antes habían respondido a las preguntas de la milicia popular, durante las masacres de septiembre. Desde su llegada a la prisión, el joven Osselin había intentado borrar con su silencio el ruido de su nombre y de su vida. Sus gustos moderados y sus enfermedades frecuentes le habían hecho pasar desapercibido. El propio Fouquier-Tinville se sorprendió al encontrar al antiguo miembro de la Convención rodeado de criminales y de locos. A decir de los cronistas, «Osselin parecía la sombra no solamente de aquel cuerpo antaño lleno de elegancia y de vigor, sino también la sombra de

aquella inteligencia brillante y activa. Lejos de despertar temor, no producía más que lástima».[585] A raíz de los primeros interrogatorios, veintisiete reclusos fueron condenados y ejecutados después de haber sido declarados culpables de conspiración. Valagnos, sin embargo, no obtuvo los beneficios esperados. Por el contrario, su único privilegio fue disfrutar de una celda individual en la que el intendente de Bicêtre hizo escribir, no sin ironía, «Sala de los amigos de la patria». Quizá sintiéndose traicionado, el pintor envió al poco tiempo una nueva lista que incluía otros treinta y ocho nombres, entre los que se encontraba, esta vez sí, el de Osselin. Para el historiador Jules Michelet, fue un miembro del Comité de Seguridad el que incluyó su nombre en la lista. Tal vez se tratara simplemente de una venganza carcelaria, del resultado de los celos o del odio. En esta ocasión los acusados fueron conducidos a la prisión denominada Égalité, situada en la rue Saint-Jaques, en el centro de París. Al día siguiente comparecieron ante el tribunal.

Embarcados en una dialéctica de delación, los acusados se comportaron como los alienados del hospicio del que provenían. Estaban convencidos de que, entre los muros de la prisión, había muchos enemigos de la patria, «que hacen alarde de su odio por la igualdad, dirigiéndose la palabra entre ellos como “Monsieur le Prince”, “Monsieur le Comte”».[586] Sea como fuere, el mismo día en que Osselin debía partir a galeras, los treinta y ocho acusados fueron obligados a comparecer ante el Tribunal Revolucionario. Cuando el carcelero abrió la puerta de la celda, encontró a Osselin desangrándose. Había intentado suicidarse clavándose en el vientre un trozo de yeso arrancado de la pared. Poco antes supo que la marquesa de Chary había sido decapitada en la plaza de Grève. Le condujeron en camilla ante el tribunal. Como agonizaba, hubo que agilizar su salida para que pudiera ser decapitado vivo. Al conocer la noticia, un anciano de ochenta años, prisionero de Bicêtre, también se abrió el vientre con una navaja.[587] Para el verdugo Sanson, las condiciones en las que Osselin fue conducido al cadalso solo podían comprenderse desde una obstinación sin medida. El presidente del Tribunal Revolucionario consideraba imprescindible que la cabeza del único famoso de todos los conspiradores de Bicêtre fuera separada del cuerpo y mostrada a la multitud. De ahí que le dieran vinagre para reanimarle y que hicieran todo lo posible para mantenerlo con vida hasta el cadalso. Para muchos de los presentes, sin embargo, cuando la cuchilla atravesó el cuello del reo, ya no había vida ninguna que arrebatara.[588]

1. LA POLÍTICA DEL AMOR

«De todas las pasiones capaces de subyugar la razón, el amor es, sin dudar, el más irresistible en sus ataques, el más insidioso en su progreso, el más poderoso en sus efectos», escribía el médico Alexander Crichton a finales del siglo XVIII.^[589] A la hora de discutir esta pasión, los tratados de medicina o los compendios de moral se entregan a los excesos: «Se puede considerar que el amor es el primer móvil de todas las acciones humanas, así como la fuente de todas las pasiones», escribía un autor desconocido a finales del siglo XVIII.^[590] Ni la ambición ni el orgullo podían competir con esta fuerza capaz de alterar como ninguna otra los efectos del alma sobre el cuerpo y de los individuos sobre las naciones. El amor, escribían los tratadistas, no conoce límites sobre la tierra, es un ídolo de mil adoradores, un astro fatal del que depende por entero la fortuna de los hombres. Entre todas las pasiones que agitan nuestro corazón, escribió Rousseau, hay una ardiente, impetuosa, que desafía todos los peligros, derriba todos los obstáculos y que, llegado al extremo, parece capaz incluso de destruir el mismo género humano que debería conservar.^[591]

La proliferación de opiniones —basada a partes iguales en la autoridad de las fuentes clásicas, en los tratados de los grandes moralistas y en la experiencia propia o mediada por la literatura o por la historia— conducía necesariamente al desacuerdo. Para madame de Staël, la mera palabra «amor» sugería ideas tan inconexas que había que empezar por reconocer la ignorancia en relación con sus sentidos y significados: «Todo el mundo cree saber lo que es el amor y casi todo el mundo se equivoca», escribía con autoridad.^[592] Utilizado para todo, mencionado en cualquier contexto, el amor se confundía con la materia misma de los deseos de los que se nutrían el resto de las pasiones. Sus referentes parecían tan variados como sus expresiones y sus placeres tan numerosos como sus peligros. Pese al juicio en general positivo que evocaba su nombre, tampoco podían olvidarse los males a los que daban lugar sus excesos. Mientras muchos juristas examinaron su incidencia en la criminalidad, otros tantos lo asociaron a diversas formas de locura.^[593] Madame de Staël, más radical, no concebía que el amor, el amor

puro y verdadero, pudiera desvincularse de la melancolía. Convencida de que no había amor sin peligro, lo consideraba una forma de enfermedad capaz de acabar incluso con la vida de aquellos que lo padecían.[594] Para el doctor Descuret, ya en la década de 1840, la discusión sobre este placer irresistible debía comenzar por entender las cualidades de la llama celeste que lo perpetuaba.[595] Imbuido por sus creencias religiosas, las leyes armónicas del sentimiento amoroso debía remitir, a su juicio, a la familia, la patria y la humanidad.

Entre 1770 y 1830, el número de disertaciones que, provenientes de la filosofía, la moral o la medicina, indagaban en sus variaciones, en sus efectos y en sus causas, se cuentan en Europa por decenas. De los tratados de amor conyugal a los textos relacionados con el nuevo clima sentimental, desde la novela y las artes escénicas hasta la medicina y la filosofía, la reflexión sobre el amor todo lo invade, todo lo anega. En términos generales, el clima licencioso que había caracterizado el reinado de Luis XV parecía transformarse en una disposición reflexiva sobre sus principios y consecuencias. Como una hidra que se multiplica en sus formas de actuación, los tratados de las pasiones, así como las tesis doctorales leídas en las facultades de Medicina, comenzaban por establecer diferencias entre sus expresiones y variedades. Pese a las muchas contradicciones, persistía el acuerdo de que el amor era al mismo tiempo una provisión natural y una expectativa social.[596] De ahí que el amor a la patria o a la Revolución compartieran protagonismo con el amor filial, pero también con el placer sexual y con el amor conyugal. Mucho más cerca de las viejas doctrinas platónicas, la discusión sobre el amor, sobre sus efectos y sus excesos, se alejaba del hedonismo de los jardines de Epicuro para adentrarse en las prerrogativas de la amistad sincera y el afecto mutuo. En las cartas que el cirujano Dominique Larrey enviaba a su mujer desde el frente, por ejemplo, se dirigía a ella como «mi amiga», que es también el tratamiento que Chateaubriand utiliza no solo con su esposa, sino con otras muchas de sus relaciones. Eso sí, mientras Larrey le explica a su mujer que durante sus estancias en Egipto o en España nunca aprovechó ninguna de las posibilidades de yacer con otras mujeres ni de obtener más caricias que aquellas que le esperaban en Francia, el escritor normando no tiene inconveniente en reconocer diferentes formas de amor en el conjunto de su

vida, tanto dentro como fuera del matrimonio.

Enfrentado a las figuras de Stendhal, por un lado, y Chateaubriand, por el otro, el filósofo español Ortega y Gasset estaba convencido de que mientras el primero «amó sin ser amado», el segundo «fue siempre amado sin amar». Ambos autores reflejaban, a su juicio, la angustia de las incertidumbres que la mayor parte de los historiadores han relacionado con la esquivada relación entre el amor y la sexualidad.[\[597\]](#) A partir de una lectura en cierta medida psicoanalítica del deseo y de sus formas narrativas, durante los primeros años del siglo XX la historia y la filosofía interpretaron el amor romántico como una sublimación del deseo carnal, construido sobre la hipocresía de la familia burguesa y la opresión de las sexualidades periféricas, desde la masturbación hasta la sodomía.[\[598\]](#) Al aplicar la configuración psicológica de la sociedad burguesa al conjunto del siglo XIX, quedaron difuminadas las características propias de los sentimientos románticos, mucho menos relacionados con la naturalización de los deseos que con las formas de confianza. El amor, escribió el filósofo Destutt de Tracy, no es solo ni principalmente una necesidad física, sino una ligazón entre individuos: «la amistad embellecida por el placer».[\[599\]](#)

Los trabajos de los historiadores de las emociones o de la familia han puesto de relieve hasta qué punto el ideal del amor romántico desempeñó un papel esencial en la configuración de nuestro mundo contemporáneo.[\[600\]](#) Al menos desde mediados del siglo XVIII, el amor extendió su ámbito de influencia más allá de los asuntos del corazón. Pues ¿qué otra cosa es la ambición sino el amor desmedido de gloria o de riqueza? ¿No eran acaso la cólera o la desesperanza el efecto del desamor y el menosprecio? ¿Y qué decir de los celos o la envidia, definidos siempre como perturbaciones del amor propio? El siglo XVIII ya había reflexionado sobre el amor, intentando comprender la atracción de los sexos según leyes de la naturaleza. Las obras de filósofos como Pierre Roussel o Charles de Villiers, de naturalistas como Maupertuis o el conde de Buffon avanzaron teorías sobre su naturaleza, muy alejadas de los discursos morales del siglo XVII y de los sistemas metafísicos del Renacimiento. Por una parte, la filosofía natural intentó explicarlo en términos de atracción física, gravitatoria incluso; por otra, sobre todo como resultado de los viajes de exploración científica y, especialmente, de las descripciones de las costumbres amorosas de los habitantes de la recién

descubierta Haití, la Ilustración quiso hacer del amor una llamada de la naturaleza, dependiente de las necesidades del placer. En ambos casos, la contradicción entre los usos sociales del amor y las disposiciones naturales parecían requerir una nueva legislación de las pasiones.^[601] La defensa que algunos filósofos hicieron de la masturbación, por ejemplo, obedecía al mismo principio. Para Rousseau, para Diderot, las reglas del decoro impedían el disfrute desinhibido de una sexualidad al mismo tiempo reprimida y exaltada. Reprimida, por cuanto sus formas de expresión estaban delimitadas por las convenciones sociales y, en último término, por un sistema educativo dependiente de la tiranía política, pero también exaltada, al menos en la medida en que la atracción natural entre los sexos parecía formar parte de la sociedad del buen gusto y de sus manifestaciones artísticas.

La medicina del Imperio intentó distinguir entre las formas que podía tomar el instinto de conservación y el sentimiento de preferencia, fundado sobre la estima y la amistad. Sobre todo a partir de la caída de Robespierre en 1794, la nueva ciencia del hombre buscó clarificar los elementos constitutivos del amor como parte integrante de una nueva antropología. Así como la reacción política se sirvió de la nueva ciencia de las ideas para reunificar y restaurar las fracturas sucesivas en los elementos físicos y morales de los seres humanos rotos por el terror, la denominada «ideología» comenzará a teorizar menos sobre las formas naturales de los usos amatorios y mucho más sobre las servidumbres sociales de una pasión que, a todas luces, parecía movilizar sentimientos tan diversos como la esperanza, la admiración, la duda y la confianza. Lejos del Antiguo Régimen, pero también de las imposiciones victorianas, que convertirán el matrimonio en un lugar de reclusión, la filosofía neoclásica cuestiona las proclamas revolucionarias e intenta sustituirlas por un mundo de sentimientos puros y pasiones sinceras. El amor, el verdadero amor, no puede reducirse ni a la exaltación física ni a la convención social. No debe confundirse con el placer, pero tampoco cabe asimilarlo al matrimonio.^[602]

Al comienzo del libro XIII de sus memorias, Chateaubriand comenta que quien había sido su gran amor durante años y volvería a serlo en el último trecho de su vida, madame Récamier, fue sustituida de modo repentino por Pauline de Beaumont. A los ojos del escritor, nada impedía estas idas y venidas del amor, comprendidas como la expresión sincera de las amistades

puras. Tampoco había impedimento alguno en que estas declaraciones tan explícitas fueran conocidas por su esposa, Lucile de Lavigne, con la que Chateaubriand había contraído matrimonio en 1792 por acuerdo entre ambas familias.[603] En este, como en otros casos, la educación sentimental ponía en relación la conveniencia, la inclinación y la amistad. En las palabras de Sophie Ristaud Cottin, probablemente una de las escritoras francesas más populares del momento, cabía «ser constante sin ser fiel», no tanto por el abuso del placer como por los nuevos usos del amor.[604] Desde el punto de vista de las partes implicadas, el amor romántico jamás fue una sublimación de la sexualidad. Al contrario, existía un acuerdo generalizado de que, si bien el sexo había servido para denunciar las contradicciones morales del absolutismo político, tampoco constituía un instrumento de emancipación. Era un medio, pero no un fin. Y ni siquiera el mejor ni el más adecuado de todos los medios. La relación fraternal que Stendhal quiere mantener con las muchas prostitutas con las que comparte experiencias en sus viajes por Europa en nada se parece a la reivindicación puramente sensorial de los placeres de la literatura libertina. Al contrario, como buen lector de la filosofía del Renacimiento, el escritor francés busca en el corazón de sus amantes los restos de su propio naufragio. El amor no es platónico porque no sea carnal, sino porque implica un reconocimiento mutuo, un momento mágico producido por los mismos fluidos emocionales que, brotando del corazón, han recorrido el cuerpo hasta salir por los ojos y penetrar en el cuerpo enamorado para fundirse con él en una exaltación recíproca. En tanto que pasión intelectual, diferenciada del mero apetito sensible, el amor es un impulso que determina lo que el joven médico Rey denominará una «aproximación razonada entre el hombre y la mujer».[605]

Mientras la fisiología intenta comprender las fuerzas de las que se compone esa pasión extraordinaria, así como los remedios necesarios para combatir sus excesos, el éxodo masivo hacia las grandes ciudades romperá de una vez y para siempre con el matrimonio acordado. En la teoría, pero también en las nuevas prácticas amatorias, late una pulsión política que hace de la unión sentimental un instrumento más de la revolución democrática, cualquiera que sea además la clase social a la que pertenecen los interesados. Las relaciones consentidas entre adultos dependían de la defensa de nuevos espacios de intimidad en los que ya no cabe más autoridad que la de aquellos implicados.[606] La tiranía debía doblegarse ante las exigencias del deseo,

incluso del deseo homosexual, muchas veces oculto bajo los velos de la amistad.[607] Como la vocación, la elección de pareja obedecía a una llamada interior, a una fórmula impredecible que no aceptaba concesiones ni entendía de privilegios. Para los revolucionarios, la denominada *mesalliance* —el acuerdo matrimonial entre personas provenientes de distintas clases o estamentos—, por ejemplo, no era más que un menosprecio que debía combatirse en la práctica y rechazarse en la teoría.[608] En lo que concierne a su procedencia social y a sus deseos de matrimonio, los miembros del Tercer Estado se presentan a sí mismos como una clase social que fomenta las uniones entre parejas disímiles. Muy lejos de las costumbres endogámicas del Antiguo Régimen, están convencidos de que el amor todo lo iguala.

En un mundo dominado por el dogma de una providencia divina responsable de la continuidad de las especies y los linajes, las naturalezas intermedias no carecían de connotaciones políticas. Los naturalistas de la Ilustración habían estudiado a fondo los fenómenos de hibridación, intentando comprender la viabilidad orgánica del resultado de las llamadas «falsas copulaciones». El filósofo Denis Diderot, por ejemplo, se había hecho eco, en su *Sueño de d'Alembert*, de los famosos amores entre un infame conejo y una modesta gallina.[609] La historia de estos extraños amantes había sido examinada por Ferchault de Réaumur en un opúsculo publicado como apéndice a un texto relativo a los beneficios de la incubación artificial para la economía de Francia. Como en las novelas libertinas del momento, el naturalista hizo instalar a los amantes en el patio de su residencia, donde los observó durante semanas. La descripción que ofreció de los encuentros entre la dócil gallina y el indolente conejo, escrita con los mimbres de la literatura libertina del momento, también cuestionaba la estructura estamental del Antiguo Régimen. Pues si las especies naturales no eran fijas, tampoco habría razón alguna para impedir la unión entre seres provenientes de clases o estamentos diversos. Las palabras que Restif de la Bretonne puso en boca de César Malaca, resultado de la copulación entre una mujer y un mono, se complacían en la misma idea. El discurso de este simio formaba parte del intento de romper con toda forma de menosprecio apoyada en la idea de la unión desigual entre los sexos.[610] La obsesión de Restif con los híbridos le llevó a postular la existencia futura de todo tipo de especies intermedias. Bien lejos de condenar las *mesalliances*, el nuevo mundo estaría poblado por los resultados de hibridaciones con simios, osos y perros, pero también con

asnos, serpientes, leones o elefantes.[611]

El deseo de elegir libremente una pareja, como el de sentirse llamado por una profesión, no surgió desde luego en el siglo XVIII, pero sí fue entonces cuando el matrimonio por libre elección comenzó a sustituir de manera general al matrimonio por acuerdo, al menos en el contexto urbano.[612] Lo que hasta entonces había sido un asunto más o menos público con implicaciones en la vida doméstica se transformó en un tema de interés privado con alcances en la vida pública.[613] Sería equivocado sugerir, sin embargo, que las uniones basadas en el amor ocuparon por entero el espacio que había dejado el matrimonio convencional. Las nuevas formas de unión, apoyadas en la interioridad emocional antes que en las relaciones sociales, también dependían de otros intereses, ya fueran personales o políticos. Como parte del carácter subversivo del amor romántico y de lo que el sociólogo Anthony Giddens denominó la «sexualidad plástica», el amor formaba parte de la república de los sentimientos, sin que en ningún momento pudiera desviarse ni hacia el deseo puramente sexual ni hacia la mera conveniencia.[614] Al contrario que en la tragedia de Shakespeare, en la que el amor de Romeo por Julieta enfrenta a dos importantes familias veronesas, la revolución sentimental atraviesa clases y estamentos. La desobediencia que condujo a Diderot al abandono de la casa paterna, por ejemplo, tan sólo tenía que ver con su deseo de «amar» libremente. En 1741 había conocido a una costurera que vivía con su madre en una pequeña pensión de París. Se enamoró tan perdidamente de ella que, para obtener su confianza, llegó a convencerla de su intención de contraer matrimonio. El 7 de diciembre de 1742 regresó a su ciudad natal con intención de obtener el consentimiento paterno. Al parecer, no solo quería la bendición, sino también el dinero. Primero le pidió a su padre una pensión anual. Después le reclamó la parte proporcional de su herencia. Haciendo uso de la patria potestad, el viejo cuchillero lo hizo encerrar en un monasterio, lejos de París. El filósofo, que entonces tenía veintinueve años, escribió lacónicamente a su enamorada:

Mi padre había llegado al extremo de hacerme encerrar en un convento de frailes, que han ejercido contra mí las más grandes maldades que se pueda imaginar. Me he escapado por los ventanales la noche del domingo al lunes, he caminado treinta leguas con un tiempo detestable [...], he sufrido tanto, tantas penas me esperan todavía, que mi decisión está tomada, acabará todo de un golpe. Mi muerte o mi vida dependen del recibimiento que me haga. Mi padre está tan enfurecido que no dudo que me desherede

como ya me ha amenazado. Si después de todo te pierdo, ¿que podrá mantenerme en este mundo?[615]

Pese a lo agónico de su mensaje, este primer gran amor no duró mucho tiempo. Más bien al contrario, la joven costurera fue pronto compaginada con otra, para la que Diderot escribió sus *Joyas indiscretas* en 1748. Más tarde sí llegará el amor duradero con Sophie Volland, con la que nunca contrajo matrimonio, y con quien, probablemente, tampoco tuvo nunca una intensa relación sexual. «Uno de los grandes inconvenientes del estado de sociedad [escribía Diderot a Sophie Volland] es la ligereza con la que se adquieren compromisos [...], de modo que nos casamos, tomamos una ocupación, una mujer, tenemos hijos, antes de tener sentido común».[616]

La relación de Diderot con la costurera Anne-Antoinette Champion y con Sophie Volland expresa bien el carácter dual de la nueva política de las pasiones. Por un lado, el padre de Diderot, un cuchillero de Langres, no está dispuesto a aceptar la unión de su hijo con una mujer que carece de medios y que no aporta tampoco dote alguna. La unión le parece tan contraria a sus intereses que, haciendo uso de las prerrogativas que le otorga la patria potestad, está dispuesto a doblegar la voluntad de su hijo, incluso mediante el uso de la fuerza. El joven Denis, sin embargo, no solo se casará con mademoiselle Champion, sino que dejará clara su posición en relación con este caso en la entrada del artículo «Autoridad política», que abre el primer volumen de la *Enciclopedia*. Allí explicará que ningún hombre ha recibido de la naturaleza el derecho de mandar sobre otros, que la libertad es un regalo del cielo y que incluso la autoridad de un padre debería terminar tan pronto como los hijos se encuentren en disposición de autogobernarse.[617] Su relación con Sophie Volland, por otro lado, se encuentra más próxima a la relación intelectual que a la pasión física. Las cartas que intercambia con ella, cuyo verdadero nombre era Louise-Henriette, reflejan una actividad emocional más relacionada con la confianza que con la sexualidad: «Todo se aleja, todo se separa, una infinidad de cosas tiránicas se interponen entre los deberes del amor y los de la amistad».[618]

Cuando Diderot escribe sus *Joyas indiscretas* en 1748, la fábula de esta novela licenciosa en la que las mujeres hablan involuntariamente por su sexo servía para poner en tela de juicio la frivolidad de un régimen político marcado por el exceso, la decadencia y la lujuria. El aprendiz de filósofo, que

a causa de este texto visitará la cárcel, pasa revista a las prácticas sexuales del momento, desde la sodomía hasta la bestialidad. Sin dejar de lado los amores secretos de las religiosas o de las cortesanas, la historia del anillo del sultán Mangogul permite adentrarse en la impudicia política a través del testimonio del cuerpo. La decadencia se asocia a una forma de sexualidad muy diferente a la descrita por Bougaville en sus viajes a las islas del Pacífico. Tahití, la nueva Citera, poco tiene que ver con ese submundo hedonista que se alimenta de la multiplicación de los placeres. En los mismos jardines de Versalles en los que madame de Pompadour se ha hecho instalar un columpio, artefacto de excitación sexual bien conocido en los prostíbulos franceses, el sexo ha llegado a ser la prerrogativa del absolutismo. Bajo su hechizo, las caricias son vacías, los gestos, falsos, las palabras, huecas.[\[619\]](#)

Más de veinte años después de haber publicado *Las joyas indiscretas*, Diderot escribirá *El sueño de d'Alembert*. En esta ocasión no ocultará el nombre de los protagonistas, aunque los representará sumidos en sueños y razonamientos inconscientes. El texto, que nunca fue publicado en vida de Diderot, confundía, de manera deliberada, la realidad y la ficción, mezclando elementos reconocibles para los contemporáneos con otras tantas figuraciones literarias. El grueso de la obra se hace eco de la transcripción que mademoiselle de L'Espinasse ha hecho de las palabras que el matemático d'Alembert ha pronunciado durante su delirio. El canciller del monte Parnaso —en las resentidas palabras del poeta Gilbert— ocupa en esta ocasión el lugar que el destino tiene reservado al joven Nicolas, cuyas palabras serán a su vez transcritas e interpretadas por François Leuret. D'Alembert, que en la vida real está perdidamente enamorado de Julie de Lespinasse, llegará en la ficción a masturbarse delante de ella.[\[620\]](#) También le ofrecerá el resultado de su polución pidiéndole que lo lleve al estudio de un famoso microscopista. Julie, que entonces tenía treinta y siete años, era también hija ilegítima, igual que d'Alembert, y, como él, estaba profundamente enamorada. Para desgracia del matemático —que tenía tal fama de impotente que había dejado dicho que «si fuera Dios, comenzaría por hacerme un hombre»—, su corazón pertenecía al hijo del embajador español en París, el marqués de Mora. Capaces de escribirse más de veinte cartas en menos de diez días, la correspondencia entre Julie y el marqués busca la verdad por debajo de las apariencias. Una y otra vez, los amantes se desnudan en sus cartas, se exigen pruebas, se preguntan y se prometen. Como en *Las joyas indiscretas* o en *El*

sueño de d'Alembert, aquí también el amor se asienta sobre una economía de la confianza, aun cuando, al contrario que en las obras de Diderot, esa economía no dependa ni de la sinceridad del cuerpo ni de las verdades del delirio. El nuevo régimen emocional está determinado por la reiteración obsesiva de una promesa mil veces demandada y otras tantas veces incumplida.

Las cartas de Julie de Lespinasse, que, a decir de los parisinos, «quemaban el papel», no se apoyan sobre la lógica de la pulsión sexual, sino sobre el deseo de una libertad de amar que busca, en vano, la piedra miliar en la que cimentar un sentimiento que se desvanece a cada instante.^[621] Aquí también la expresión más auténtica de la pasión es la vehemencia, una forma de locura razonante que se manifiesta a través de la reiteración casi pueril del mismo gesto, de la misma pregunta o de la misma idea. La expresión del amor debe multiplicarse hasta el extremo de consumir el cuerpo y extenuar el alma. «¡Qué fatigas tan grandes deben soportar los animales enamorados!», escribía el médico Amouroux en 1805.^[622] No le faltaba razón. Fuera de su obsesión por expresarse y por reconocerse, no hay asidero al que sujetarse ni forma posible de mantenerse a flote. Muy lejos de los trasiegos de las artes amatorias, el sentimiento se persigue a sí mismo sin descanso y, como el perro obsesionado con morder su propia cola, tampoco la recompensa está libre de dolor o de amargura.

Cuando el joven militar Guibert —no confundir con el poeta Nicolas Gilbert— conoció a Julie en una de las reuniones que se celebraban en su salón, también se enamoró perdidamente de ella. El que más tarde sería un famoso estratega militar cayó derrotado al primer asalto. No hizo falta más que un pestañeo para que perdiera la razón por una mujer capaz de hablar de igual a igual a los más ilustres filósofos de Francia. Su éxito era tan grande, sus dotes tan afamadas, su conversación tan brillante, que quienes no la deseaban la envidiaban hasta la extenuación. Julie, por su parte, lejos de oponer resistencia, se entregó a este nuevo amor con una pasión aún más enloquecida. La muerte temprana del marqués de Mora, así como su atormentada relación con Guibert, desembocó en un profundo sentimiento de melancolía. Después de 1784, su gran tarea, su único propósito, será escribir y describirse, desnudar su corazón y desnudarse, buscar en su correspondencia la prueba de un amor que nunca terminará de llegar. Enamorada de quien no la quiere, atormentada por haber traicionado la confianza de aquel que la

amaba, sintiéndose responsable de su muerte, a medio camino entre la confesión y la denuncia, la correspondencia entre Julie y el conde de Guibert no puede comprenderse fuera del delirio de la esperanza truncada y la promesa rota. Capaz de enviarle hasta cinco cartas al día, Julie considera que la tuberculosis que le quitó la vida a los cuarenta y cuatro años no era sino la expresión misma del amor contrariado. D'Alembert, nombrado albacea testamentario, encontró a su muerte muchas de las cartas que le había escrito al marqués de Mora. El conde Guibert, por su parte, hizo imprimir un elogio fúnebre. Para evitar comentarios, sustituyó el nombre de Julie por el de la protagonista del *Viaje sentimental* del escritor inglés Lawrence Sterne. Así que la hizo llamar Elisa. Hasta en eso mintió.[\[623\]](#)

La relación entre el amor y el engaño no solo afecta a las promesas de los otros, sino a la forma en la que los sentimientos se confunden con el delirio. Como los alienados de Charenton, la vehemencia del enamorado tiene mucho de construcción de la realidad de acuerdo con la lógica del deseo. Por eso es posible, como le ocurrió a Julie de Lespinasse, morir al mismo tiempo de amor y de tuberculosis. Escrito a la manera de una confesión sentimental sobre su relación más bien atormentada con Méthilde Viscontini, una heroína del *Risorgimento* milanés a quien el autor de *Rojo y negro* consideraba inalcanzable en su disposición a amarle y a dejarse amar, Stendhal escribió, en 1822, un pequeño tratado a la manera del clásico texto de Marsilio Ficino: *De amore* o, en francés, *De l'amour*. A medio camino, pues, entre la rendición de cuentas y el tratado ético-moral, entre la venganza y la probidad, el escritor desarrolla una categorización de esta pasión determinante de la economía animal y de la vida social. Imprescindible para la propagación de la especie, indispensable para la riqueza del país, el amor no le parece una pasión más entre otras, sino aquella que las resiste a todas, que las conquista a todas y a las que cualquier otra puede sacrificarse. En esto no había nada nuevo bajo el sol. El punto de interés de esta obra radica sobre todo en la forma en la que el novelista considera que el sentimiento se apoya siempre en dos formas de engaño o, como él prefiere denominarlas, «cristalizaciones». Despertado por la admiración que produce la belleza y alentado por la esperanza, el amor «cristaliza» como las gotas de escarcha en las ramas de los árboles, de modo que un simple trozo de madera parece brillar adornado de diamantes. Nada impide observar el amor como un efecto óptico, como un engaño, un autoengaño de hecho, por el que un ser humano apasionado solo

ve perfecciones y virtudes en la persona amada. Como el enloquecido Alonso Quijano, a quien Stendhal se refiere con frecuencia, el enamorado o la enamorada conciben a los depositarios de su amor de acuerdo con sus ilusiones, esperanzas y anhelos. El amor que Chateaubriand siente por madame de Beaumont, su *hirondelle*, su golondrina, encarnación del amor romántico, le hace equipararla a una de las telas pintadas por madame Lebrun. El carácter, el temperamento y la configuración física de su amada se implicaban mutuamente.[624]

En el delirio del amor apenas interviene la voluntad. Por el contrario, el amor nace y se extingue como la fiebre. Esta primera cristalización, que no es más que la necesidad orgánica de reconocer belleza en el objeto amado, no es la única, ni tampoco el amor la disfruta en exclusividad. El odio también tiene sus espejismos, al menos desde el momento en que se recrea en la venganza futura como alimento del presente. Por un lado, la primera cristalización, por la que «un hombre apasionado ve todas las perfecciones en lo que ama», no es más que el inicio del amor. Por el otro, habrá que añadir una nueva forma de extrañamiento, una segunda forma de engaño. No basta con la recreación literaria del objeto amado, el amor también se construye con la ilusión de ser correspondido. De ahí que se inicie con esperanzas y se apunte con pruebas. El caso de Julien Sorel y madame de Rênal obedecía a las mismas circunstancias. Entregado a las razones de su libertad, el enamorado deberá observar, vigilar, interpretar. Llegado el caso, deberá informarse en los tratados y en las novelas. De acuerdo con Stendhal, por ejemplo, las complicaciones a las que su amor había dado lugar en el campo se hubieran simplificado en París. Allí el joven preceptor y su tímida amante habrían hallado la aclaración de su caso. «Las novelas les habrían designado su papel, señalando el modelo que habían de imitar.»[625]

En cualquiera de los casos, el drama de esta pasión se sostiene sobre un problema al mismo tiempo orgánico y espiritual, emocional y cognitivo. Por un lado, la pasión se impone a la voluntad, de modo que el enamorado verá belleza donde solo hay esperanza. La fiebre de su imaginación podrá llegar a modificar el aspecto de una persona cualquiera. Por otro lado, la realización del amor requerirá la permanente presentación de testimonios y evidencias. La mayor parte de los hombres, escribe Stendhal, solicitan una prueba de amor que, en su burdo y casi primitivo razonamiento, pueda disipar todas sus dudas. Las mujeres, mucho más sofisticadas, no tienen el gusto de disponer

de nada semejante.[626] En ambos casos, el amor pone la vida en juego porque la pasión se construye sobre la ficción de una prueba evanescente. Como para el loco, también para el enamorado una cosa imaginada es algo que existe por el efecto de su propia felicidad. Solo porque la sangre fluye puede concebirse el «matrimonio por amor», es decir: la circunstancia de que dos personas literalmente alienadas, que ven del otro lo que no existe y que necesitan pruebas para creer a quienes aman, puedan jurarse permanecer en ese estado «hasta que la muerte los separe».[627]

2. SINCERIDAD

La historia de Osselin tiene mucho que ver con el amor, pero aún más con la confianza. El revolucionario encargado de juzgar a los traidores no solo es víctima de su propia ley, sino del clima general de suspicacia que atañe tanto a sus pasiones políticas como a sus convicciones amorosas. A la manera de una comedia de enredo, el relato no carece de elementos tragicómicos. El más sorprendente de todos refleja la forma desconcertante en la que sus protagonistas parecen interpretar un papel distinto de aquel para el que se creían preparados. Osselin es un revolucionario con maneras de noble, mientras que su enamorada es una aristócrata disfrazada de ama de llaves. El cura que la esconde ha debido jurar, tal vez en falso, la Constitución revolucionaria que le protege de la muerte. Llegado el momento de su ejecución, el verdugo reconoce que le han arrancado la cabeza a un muerto. Marat, que sorprendió a Osselin escondido detrás de un seto, fue a su vez engañado por Charlotte Corday, que le sorprendió en la bañera. A ella también le cortó la cabeza el verdugo Sanson. Después de mostrarla a la multitud, tuvo además la desvergüenza de abofetearla. De acuerdo con el testimonio de los presentes, la cabeza enrojeció de indignación.[628] Fouquier-Tinville, en fin, también será ejecutado, acusado de traición, poco tiempo después.

En el nuevo contexto del matrimonio por elección, la relación sentimental dependerá en muy alto grado de la movilización de indicios y de pruebas. Al menos desde la segunda mitad del siglo XVIII, la historia del amor es la historia de sus evidencias y testigos. En esto se parecen el acuerdo

sentimental y el contrato social que hace posible la República. El *Juramento de los Horacios* del pintor Jacques-Louis David representa bien esa pulsión por volver a dotar de sustancia a los gestos relacionados con las nuevas virtudes ciudadanas. El amor a la patria, que debe anteponerse a cualquier forma de egoísmo, se expresa a través del testimonio de las partes implicadas, hasta el extremo de que las mismas prerrogativas que sirven para condenar la traición política se aplican a la deserción sentimental, y viceversa. Por un lado, la revolución del amor presupone el amor a la revolución; por otro, la desconfianza afecta por igual a los acuerdos emocionales y a los compromisos políticos. En sus escritos contrarrevolucionarios, Edmund Burke no dudó en considerar los peligros que acechaban a la sociedad aristocrática. El filósofo irlandés explicaba cómo la nueva política había dejado de lado la monarquía, el honor y la confianza para edificar una república de vivos y de muertos.[\[629\]](#) En un mundo en el que ya no se puede confiar en nadie, la certeza había dado paso a la probabilidad, la convicción a la duda, la certidumbre a la puerilidad.[\[630\]](#) Para llegar a esa «región en la que los afectos son eternos», por utilizar la expresión de Chateaubriand, habrá que pasar primero el calvario de las evidencias.[\[631\]](#) Muy lejos de la calma que inspiraba la figura de un rey paternal, el corazón puede ahora ser sorprendido por el amor, sin llegar a encontrar consuelo en la tierra firme de la certidumbre.

Frente al despotismo, en el que la promesa se asienta sobre la ganancia o el prejuicio, el nuevo régimen emocional sabe mucho de expectativas truncadas y promesas incumplidas. Como en el caso de las cartas de Julie de Lespinasse, el amor se ahoga en el deseo de leer una y otra vez la misma forma declarativa. Con la intención de descubrir a los falsarios, el amor, como la política, busca, persigue, acecha, construye tribunales y demanda pruebas. Las dudas, eso sí, pueden ser atemperadas mediante el intercambio frenético de expresiones y de gestos. Los historiadores interesados en el tráfico de bienes de consumo han prestado más atención al valor comercial de los objetos que inundan las ciudades desde la segunda mitad del siglo ilustrado que a su significación emocional. Poco se ha hecho por relacionar las cosas deseadas con los deseos de las personas. Las incertidumbres del amor, sin embargo, tampoco podrían comprenderse sin el concurso de esas metáforas sólidas que permiten sobrellevar la ausencia o compartir las dudas. En su modesta simplicidad, los objetos sirven de intermediarios entre la

historia y la memoria, entre los vivos y los muertos. A través de su mediación, las promesas se reiteran y se atan. De las cintas de terciopelo a los camafeos, de los retratos a los colgantes, de los perfumes a los anillos, la relación sentimental se fortifica a través de la posesión de objetos metonímicos que unen a su escaso valor de cambio su irremplazable valor de uso. Como en las novelas de la época, en las que las características de las personas se fusionan con la descripción de sus objetos, la promesa sentimental se sirve de la porosidad del mundo para configurar espacios de intimidad atravesados por las cosas. Quizá el amor esté en el aire, pero se hace sobre todo fuerte en sus formas de cristalización objetual, allí donde es posible retenerlo con vehemencia y acariciarlo sin prisa.

El lector moderno de *Los miserables* se sorprenderá de la forma en la que se enamoran los protagonistas de esta novela. Aquel día en que el jardín de Luxemburgo parecía inundado de luces y de sombras, Marius pasó cerca de un banco y la joven Cosette alzó la mirada. «¿Qué había esta vez en la mirada de la joven? Marius no hubiera podido decirlo. No había nada y lo había todo. Fue un relámpago extraño», escribe Victor Hugo.^[632] La escena, que transcurre en 1828, constituye uno de los muchos ejemplos que nos ha dado la literatura de esa forma de pasión que se liga al fulgor de un rayo capaz de crear una atracción irresistible. En esta forma evocada del amor se dan cita «toda la inocencia del presente y toda la pasión del porvenir».^[633] Este rayo celeste y fatal que hacía brotar el amor en tiempos de la Restauración hoy nos es, sin embargo, prácticamente desconocido. Nuestras formas culturales se expresan y experimentan muy lejos de esta experiencia sin palabras, en la que la comunicación de los amantes gira en torno a formas indiciarias construidas con los restos de un platonismo heredado del Renacimiento. Sin saber nada el uno del otro, los dos amantes se observaron a hurtadillas durante semanas. Su relación comenzó en los bancos de madera del parque. Allí se encontraron alejados entre sí lo suficiente para no despertar sospechas, pero lo bastante próximos para interpretar la comedia sentimental de sus miradas. En ocasiones era él quien pasaba, altivo, por delante de ella, esperando que ella le mirara. En otras, era ella quien, del brazo de su padre, se encaminaba hacia él, desaprobando su timidez o su torpeza.

Esta pasión que brota de manera repentina, casi mágica, no es exclusiva de los protagonistas de la novela de Hugo. En el ámbito de la experiencia romántica, no hay amor que no provenga del efímero mundo de los silencios

y las visiones furtivas. Así cayó enamorado el capitán Guibert de Julie de Lespinasse o Diderot de mademoiselle Champion. La primera vez que el protagonista de la novela que inicia *La comedia humana* vio a Agustine, la comparó involuntariamente con un ángel en el exilio. En ese mismo instante «una sensación casi desconocida, un amor límpido y ardiente inundó su corazón».[634] Lo mismo les ocurrió a los protagonistas de *Una doble familia*, cuyos afectos se alimentaron en los tres meses durante los cuales él pasó todos los días, a la misma hora, por debajo de la ventana de ella. A pesar de lo limitado de su comunicación, «aquella rápida entrevista adquirió un carácter de intimidad benévola que acabó por tener algo de fraternal. Carolina y el desconocido parecieron comprenderse desde el primer momento; luego, a fuerza de examinar uno y otro sus rostros respectivos, llegaron a tener de ellos un conocimiento profundo».[635] En este, como en otros casos, la economía de los gestos solo puede comprenderse a la manera de una experiencia etnográfica. En el caso de Marius y Cosette, sus avances se miden en función de la distancia entre los árboles. A los gestos de él, responden tímidamente las cadencias de ella. A su manera, se aceptan, se buscan, se hablan. La primera vez que sus ojos se encontraron, el joven quedó deslumbrado «ante aquellas pupilas llenas de rayos y de abismos».[636]

Inspirado en el mito de las flechas de Cupido, y después incluso en las ideas contenidas en la literatura neoplatónica del Renacimiento, el «flechazo» se manifiesta a la manera de un hechizo involuntario que, sin embargo, no carece de elementos de racionalidad. Mientras que el naturalista Maupertuis podía especular, a mediados del siglo XVIII, con la idea, tan extraña antes como ahora, de que la fuerza de la pasión dependía de una relación directamente proporcional a la masa de los enamorados e inversamente proporcional al cuadrado de sus distancias, a comienzos del siglo siguiente la atracción ya no se describe a la manera de una fuerza, sino como un rayo que sacude el organismo hasta el extremo de producir una forma de reconocimiento. Es un ejercicio de anamnesis que dota de extraña familiaridad a la persona soñada. Al contrario que en el mecanismo psicológico de lo abyecto freudiano, según el cual lo familiar se torna súbitamente extraño, el amor romántico encuentra extraña la repentina familiaridad. Poco importa que ese reconocimiento tenga lugar durante días,

semanas o meses, o que sea el resultado de un solo momento iluminador. Como el filósofo René Descartes, a quien le gustaban las bizcas porque su primer amor lo había sido, el enamorado no elige lo que quiere, sino lo que recuerda. Su sentimiento no se atiene a los hechos, sino a los presentimientos, a las formas culturales sobre las que se construyen los afectos.[637]

Para desgracia de todos, la exégesis facial que permite distinguir la candidez de la mirada o la insinuación de un parpadeo no constituye una ciencia exacta. Más bien al contrario, las actitudes, rasgos y gestos de la mayor parte de las personas tienen lugar en el contexto de un teatro performativo del que no cabe extraer conclusiones definitivas.[638] Por eso habrá que saber interpretar las formas involuntarias en las que se expresan los deseos y servirse de todo tipo de recursos para desentrañar los secretos metafísicos que se ocultan en la tragedia de las apariencias. Ya se trate del amor, de la locura o de la política, habrá que buscar las formas indiciarias de los sentimientos verdaderos y de las intenciones ocultas. Lo mismo ocurrirá más adelante en el contexto de la economía, de la psicología o de la moral. ¿O acaso no se esconden las relaciones sociales en el tráfico de mercancías? ¿No ocurría que detrás de muchas enfermedades orgánicas se ocultaba un trauma inconsciente? ¿No era acaso el resentimiento la fuerza que latía por debajo de la moral cristiana? ¿No estaba acaso el mundo visible compuesto de elementos invisibles que rellenaban un espacio mayormente vacío? ¿No estaba la materia dotada de energías invisibles, como la electricidad o el magnetismo? La ciencia del siglo XIX abunda una y otra vez en esta pasión por desentrañar las condiciones invisibles de los fenómenos observables. Pues de la misma manera que a ciertos hombres no hay más que mirarlos para desconfiar de ellos —porque se les ve tenebrosos por sus dos lados, inquietantes por detrás y amenazadores por delante—, otros muchos tienen buenas razones para ocultarse tras su propia nariz.[639] Como le ocurría a Julien Sorel, que sentía una pasión secreta por Napoleón, del que sin embargo hablaba siempre con horror, el traidor no estará nunca dispuesto a reconocer la falsedad de sus expresiones.[640] Al contrario que el indignado, cuyos gestos constituyen la quintaesencia de su inevitable deseo de justicia, el loco miente tanto como el enamorado y más o menos lo mismo que el político. Le traicionan, como a Osselin, las mismas maneras que le han servido, en otros contextos, como instrumento de seducción.

Al menos desde el Renacimiento, floreció en Europa la idea de que sería posible establecer patrones de expresiones y gestos corporales. Los textos de Peter Camper, de Charles Le Brun, de Cureau de la Chambre y de otros muchos, manifestaban la necesidad de determinar hasta qué punto la cara era o no el espejo del alma. El reconocimiento visual de los estados de ánimo no era un fenómeno exclusivo de la medicina neoclásica, sino que formaba parte del estudio de las pasiones al menos desde el mundo antiguo. Ahora bien, mientras que para los autores del siglo XVII el interés radicaba sobre todo en fijar un patrón más o menos constante, de modo que pudiera establecerse un canon de las expresiones humanas, la medicina romántica buscó identificar los rasgos expresivos que acompañaban las distintas experiencias emocionales con intención de construir una gramática de los gestos. Obsesionados con la idea de acceder a los secretos del alma, los tratadistas morales buscaron esclarecer qué ocurría en el interior de los pacientes, incluso con independencia de su propio testimonio. Los afectados por la cólera, decían, pierden tanto la calma y la serenidad del espíritu que sus gestos, deformados de una manera horrible, expresan muy bien el estado de su alma. La gran agitación en la que se encuentra empuja la sangre con fuerza hacia la cara, que enrojece y se inflama; la circulación se precipita, la respiración se corta y se interrumpe con suspiros; el pulso aumenta y se vuelve fuerte, desigual.[641] En esto el patólogo no hace sino seguir una línea de razonamiento indiciaria, en la que los movimientos de las cejas, por ejemplo, serán diferentes dependiendo de la naturaleza concupiscible o irascible de la pasión que los desencadena.[642]

Aunque inicialmente recuperada en el siglo XVII, la fisonomía se desarrolló algo después, de la mano de Johann Caspar Lavater, cuyos tratados sobre la materia se extendieron por Europa. Inscritos en la tradición que estudiaba la correspondencia entre las cualidades físicas y morales, Lavater había bebido de las fuentes modernas, de Giambattista della Porta y del médico inglés Thomas Browne, para quien los rostros se comportaban como inscripciones de los deseos del alma.[643] En los *Discursos* que Peter Camper ofreció a la Academia de Diseño de Amsterdam también trataba de profundizar en el conocimiento de lo interior a través de lo superfluo.[644] Corrigiendo la opinión del estoicismo romano, que reconocía tan solo la influencia de las pasiones más violentas en el rostro, Camper abogaba por una teoría mucho

más general que tuviera también en cuenta las modificaciones de las estructuras musculares subyacentes.[645] Su propuesta partía del convencimiento de que, siempre y en todo lugar, «las pasiones se expresan de la misma manera sobre el rostro de los hombres», con la excepción, a su juicio, de aquellos casos en los que, ya sea por propio interés o por condición política, los interesados hayan aprendido a mentir o disimular.[646] En este sentido, el criminal o el loco al que delata la expresión de su cara en poco se diferencia del enamorado al que delata la suya. En ambos casos, la sospecha se apoya en un procedimiento policial que permite distinguir, en los gestos faciales, las verdades que el cuerpo no sabe ocultar.

Uno de los textos más interesantes a este respecto fue el publicado de manera anónima, en 1813, sobre el arte de juzgar, a través de los rasgos faciales, la conveniencia del amor o de la amistad.[647] Según la autora del texto, que en ningún momento pretende hacernos partícipes de su identidad, las mujeres en particular están dotadas de una finura de tacto que les permite conocer a los hombres por sus rasgos fisonómicos, un talento casi innato que habría que saber preservar y cultivar para evitar desavenencias.[648] Escrito a la manera de un epistolario, el texto desarrolla una teoría de la afinidad sentimental apoyada sobre el conocimiento interior que se desprende del aspecto exterior de las personas implicadas.[649] Así, por ejemplo, mientras madame D. tiene un alma elevada y un corazón generoso, su marido, monsieur D., es avaro y ahorrativo. De modo que si ella se hubiera percatado de los defectos de su esposo, si hubiera sabido apreciar la avaricia que traslucía su rostro, no habría consentido en el matrimonio. Al mismo tiempo, el marido hubiera podido encontrar la felicidad con una mujer de su mismo temperamento. A la manera de un pequeño tratado del emparejamiento feliz, el libro busca evitar los efectos del amor contrariado. Lejos de hacer depender el amor de la renovación de las promesas, la mujer, a juicio de la autora, debe saber buscar la similitud de sentimientos y la concordia de los caracteres. Pues de nada sirve la libertad si no viene acompañada de la prudencia.

El amor está compuesto de elementos diversos, que afectan a las capacidades visuales y sensoriales tanto como a las facultades cognitivas. Su economía y organización depende de la libertad de los afectos, desde luego, pero también de las prerrogativas de un nuevo pacto social cimentado a partes iguales en la seducción y la confianza. Asociado al engaño, a la

cristalización, a la melancolía o a locura, su historia transita por espacios al mismo tiempo públicos y privados, legales y furtivos, materiales y espirituales. Sus formas de expresión abarcan el conjunto entero de la reflexión sobre las pasiones, desde la copulación contranatural hasta la exaltación del platonismo. En todos los casos, los efectos beneficiosos de lo que los tratadistas denominan «el amor feliz» se invierten ante el amor contrariado. Los efectos de este último se extienden por la mayor parte de las funciones orgánicas, de manera que quienes los sufren presentan fiebre ardiente, hemorragias, inflamaciones, constricción del corazón y de los vasos sanguíneos; llenan su vida de amarguras y de penas, dando lugar a crueles afecciones nerviosas, como la melancolía, la histeria, la catalepsia, o la fiebre lenta que destruye poco a poco las fuerzas y conduce irremediamente a la tumba.[\[650\]](#) Tissot, por ejemplo, cuenta la historia de una mujer que murió de una terrible epilepsia a consecuencia de un desengaño amoroso. Beauchêne también menciona el caso de otra mujer que, abandonada por su prometido, sufrió un ataque de catalepsia.[\[651\]](#) El doctor Golfin señaló en sus lecciones de patología la historia de un estudiante de los alrededores de Montpellier que, sin haber podido obtener la mano de la joven de la que estaba enamorado, comenzó a sufrir una fiebre intermitente que solo mejoraba con quinina. Después de la enfermedad que acabó con la vida de su esposa, Jacques Antoine Noblos intentó ahogarse en el baño. No fue ni el primero ni el último. La manía del joven François Marchésau también se atribuyó a una contrariedad sentimental. Su estado se manifestaba por una gran exaltación, proposiciones incoherentes y acciones extravagantes.[\[652\]](#) Joseph François, de cuarenta y ocho años, ingresó en Charenton a consecuencia del desengaño que sufrió después de haber desposado una mujer pobre, a quien él sin embargo imaginaba rica. Aunque dado de alta el 10 de mayo del año siguiente, los registros lo consideran «no curado». Entre sus síntomas se mencionan la agitación y los gritos, así como el delirio general sin idea predominante. En el caso de Louis Salande, de veinticuatro años, cordonero de Marsella, fueron los celos los que desencadenaron su enfermedad. Caso muy distinto, pero también instructivo, es el de Iranie-Félicité Delourme, nacida en 1789, que a los diecisiete años se enamoró perdidamente de un joven con el que quería casarse. Su madre, oponiéndose a esta unión, resolvió que abrazara la vida monástica. Una vez en el convento, se entregó a prácticas religiosas tan exageradas que al cabo de algunos meses

se volvió triste, taciturna y solitaria. También se le suprimieron las reglas. Sometida a un tratamiento de baños y sangrías, la melancolía, lejos de remitir, desembocó en manías eróticas aún más irrefrenables. Desde su ingreso en 1808 hasta el momento del último registro en 1828, «cada vez que se le presenta un hombre, se precipita a su encuentro haciendo los gestos más lascivos y, a pesar de las amenazas, se arroja a sus pies, se lanza a sus brazos, y llega al extremo de llevar su mano a los órganos de la generación». El intendente la describe como de cráneo poco desarrollado, y bellas proporciones.[\[653\]](#)

8

EL TRATAMIENTO MORAL

La misma relación que se observa entre las pasiones y el desvarío de la razón atañe a sus formas de tratamiento. En ambos casos, el médico deberá ocuparse de moderar las pasiones violentas y de poner fin a las impresiones tristes. Tendrá que consolar y hacer renacer las esperanzas en el corazón turbado y acabar con la vehemencia y el desvarío.^[654] La denominada «terapia moral» se recomienda sobre todo en aquellas condiciones en las que sea posible proporcionar un alivio físico a los sufrimientos morales o, al contrario, un alivio moral a los padecimientos físicos. Todavía en las primeras décadas del siglo XIX muchos tratados de medicina se hacen eco de aquella historia en la que el médico Tissot había conseguido sacar de una profunda letargia a una mujer muy avara colocándole monedas de gran valor en la palma de las manos. O aquella otra en la que el doctor Hufeland, sabedor de que el príncipe de Weimar sufría fiebres inespecíficas todos los días a la misma hora, adelantó el reloj de modo que la alegría que le produjo creerse curado le sanó realmente.^[655] En el contexto de las prácticas quirúrgicas surgidas durante la Ilustración, parecía probado que el coraje de muchos estudiantes impedía el desarrollo de las enfermedades. De ahí que aquellos entregados con más ardor a las disecciones anatómicas enfermaran con menos frecuencia, incluso estando más expuestos a las inhalaciones de materia cadavérica. Otro tanto sucedía en el contexto militar, donde parecía un hecho bien aseverado que las armadas victoriosas resistían mejor las enfermedades epidémicas. Utilizada con buen sentido, la cólera podía curar un gran número de males, desde la parálisis hasta la imbecilidad. El miedo, por su parte, del que todo el mundo había conocido los efectos durante la Revolución, parecía igualmente adecuado para tratar un buen número de desarreglos, incluyendo los casos más graves de manía o de delirio.

La influencia de las pasiones sobre la constitución física o, al contrario, los

efectos de la edad o el clima en los desequilibrios emocionales podían abordarse tanto desde un punto de vista moral como desde una perspectiva clínica. En ambos casos, el médico podía hacer hincapié en las formas de tratamiento individual o, de manera más general, en las políticas de prevención o higiene pública, aunando en esta categoría elementos tan variados como el turismo, la gastronomía o la práctica del deporte. Por más que la distinción entre la curación y la prevención pareciera bien establecida en la teoría, su aplicación no carecía de inconvenientes. La confusión entre las enfermedades de origen pasional y los estados emocionales patológicos hacía difícil determinar si las medidas de higiene debían atender los requerimientos de una población en peligro o combatir, por el contrario, los trastornos de naturaleza emocional que pudieran considerarse epidémicos. En el caso de las pasiones, la medicina neoclásica se acomodó a una concepción galénica de la enfermedad que, lejos de convertir las perturbaciones del alma en una entidad diferenciada, las hacía aparecer como excesos o desequilibrios susceptibles de regulación moral y tratamiento médico. Las recomendaciones para conservar o recuperar la salud se movían así en una zona fronteriza que, al mismo tiempo que identificaba colectivos de pacientes que pudieran manifestar cierta propensión a sufrir de males emocionales, como los hipocondríacos, los nostálgicos, los enamorados o los suicidas, buscaba proporcionar beneficios a la sociedad en su conjunto.[\[656\]](#)

En lo que respecta a la vertiente higiénica, el tratamiento de las pasiones dependía de las instituciones del Estado, pero también de otras actividades culturales independientes. Sería equivocado pensar, en cualquier caso, que el Estado nacional fuera una entidad jurídica anterior al desarrollo de sus políticas públicas. Al contrario, su configuración no puede comprenderse fuera de los esfuerzos por regular el conjunto de las acciones humanas. El nacimiento de los Estados nacionales y la regulación pública de la salud se implican mutuamente. El control de la natalidad, de la seguridad laboral, el cuidado de la pobreza, así como la regulación de la sexualidad, formaban parte de las nuevas prerrogativas políticas.[\[657\]](#) El nacimiento de la medicina clínica, de la psiquiatría, de la cirugía o de la obstetricia también sería impensable sin las nuevas formas de profesionalización apoyadas, de una manera o de otra, en el sentimiento de igualdad que permea la sociedad meritocrática. La reforma de hospitales, prisiones, cementerios, así como la promulgación de leyes relacionadas con la limitación del trabajo infantil o

con medidas de reurbanización y saneamiento se encontraban tan inspiradas por la política de los deseos como el nacimiento de la dietética, la implantación de la gimnasia escolar o la supervisión de la calidad y los usos del agua.[\[658\]](#) De igual modo que las campañas de vacunación o de profilaxis estuvieron ligadas a la lucha contra la viruela, la sífilis o el cólera, también se promulgaron leyes relacionadas con la educación social o con el maltrato infantil.[\[659\]](#) En términos generales, estos cambios en la comprensión de la salud, consecuencia del aumento demográfico y de la creciente industrialización, han sido estudiados ya sea por medio de la lectura de tratados y manuales relacionados con los cuidados del cuerpo — incluyendo catecismos de la salud y libros de autoayuda—, ya sea a través del estudio de las políticas públicas relativas a medidas higiénicas o sanitarias.[\[660\]](#) Frente a estas dos posibilidades, la historia de las emociones permite adentrarse en las normas de regulación o represión de los estados emocionales considerados patológicos, promulgadas o promovidas por instancias políticas, desde luego, pero también por otras matrices culturales que, lejos de proponer tan solo una solución legislativa, afrontarán el problema de los desarreglos pasionales desde una perspectiva que podríamos considerar cultural o incluso estética.[\[661\]](#)

Tanto desde un punto de vista político como desde un punto de vista cultural, el tratamiento de las pasiones combinaba remedios de naturaleza física con tratamientos de naturaleza moral, no muy diferentes a los empleados para combatir los desarreglos de la razón. En sus investigaciones sobre las enfermedades de la mente, el colono norteamericano Benjamin Rush, por ejemplo, los dividió en dos clases. Si la pasión tenía un solo objeto, explicaba, habría que obligar al paciente a variar su inclinación, es decir: divertirlo. Si, por el contrario, su entendimiento desatinaba sobre una pluralidad de asuntos, lo más indicado era ceñirlo a uno solo, es decir: concentrarlo. A favor de los beneficios de su sistema, Rush recordaba a sus lectores cómo uno de sus pacientes había mejorado cuando se le obligó a estudiar matemáticas. El esfuerzo requerido para mantener la atención en los números le había alejado progresivamente de la mayor parte de sus despropósitos. Junto con estos procedimientos que podríamos juzgar inofensivos, las recomendaciones de Rush, como las empleadas en Europa durante las primeras décadas del siglo XIX, también incluían terapias más

severas. Pues de la misma manera que los ataques repentinos de cólera podían llegar a curar la parálisis, este médico consideraba absolutamente probado que, durante la guerra de Independencia, muchos alienados recuperaron la razón por el efecto combinado del miedo y del terror sobre la economía del organismo.[\[662\]](#)

1. DIVERSIÓN

Los textos de higiene comienzan por considerar la influencia que el clima o la alimentación pueden tener en la salud. A esto añaden las dificultades provenientes de cada uno de los oficios y profesiones.[\[663\]](#) El tratamiento de las pasiones intentará influir en los estados emocionales a través de modificaciones en la comida y la bebida, en el movimiento y el reposo, en el sueño y la vigilia, en las excreciones y las retenciones.[\[664\]](#) Mención especial merece la denominada *gimnástica*, que promueve la marcha, la carrera, la danza, la caza, los juegos de pelota, la esgrima, la declamación o la natación. Buena parte de lo que hoy en día entendemos por «deporte» hunde sus raíces en las viejas directrices de Galeno para mantener el equilibrio emocional. Antes incluso de convertirse en la expresión lúdica de la promesa igualitaria, la educación física apareció como una parte esencial de la economía moral de la nación, capaz de controlar sus excesos y moderar sus peligros.[\[665\]](#) Aun con antecedentes notables, como la obra de Girolamo Mercuriale, que publicó a mediados del siglo XVI una guía de entrenamiento físico, la práctica del deporte surgió en el mismo momento en que la medicina neoclásica, ligada a una recuperación cultural de los saberes y prácticas de la Antigüedad, ponía de moda los cuerpos musculados.[\[666\]](#) Por un lado, el entrenamiento parecía mejorar las capacidades físicas de todos aquellos inmersos en el conflicto militar.[\[667\]](#) Por el otro, el deporte formaba parte de las técnicas de distracción con las que reeducar los sentidos y combatir la vehemencia. Los autores de los primeros tratados de marcha, por ejemplo, estaban convencidos de que el régimen de entrenamiento, aunque inicialmente diseñado para quienes se ocupaban del arte de la guerra, no dejaría indiferentes a quienes tuvieran un interés sincero en la mejora de las condiciones del cuerpo y los estados del alma. El mismo ejercicio que

producía un dolor constante y continuado también fortalecía el ánimo para soportar las vicisitudes de las estaciones y del clima, permitía sobreponerse al frío, luchar contra el hambre y olvidar la sed.

En lo que respecta en concreto al caso de la ambición, los tratados recomiendan la vida campestre, los paseos prolongados, a veces la caza, cuando las fuerzas del enfermo lo permitan. Puesto que el deseo inmoderado de gloria o de riqueza altera siempre las digestiones, la alimentación debe ser ligera y refrescante. Habrá que procurar aumentar las horas de sueño y acompañar el descanso con baños tibios y fricciones apropiadas. El médico, por su parte, deberá ocuparse de moderar las pasiones violentas y de poner fin a las impresiones tristes. Forma parte de sus obligaciones consolar las tristezas y hacer renacer las esperanzas, de las que el corazón humano tiene tanta necesidad como el estómago de alimento o los pulmones de aire.[668] En todos los casos, los efectos más terribles de la ambición deberán combatirse encontrando consuelo en la grata medianía y en «la honesta mediocridad».[669] Puesto que esta funesta pasión se incubaba en la infancia, habrá que erradicarla desde el mismo nacimiento.[670] En cuanto a la crianza de los hijos, no hay que excederse ni en los elogios ni en las recompensas, así como tampoco alabar en exceso su belleza o su inteligencia.[671] La mejor educación consistirá, por el contrario, en aquella que, como en el caso del deporte, permita fatigar al ambicioso por medio de obstáculos cada vez más complejos, de modo que llegue a comprender la irrelevancia de los objetos que le seducen y la incertidumbre de las recompensas que le esperan. Habrá que hacerle ver con frecuencia la situación de individuos de posición mucho más infeliz que la suya, alejarle de las grandes ciudades y procurar que busque la amistad de personas satisfechas con su suerte y su fortuna. Puesto que los jóvenes deben carecer a partes iguales de entusiasmo y de talento, el doctor Levraud recomienda que los padres se abstengan de jugar con dinero delante de los hijos, con intención de no someterlos al imperio de dos pasiones tan extremas como el miedo a la pérdida y el deseo de ganancia.[672] En todos los casos, habrá que reeducar la imaginación, escribe el médico Munaret, «mediante el trabajo y la mediocridad».[673]

En algunas ocasiones, pero sobre todo en el contexto del tratamiento de la locura, la diversión moral podía adquirir el tono desenfadado de la comedia. Enfrentado con el caso de un ambicioso que se creía responsable de un intento de regicidio, el doctor Pinel apareció un día en Charenton disfrazado

de juez togado y acompañado de un conjunto de ayudantes vestidos de la misma guisa. Se convocó entonces al enfermo, que vivía aterrorizado pensando que pronto sería guillotinado, y se le sometió a juicio sumarísimo. Primero tomó la palabra el médico que ejercía de fiscal y más adelante hizo lo mismo el abogado. Al acabar sus alegatos, Pinel declaró que la pena de muerte quedaba conmutada. A decir de Alibert, que cuenta la historia como si él mismo hubiera estado presente, la alegría del enfermo solo duró unos días, pues otro de los internos, envidioso de su suerte, le hizo partícipe de los términos del engaño.

El teatro y los bailes fueron, en efecto, moneda corriente durante los primeros años del siglo XIX en el asilo de Charenton, así como en otro conjunto de instituciones. De acuerdo con Esquirol, el director Coulmier convirtió la enfermería en un salón de baile y transformó una de las salas del hospital en un espacio adecuado para la comedia. La renovación incluía, junto con el escenario, un foso para la orquesta y un patio de butacas. Convencido de que el teatro curaba la locura, y feliz del éxito que estas representaciones comenzaron a tener entre los parisinos, Coulmier también hizo construir un palco para sus invitados más notables. Las crónicas del hospital se hacen eco de que el más famoso de sus internos, el marqués de Sade, ayudaba a organizar estos espectáculos, a los que se sumaban bailarinas y actrices de la ciudad. Durante algunos años, los parisinos acudieron en tropel a comprobar los efectos prodigiosos de esta forma de tratamiento que, aun siendo «moral», escandalizaba a mucha gente.[\[674\]](#) El barón Collins, por ejemplo, que visitó el asilo por aquellas fechas, se mostró sorprendido no solo por la relación de intimidad entre Coulmier y Sade, sino por las circunstancias mismas del baile. En su opinión, la música exaltaba las pasiones de los locos, fomentando los tocamientos y las posturas lascivas entre las histéricas y las ninfomaníacas.[\[675\]](#) Por otro lado, aun cuando el teatro y el baile fueran divertidos para los internos, en el doble sentido de entretenidos y terapéuticos, había algo especialmente impúdico en hacer de la locura de los unos el pasatiempo de los otros. El doctor Millet, por ejemplo, comentaba que los desgraciados de Bicêtre a finales del siglo XVIII eran realmente dignos de compasión, y que para asimilarlos a bestias feroces no les hacía falta nada más que convertirlos en espectáculo, «lo que sucedía cada vez que los visitantes arrojaban monedas a los guardias».[\[676\]](#)

Royer-Collard, nombrado médico en jefe en 1805, expresó sus críticas contra las fiestas de los jueves y, por fin, el ministro del Interior prohibió tanto los bailes como las representaciones teatrales el 11 de julio de 1811. La posición de Esquirol, sin embargo, nunca llegó a tal grado de dogmatismo. El gran alienista estaba convencido de la utilidad de esos tratamientos siempre que la obra, la música, e incluso los espectadores, pudieran ser específicamente seleccionados para cada enfermo.[677] La misma disputa tuvo lugar en Bicêtre. Pese a las críticas, François Leuret puso en marcha su propio teatro, que comenzó a funcionar el 1 de octubre de 1841. Aunque cancelado poco después, en el momento del ingreso de monsieur Nicolas, la música y el teatro ocupaban, junto con las duchas, un lugar destacado en el tratamiento moral. La música, decían los médicos, era capaz de fijar la atención por medio de dulces afectos y recuerdos agradables.[678] El doctor Lamaethie la había reconocido como uno de los medios más poderosos y enérgicos que pudieran emplearse para exaltar la imaginación de los enfermos, para hacerles entrar en un estado de entusiasmo e inspirarles una confianza sin límites.[679] Para este joven doctor, como más tarde para Leuret, la música era capaz de disipar el miedo, de reavivar el coraje y de levantar las fuerzas. Hacía surgir los sentimientos más nobles y honorables, así como el coraje, el reconocimiento a la autoridad y la entrega a la patria.

Fuera de las comedias teatrales, y siempre que el individuo no hubiera sucumbido por completo a la manía, el mejor medio de evitar sus desvaríos consistía en sacarlo de sus ocupaciones diarias, lo que incluía, en casi todos los casos, la recomendación de viajar, o de regresar, al campo.[680] No hay enfermedad ni mal orgánico causado por las pasiones para el que el doctor Vitet, en su monumental *Medicina del pueblo*, no recomiende el retorno a una vida rural: «Que viva en el campo, que monte a caballo dos veces al día, haced que prefiera el alimento vegetal, que no frecuente más que compañías joviales y que no consulte con médico alguno», escribía.[681] En los diez volúmenes que componen esta influyente obra, publicada en 1804, prácticamente no hay enfermedad de origen pasional cuyo remedio no incluya la recomendación de regresar al entorno rural. La apoplejía, la parálisis, el frenesí, la epilepsia, la catalepsia, la eclampsia, la contusión, el espasmo o la convulsión, cuando sean resultado de pasiones violentas, se combaten con viajes por el campo. La disipación rural, escribe nuestro autor, es un remedio mucho más seguro para estos males que el uso de la

electricidad.[682] En el caso de los enfermos coléricos, la solución es el campo. Para los melancólicos, los monomaníacos, también el campo. Para las gentes de negocios y los artistas, particularmente para «esos obreros robustos, de temperamento sanguíneo, que hayan hecho fortuna suficiente para abandonar su trabajo y que padezcan afecciones hipocondríacas», nada como la honesta actividad labriega y el paseo pintoresco. Para los casos más extremos, no solo cabe recomendar llevar al paciente al campo, sino también meter el campo, ya sea por vía oral o por vía rectal, en el cuerpo del paciente. Los libertinos, por ejemplo, no beberán más que leche de cabra o de mula, los hipocondríacos, infusión de valeriana. En los casos más graves de síncope pasionales, habrá que

cubrir con una compresa de mostaza las piernas y los muslos [del paciente], introducir en los ojos una o dos gotas de álcali volátil, mezclada con agua a partes iguales, verter en la nariz y en la boca tintura de asafétida e introducir por el ano una fuerte infusión de flores de montaña.[683]

La posición de Vitet no es un caso aislado. Durante la primera mitad del siglo XIX se cuentan por decenas los textos de tratamiento moral de la enfermedad en los que se recomienda sustituir las pasiones ficticias de la ciudad por las naturales del campo. En el marco cultural de la pasión expatriada, el regreso a la vida provinciana se percibe como la forma más adecuada de recuperación de un equilibrio perdido a consecuencia de la exaltación urbana. Como parte del tratamiento, la mera representación idílica del paraíso abandonado puede tener un extraordinario efecto terapéutico. Al final de su tesis doctoral sobre el tratamiento moral, Jean-Côme Piétri declara que el remedio más eficaz para combatir los excesos pasionales sigue siendo el espectáculo de la naturaleza en sus diferentes aspectos.[684] Solo su contemplación, explica este joven doctor, puede distraer y ocupar al enfermo hasta el extremo de alejar de sí el sentimiento de su mal; «solo la contemplación de la naturaleza permite gustar del bienestar indefinible que se siente ante la visión de una bella pradera».[685] El doctor Mathieu, que también distingue entre dos formas de tratamiento moral, la que se apoya sobre impresiones fuertes capaces de cambiar o modificar el modo de inervación y la que se desarrolla sobre la influencia del placer, considera que esta última debe promover un cambio de régimen, una nueva existencia que se consigue por medio de los

viajes, ya sean por tierra o por mar, los cambios de clima, las aguas minerales, la música y la compañía de personas agradables, sobre todo de mujeres.[686] En este, como en otros casos, el tratamiento moral debe modificar no solo la obsesión o la vehemencia de las ideas, sino toda la forma de vivir del alienado, lo que se conseguirá, en primer lugar, aislándolo de la fuente de su mal, alejándolo de todas aquellas circunstancias que envenenan sus sueños y corrompen su voluntad.[687]

El tratamiento enfático del régimen campestre no debería resultar extraño puesto que la ambición azotaba especialmente a la burguesía urbana, a sus deseos de gloria y a sus ansias de grandeza. Si los novelistas, los escritores, los músicos y los artistas, los militares y los funcionarios sucumben a los hechizos de esta pasión desmedida no es solo a consecuencia de su carácter específico o de su peculiar fisiología laboral, sino resultado de una migración incontrolada de la provincia a la capital y del campo a la ciudad. Todos ellos habitan un lugar específico, urbano. Mientras que en el campo, explicaba el alienista Esquirol, la mayor parte de las enfermedades mentales se originan a partir de pasiones simples, como el amor, la ira o las peleas domésticas, en las ciudades y los centros urbanos, la locura parece ser el producto de las heridas del pundonor, de las ambiciones truncadas y de los cambios inesperados de fortuna: «Tengo el honor de decirle —escribía Rastignac en *Papá Goriot*— que en Francia solo hay veinte procuradores generales y veinte mil aspirantes al puesto, entre los que se encuentran mentirosos que venderían a su madre para subir un peldaño».[688]

El retorno a la vida provinciana, a sus dietas y a sus paisajes, tiene siempre el efecto positivo de alejar al enfermo del origen de su enfermedad. Lo mismo sucede en el caso de la locura, en donde la privación de libertad no se describe como una forma de castigo, sino como un requisito indispensable del tratamiento. Al contrario que en el régimen de reclusión, que busca aislar al interno para evitar problemas a la sociedad, el aislamiento intenta evitar las perturbaciones que la sociedad pudiera causar al loco. Lejos de formar parte de un régimen penitenciario, la necesidad del aislamiento subraya la responsabilidad social en el desarrollo de un mal que debe combatirse, en primera instancia, alejando a las víctimas del foco de la infección.[689] Por otro lado, no se trata tampoco de un internamiento sin matices ni contradicciones. Una de ellas, y no la menor, implica proporcionar al preso la ilusión de libertad. Hay que conceder a los alienados, escribía Pinel, una

libertad sabiamente limitada.[\[690\]](#) En el contexto de la nueva economía del delirio, el interno puede creerse Napoleón y, como el emperador, sentirse libre sin serlo. A la manera de una gran representación teatral, esa ilusión — de la que por cierto Napoleón jamás disfrutó en Santa Helena— deberá conseguirse aumentando el espacio de internamiento y creando, en los alrededores de la casa de reclusión, algo parecido a un entorno rural. Habrá que transformar el asilo en un espacio campestre, con aire puro y agua fresca, que además disponga de un buen paisaje que pueda excitar la imaginación, pues, tal y como explicaba el arquitecto encargado de la renovación del asilo de Charenton en 1834: «Los médicos consideran las vistas agradables como uno de los métodos curativos más poderosos».[\[691\]](#)

2. LA REVULSIÓN MORAL

Puesto que la distinción entre la emoción normal y la condición patológica depende de la intensidad y la duración, habrá que moderar las pasiones por la educación o restringirlas por la fuerza. Mientras que esta segunda opción se asociaba al absolutismo político, la medicina neoclásica se mostró partidaria de una educación sentimental similar a la defendida por la filosofía romántica. Para el joven Schiller, por ejemplo, la verdadera libertad solo podía alcanzarse a través de una educación estética que permitiera salir de lo que él mismo denominaba el «imperio maníaco de la depravación».[\[692\]](#) Otra cosa muy diferente era determinar la manera en la que esa educación debía administrarse. Para Immanuel Kant, el cuidado era tan necesario como la disciplina, y el ejercicio tanto como la cultura.[\[693\]](#) Había que discriminar, además, entre la educación de quienes siempre carecieron de ella, como los niños, y la reeducación de quienes pudieran haberla perdido provisionalmente, como los locos. En el caso concreto de la recuperación de las cualidades morales disipadas por enfermedad, el retorno de la salud parecía requerir la presencia de una conmoción mayor a aquella que se pretendía combatir, al menos en los casos más extremos. Así, mientras la filosofía reivindicaba una oposición dialéctica de sentimientos, como parte de la educación pública, la medicina defendía que los impulsos emocionales excesivos debían contrarrestarse mediante la producción artificial de

emociones contrapuestas.

La tarea del médico consistía, pues, en suavizar las penas, disminuir los disgustos, eliminar las desgracias y distraer la sensibilidad. En los casos más graves, debía también ser capaz de restablecer el equilibrio orgánico mediante alguna forma de conmoción emocional.[\[694\]](#) La descripción de estos tratamientos abarca una gran variedad de términos. Mientras algunos alienistas hablan de «domar», de «subyugar» o de «quebrantar», otros se decantan por «violentar» o «impresionar». En cualquiera de los casos, la terapia consistía en la producción artificial de una sacudida que debía llevarse a cabo mediante una intimidación sin violencia.[\[695\]](#) La educación puede resultar severa, pero la firmeza no debe confundirse con el abuso. En el caso de los trastornos más reveros, el tratamiento consiste en oponer a la obstinación del enfermo una determinación igualmente poderosa, que debe llevarse a cabo de acuerdo con los derechos sagrados de la humanidad y estar lo más alejada posible de la crueldad o la barbarie.[\[696\]](#) El dolor debía aplicarse sin rencor y el miedo sin violencia. La dulzura debía ser conjugada con la firmeza y la gentileza con la fuerza. En opinión de Maurice Macario, por ejemplo, un joven médico educado primero en Bicêtre y después en el asilo de alienados del Departamento de Meurthe, a los locos había que tratarlos como si fueran niños.[\[697\]](#) Después de todo, los dos grupos humanos se muestran despreocupados por el porvenir; ambos pasan de la alegría a la tristeza o de la calma al furor de manera repentina; ambos se abandonan a sus inclinaciones sin que podamos considerarlos responsables de las consecuencias más terribles de sus actos. Tanto los unos como los otros deben ser reprendidos con humanidad, con determinación y querencia.[\[698\]](#) Y de la misma manera que no cabe poner fin a los caprichos de la infancia por medio de sedativos o sangrías, tampoco la curación de la locura podrá hacerse por esos medios.

Convencido de que solo el miedo puede curar, este joven doctor retomaba los mismos argumentos que François Leuret había expuesto algunos años antes.[\[699\]](#) El jefe de la sección de alienados encargado del tratamiento de monsieur Nicolas consideraba, en efecto, que a los pacientes se les podía hacer daño siempre que fuera por su propio interés. La intimidación solo tenía como propósito hacer que encontraran insoportables sus ideas hasta el punto de querer abandonarlas. Sin descartar otro conjunto de remedios físicos, como las sangrías, los purgativos o los eméticos, el médico debía

estar preparado para aplicar baños helados y duchas refrigerantes.[700] Los juegos, los paseos, la conversación, la lectura o la música quizá tuvieran efectos positivos en los casos más benignos, pero en los pacientes más obstinados había que recurrir al aislamiento, a la intimidación y al miedo. [701] En 1841 el doctor Calmeil escribía:

Es sobre todo por el temor al dolor de las duchas, por los chorros fríos, por la camisa de fuerza, por las ataduras, por las ventosas, por las moxas y por el dominio sobre su persona que se consigue domar a los monomaníacos más obstinados y menos tratables. [702]

La discusión en 1840 sobre el llamado «tratamiento perturbador» no carecía de antecedentes: tanto el miedo como el dolor ya habían sido reivindicados como parte de la medicina clínica y de la cultura política.[703] Solo mediante su intervención podía quebrantarse el curso obstinado de las ideas más siniestras, desenmascarar a los traidores o luchar contra las enfermedades más terribles.[704] Sus propiedades sedativas se habían contrastado, aparentemente con éxito, en casos de manía o de demencia.[705] A modo de demostración, el médico Thion se sirvió de una carta que le remitió su padre en 1815 sobre la extraña curación de un maníaco sin delirio al que, después de haber sido sangrado en repetidas ocasiones, se sumergió en un tonel de agua helada. Al parecer, la sacudida que le produjo la inmersión le hizo recobrar inmediatamente la razón y pasó a ser tan dulce como un cordero. [706] En los numerosos textos escritos sobre la materia desde la caída de Napoleón, abundan sobre todo los casos clínicos que hacían referencia a los contemporáneos. Madame D., por ejemplo, tuvo la desgracia de encontrarse con una mujer de las que leen la buena ventura, que le dijo: «Moriréis en el curso del año». Horrorizada por esas palabras, regresó a su casa, triste y meditabunda. Al cabo de algunos días, confesó que estaba convencida de que su muerte estaba próxima. En vano intentó el marido prevenirla de lo ridículo de sus sospechas. La mujer rechazaba todos los consuelos y persistía en sus creencias. «Cuando me invitaron a visitarla —escribió el doctor Follain—, hice todo lo posible para que se distrajera, para que hiciera ejercicio y frecuentara compañías serias.» Madame D., sin embargo, decía no necesitar los cuidados de un médico, sino la asistencia de un sacerdote. Su salud se debilitó hasta que los vómitos nerviosos y una fiebre dinámica acabaron con

su vida.[707]

Para los jóvenes médicos que leyeron sus tesis doctorales en los primeros años de la Restauración, el miedo era una sensación bien conocida.

Desde que tengo uso de razón —escribía, por ejemplo, Thion—, el espectáculo que hiela mis sentidos ha sido el de ver una Europa en armas, la ambición de algunos hombres arrojando unos pueblos contra otros, las ciudades en llamas, los viejos, las viudas y los huérfanos abandonados, el pillaje, la violación, las epidemias y el hambre.[708]

Para los testigos de la Revolución, el miedo constituía, en efecto, la experiencia subjetiva por excelencia, la pasión que había marcado el conjunto de sus vidas. Al menos desde la convocatoria de los Estados Generales, no hubo un solo acontecimiento político que pudiera vivirse con serenidad y tranquilidad de ánimo. Desde el llamado Gran Miedo de 1789 hasta el Terror Blanco que siguió a la caída de Napoleón después de los Cien Días, el miedo formaba parte del paisaje emocional, a la manera de un bajo continuo sobre el que se iban componiendo las melodías de la historia.[709]

Solo en la Facultad de Medicina de París se publicaron seis trabajos dedicados específicamente a esta materia entre 1815 y 1820.[710] Los jóvenes doctores se esforzaron en discutir sus efectos físicos en la economía del organismo. Julien Pénard, un antiguo cirujano de la armada, comenzó su disertación haciéndose eco de los sentimientos de pavor referidos por los sobrevivientes de la fragata *La Méduse*, al ser abandonados.[711] Igual podría haber dado cuenta de las directrices de Robespierre, que, como vimos en el capítulo 3, proponía combatir mediante el terror a los enemigos de la patria. El propósito de Thion, más modesto, fue distinguir entre el temor, el miedo y el pánico, así como aclarar las diferencias que pudieran existir entre la experiencia de un sentimiento imaginario, que carecía de causa objetiva, y la experiencia del miedo real que, resultado de un peligro inminente, los seres humanos compartían con las bestias. El caso de Nicolas Gilbert, de quien decía Thion que «se creía perseguido por los filósofos», o el del célebre Johann-Georg Zimmermann, un médico de Suiza que vivía atemorizado con la idea, falsa, de que había ladrones en su casa, en poco se parecía al miedo a los truenos, a las tormentas o a los rayos.[712] Al contrario que la hipocondría y otros miedos de naturaleza elusiva, los jóvenes doctores argumentaban que aquellos producidos por causas reales, como el miedo a las

revoluciones, por ejemplo, podían tener efectos positivos sobre el organismo. El poder terapéutico del terror político ya había sido tratado, en efecto, por el doctor Petit, en Francia, así como por Benjamin Rush, en Filadelfia.[713] Ambos autores estuvieron dispuestos a defender que, de la misma manera que el dolor facilitaba la curación del organismo enfermo, también el miedo producido por los acontecimientos revolucionarios tenía un efecto positivo en enfermedades consideradas hasta entonces incurables.[714] La gota, el reumatismo, ciertas parálisis, algunas tisis, sobre todo catarrales, incluso hidropesías y otras afecciones nerviosas se habían podido tratar como resultado de la presencia generalizada del miedo y del terror.[715] El doctor Lieutaud, por ejemplo, hizo disparar un tiro a los pies de un epiléptico, que quedó entonces curado. Los doctores Tulpius y Diemerbroëck, en Holanda, habían visto que un hombre paralítico recuperó la movilidad en mitad de una tormenta. De sobra es conocido, escribe Chabert, que el miedo puede detener las hemorragias, recolocar las hernias, así como compensar los descensos de la matriz.

Si bien el tratamiento no tenía efecto alguno en enfermedades mentales consideradas incurables, como la demencia o la epilepsia, su uso estaba recomendado para pacientes con ideas falsas o sensaciones anormales.[716] Después de todo, si las impresiones morales actúan sobre el plexo cardíaco, o si la necesidad de amar se deja sentir en los genitales, la acción sobre esas mismas impresiones debería ser capaz de producir una modificación en los órganos sobre los que actúan hasta el punto de mejorar su funcionalidad y tratar sus dolencias. Las impresiones emocionales producen una conmoción de las fibras orgánicas por la que los sólidos, actuando sobre los fluidos, comunican un movimiento oscilatorio que permite al organismo recuperar su tono vital. El miedo, el terror, las sacudidas súbitas, escribía Esquirol, producen con frecuencia pérdidas de orina, de la misma manera que la cólera provoca evacuaciones biliosas, que el furor aumenta la secreción salivar o que la alegría, la pena o las emociones del corazón excitan la secreción de lágrimas, a menudo acompañada de afecciones nerviosas.[717]

El propósito era siempre curar mediante la producción deliberada de «emociones fuertes», que tendrían por objeto producir la distracción del entendimiento a través de una actividad insólita capaz de absorber todas las otras facultades intelectuales.[718] Se trataba de producir una perturbación que pudiera disipar las nubes que cubren la inteligencia. Siguiendo las

directrices de Pinel o de Esquirol, Leuret también afirma que el tratamiento moral consiste en sustituir una pasión imaginaria por una pasión real susceptible de dominar la razón.[719] Para el doctor Hequet, que presumía de haber soportado la ducha fría durante más de medio minuto en su propio cuerpo, sus efectos «helaban la cabeza y cortaban la respiración».[720] El tratamiento no pretende consolar a los alienados, sino «atacarlos de frente y sin concesiones, hasta forzarlos a hablar sensatamente».[721] Puesto que en muchos de ellos abundan la vanidad y la ambición, habrá que servirse de esas pasiones como contrapeso a sus ideas delirantes.[722]

En ocasiones he llegado a enfrentarme a un alienado como si se tratara de un adversario dispuesto para la lucha. He combatido sus pasiones tenaces, a las que parecía que toda su vida se encontraba subyugada, con mis propias pasiones, opuestas a las suyas.[723]

En vano se recurrirá a las emisiones sanguíneas, los métodos purgativos, los vesicatorios o los narcóticos. Al contrario, los únicos agentes a los que hay que recurrir para obtener curaciones son las pasiones y las ideas. Pero, se pregunta Leuret, ¿qué se puede hacer para excitarlas? La respuesta es clara: la *intimidación*. Los chorros de agua helada pueden producir efectos beneficiosos, al menos en la medida en que el *shock* detiene el tren de sus pensamientos y la fuerza de sus convicciones, pero la curación se produce por el miedo al dolor antes que por el dolor mismo. La mayor parte de los alienados a los que se somete a las duchas, escribía el doctor Hequet, «se quejan y gritan mucho, así que hacen concesiones y prometen lo que se les pide».[724] Esta es la posición de Théophile Guillet, para quien el éxito del tratamiento descansa en la amenaza como procedimiento coercitivo.[725]

La conmoción emocional no solo estuvo asociada al uso de duchas frías. Años antes, Esquirol se había referido a la denominada «máquina de Darwin», un artefacto que recordaba bastante a un tiovivo y que pasó a formar parte de las artes de la medicina en distintos lugares de Europa.[726] Consistía en una silla rotatoria en la que se sentaba al paciente, haciéndolo girar a gran velocidad. Sus partidarios se sirvieron con frecuencia de esta silla rotatoria para la cura de diversas formas de manía. El médico Joseph Mason Cox, que la utilizó en Inglaterra y llegó a comercializarla en su establecimiento, la consideraba un remedio infalible contra diversas vesanias.[727] Junto con el propio Erasmus Darwin, de quien la máquina había

tomado el nombre, Cox mencionaba al médico romano del siglo I, Aurio Cornelio Celso, que ya recomendaba el uso de una cama suspendida para rebajar la fiebre. Entre sus contemporáneos, el médico inglés se decía continuador de las ideas de un tal doctor Smith, que al parecer empleaba el «swing» en el tratamiento de la tisis. El mismo procedimiento que se utilizaba, por cierto, en los prostíbulos para curar la impotencia.

Aun cuando su uso está especialmente indicado en los asilos de alienados, la conmoción emocional también forma parte de las políticas de salud pública promocionadas en contextos tan variados como el turismo o el deporte. Para el doctor Mathieu, por ejemplo, los efectos terapéuticos del miedo habían sido observados cuando era resultado del azar, de una caída o de un peligro inminente.[\[728\]](#) El higienista Barbier defenderá en 1811 el uso de fuertes impresiones morales como parte de una terapia disruptiva.[\[729\]](#) Para destruir las viciosas direcciones del espíritu, la medicina se muestra partidaria de una ciencia que se denominará «sublime» por el uso del miedo y del dolor como recursos terapéuticos.[\[730\]](#)

3. LA TERAPIA DE LO SUBLIME

El sueño de la vida campestre pasaba por la contemplación de lo que los teóricos del gusto denominaron «lo sublime». El concepto había sido introducido en Francia por el filósofo Boileau, quien publicó en 1674 la traducción de un texto del Pseudo Longino. En su uso terapéutico, el médico Alibert nos recuerda que en la antigua Grecia los discípulos de Escolapio recomendaban a los ambiciosos dirigirse a las cumbres del monte Osa y contemplar desde allí los acantilados a los que fueron arrojados los titanes. En este monte, escalado en su día por Alejandro Magno, el ruido de las corrientes del Peneo, entremezclado con el estrépito del viento que muere en las rocas, servía para convencer a los incautos de que no merece la pena arriesgar las seguridades del presente por las glorias del futuro. Inspirado por otro conjunto de remedios morales, lo sublime pasó a ser, como el miedo, un objeto de consumo ligado a las demandas del mercado. En esto coincidió con otros conceptos provenientes del ámbito de la percepción y la sensación que, traspassando las fronteras del conocimiento, pudieron diluirse en la literatura,

en la teoría de la sociedad o en el mundo de las artes. «Nunca Dios me ha turbado más con su grandeza», escribió Chateaubriand rememorando la contemplación de la bóveda celeste y del océano a bordo del velero que lo trasladó a América, «que en esas noches en las que tenía la inmensidad sobre mi cabeza y la inmensidad bajo mis pies».[731]

El deseo de elevación y los efectos estéticos y morales que la contemplación del paisaje produce en el escalador romántico son la cara y la cruz de una misma moneda. Desde las últimas décadas del siglo XVIII, el deseo ilustrado de «elevarse», en un sentido tanto físico como social, se percibe en muchos aspectos de la vida cultural, ya sea a través de la navegación aérea o de la recién descubierta pasión por el alpinismo. En ambos casos, la objetividad aparece ligada a la necesidad de ganar distancia, de modo que el juicio pueda emitirse con mayor independencia fuera de la tiranía de la proximidad. Ya sea en la historia, en la crónica, en la memoria o en el periodismo, el punto de vista del pájaro aparecerá como la mejor forma de contemplar los hechos, desde la posición privilegiada que otorga el salir del barullo y del tumulto. Las mismas alturas, que más tarde aparecerán ligadas al deseo de conquista, forman parte de una estrategia sensorial, pero también cognitiva, relacionada con la terapia moral de las pasiones más vehementes. Así, mientras los historiadores del arte han puesto el acento en los comienzos de los grandes pintores paisajistas, a ambos lados del Atlántico, los historiadores de la ciencia han explicado lo que significó, desde el punto de vista experimental, la invención del paisaje natural. La literatura de viajes abunda en las mismas ideas. Mademoiselle Rosalie de Constant, amiga de madame de Staël, escribió, refiriéndose a los años ochenta del siglo XVIII:

Fue alrededor de esos años que la naturaleza gigante de la que nos rodeamos comenzó a ser admirada. Viajeros llegaron a Ginebra desde lugares lejanos para dirigirse a Chamonix, que solo había llegado a ser conocido poco antes. Parecía que aquellas montañas inamovibles solo habían pasado a hacerse visibles desde las observaciones y los viajes de monsieur de Saussure.

El siglo XVIII conoce, en efecto, la primera gran pasión por «hacer cima». El doctor Paccard y Jacques Balmat fueron los primeros en alcanzar la cumbre del Mont-Blanc en 1786. Saussure había intentado escalarlo el año anterior,

en 1785, y lo intentó de nuevo en 1787. También fue a comienzos del siglo XIX cuando Humboldt ascendió el Teide y el Chimborazo. Esta pasión por elevarse, por alcanzar el punto más alto de un accidente geográfico carece de parangón en la historia entera de la humanidad. Salvo que fueran asociados a cultos religiosos o a campañas militares, los montes formaban parte de un terreno al mismo tiempo desconocido y depreciado. Todavía en 1723 el erudito suizo y miembro de la Royal Society, J. J. Scheuchzer, dedicaba un capítulo de uno de sus libros a la descripción de los dragones de los Alpes y, no en vano, las primeras expediciones al mundo alpino se hacían por escuadras en las que uno de los útiles más preciados era la pistola y donde las provisiones incluían no pocas cantidades de alcohol.[\[732\]](#)

Si bien los pioneros de la exploración alpina fueron primero cazadores y más tarde naturalistas, a partir de las primeras décadas del siglo XIX la «pasión irrefrenable por la ascensión», como la denomina el propio Saussure, alcanzó a las clases burguesas y configuró una buena parte del turismo de lo sublime contra el que se revelará, por su masificación, el mundo victoriano. Uno de los agentes publicitarios más importantes de esta nueva pasión fue Marc-Théodore Bourrit, un genovés de origen hugonote a quien todas las fuentes describen como un explorador dotado de gran inventiva, que carecía de talento para el grabado y que parecía continuamente interesado en sobrepasar los límites de su inferioridad. Desde 1769 hasta 1816 no hubo año en el que no visitara los Alpes, derramando en cada ocasión una cantidad ingente de lágrimas. Para Bourrit no había diferencia esencial entre escalar y llorar. Propenso a la exaltación de las pasiones sensibles, a él debemos las primeras grandes descripciones de Chamonix, de Grindelwald y de otros glaciares de los Alpes suizos.[\[733\]](#) Para muchos nuevos turistas, las rutas alpinas se confundían con la visita de los paisajes descritos por Rousseau en *Julia o la nueva Heloísa* o con la búsqueda de las bondades naturales reflejadas en un poema que el mayor fisiólogo de los tiempos modernos, Albrecht von Haller, había escrito sobre los Alpes en 1762. Fue allí donde se perdió el poeta Hölderlin y donde se entrelazaron los grandes relatos de Shelley, de Wordsworth o de Byron. Fue en las laderas de los Alpes donde colocó Stendhal a Patricio, el ambicioso joven que quiso emular a Napoleón.

Una de las figuras más importantes en la historia del alpinismo, Ramond de Carbonnières, no era ni cazador ni científico, sino un abogado de Colmar,

en Alsacia, que visitó Suiza a los veintidós años intentando olvidar un amor fracasado. En su caso, la contemplación de las cumbres tenía el efecto beneficioso de educar las pasiones a través del mundo natural. «[La] austeridad severa [de los Alpes] nos recuerda los pesares de la vida en la medida justa para acrecentar nuestra voluptuosidad presente», escribía Stendhal.^[734] Frente a la depravación del teatro de París, el espectáculo de la naturaleza ofrecía la majestuosidad de lo verdadero y de lo eterno. Antes de convertirse en un nuevo reto individual y colectivo, ligado a las aspiraciones nacionales, la montaña se relacionaba con el sentimiento, al mismo tiempo subjetivo y universal, de un juego libre por el que la imaginación y el entendimiento producían al mismo tiempo dolor y placer: dolor ante la infinitud que nos rebaja y placer por la satisfacción de la voluntad que se yergue incólume frente a la adversidad y se ensalza al tiempo que se somete.^[735]

En el contexto de la reeducación de las pasiones acometida después de la caída del emperador, la educación sentimental pasaba, desde luego, por abandonar París —«ese lugar en el que no se cree nada de lo que se dice y no se dice nada de lo que se hace»—,^[736] pero también por humillar los sentidos a través de lo que el filósofo Immanuel Kant denominó «lo sublime matemático»: un sentimiento que nace de la apreciación estética de las grandes magnitudes.^[737] En su pequeño tratado sobre esta materia, el filósofo de Königsberg también comenzaba su enumeración de los objetos sublimes haciendo referencia a los montes que él no había visto nunca. Escrito más con la intención de un observador que con la de un filósofo, erraría quien solo viera aquí un texto de teoría del arte. Lo mismo cabe argumentar en relación con la *Crítica del juicio*, un libro publicado en 1790, dedicado al análisis de los juicios estéticos, es decir, a la relación entre lo particular y lo universal, entre lo de uno y lo de todos. El propósito de Kant, como anteriormente había sido el de Edmund Burke, consistía en esclarecer de qué modo podríamos alcanzar acuerdos sobre cuestiones relacionadas con el gusto. Se trataba de un texto que tenía también, por tanto, un carácter programático. Después de todo, si lo sublime es lo infinitamente grande o se corresponde con la fuerza de la naturaleza, ¿por qué habría de producirnos placer? La respuesta a esta pregunta no podría ser más intrincada: lo sublime nos produce placer, explicaba Kant, porque, aun siendo repulsivo para la mera sensibilidad, también representa el juego subjetivo y libre de las

facultades del espíritu. Dicho de otra manera, «sublime es lo que place inmediatamente por su resistencia contra el interés de los sentidos», es decir, de los intereses que Kant denomina patológicos.[738]

Aunque en muchas ocasiones la recomendación de visitar los Alpes tenía que ver con el efecto físico del cambio de aire, en la mayoría de los casos la ascensión de los montes formaba parte de una nueva terapia moral.[739] Uno de los documentos más interesantes a este respecto es la tesis doctoral leída en la Facultad de Medicina de Estrasburgo en 1824, obra de Jean-Baptiste Collins, que dedicaba toda la segunda parte de su texto al estudio de los efectos que los sentimientos de lo bello y lo sublime tenían en el tratamiento moral de las pasiones.[740] Inspirado en las consideraciones teóricas de Kant, el joven doctor defiende que la confluencia del dolor y del miedo que produce la humillación de los sentidos, ligada al placer de la voluntad libre, tiene el efecto beneficioso de reeducar la sensibilidad.

En un estudio pionero sobre la relación entre el Romanticismo y el alpinismo, Marjorie Hope Nicolson examinó lo que ella misma denominó una «revolución del pensamiento»: la que había conducido a las primeras generaciones del siglo XIX al amor por las mismas montañas que sus predecesoras habían considerado objetos despreciables. Anticipando muchos de los planteamientos de la nueva historia de las emociones, Nicolson hablaba de una dinámica sensorial que había permitido una modificación de las pasiones y emociones estéticas. En un libro reciente, Ann C. Colley toma el periodo inmediatamente posterior para dar cuenta del agotamiento de lo sublime.[741] Entre uno y otro se han publicado importantes obras que relacionan el mundo del alpinismo con la geología o la cultura de masas. Se equivocan, sin embargo, quienes pretendan explicar los deseos de elevación sin tener en cuenta el universo emocional relativo a la historia de la ambición, y a los remedios morales o los tratamientos higiénicos propuestos para combatirla. En el contexto del repudio generalizado de los deseos inmoderados de gloria o de riqueza que habían conducido a Francia primero a la revolución y luego a la dictadura, el turismo alpino permitía humillar los sentidos, educar en el miedo, y proporcionar el sentimiento de una voluntad libre, distinta en todo caso de una ambición meritocrática. En cuanto instrumento de terapia moral, las duchas frías no eran menos sublimes que las montañas heladas. Ambas formaban parte de la regulación romántica de las

pasiones y de la humillación de los sentidos de quienes, ciegos de ambición, habían querido igualarse a los dioses.

4. LA RUINA

Al comienzo de una de sus piezas autobiográficas, Stendhal reflexionaba sobre su vida mientras contemplaba las ruinas de Roma desde el monte Janículo.^[742] La experiencia emocional de su pasado se configuraba de acuerdo con la pluralidad de las formas que habían servido para dar sustrato material a la Italia de la Antigüedad clásica o del Renacimiento romano. Poco antes de cumplir los cincuenta años, el basamento material de la ciudad eterna le permitía recorrer sus recuerdos y ordenarlos de acuerdo con el espectáculo de grandeza y frustración que se presentaba antes sus ojos.^[743] Entendía el escritor francés que la descripción de las emociones humanas estaba siempre ligada a una fisiología material, a una morfología descriptiva de los pobladores del mundo. Mucho antes de que la antropología y la cultura material sugirieran que las personas nos comprendemos a través de formas económicas y materiales de intercambio, los grandes autores de la novela romántica ya señalaron que las cosas también atesoran experiencias y expresan sentimientos. Las detalladas descripciones con las que Balzac recrea *La comedia humana* no son un mero añadido retórico, sino la manifestación material de las mismas pasiones de las que se nutre la obra. A fuerza de ser atravesadas por relaciones humanas, las cosas se arrugan, se encorvan y envejecen o, por el contrario, se adaptan y se estiran. El ejemplo de Balzac parece especialmente adecuado, puesto que los protagonistas de sus novelas asisten al nacimiento de la nación moderna mientras a su alrededor los colores de las aldeas y ciudades de Francia empiezan a adquirir un tinte melancólico.

Se suele pensar que los acontecimientos históricos ocurren en un lugar, en una geografía inalterable que, por su propia circunstancia material, no atañe ni a las acciones ni a las pasiones humanas. Lo dinámico de la historia parecería estar siempre en oposición a lo estático de la geografía, ya sea esta geografía la propia de las comarcas, los pueblos o las ciudades, o la que se refiere, de un modo más general, a los paisajes y las grandes extensiones del

territorio. Nada más alejado de la realidad, sin embargo, que esta oposición ficticia entre lo que es de unos y lo que no es de nadie, entre el paisaje y la figura, entre el hogar y quien lo habita. No solo por lo que toda historia tiene de material sino por lo que toda geografía tiene también de histórico. Como ya demostró en su día la seminal obra de Fernand Braudel sobre el Mediterráneo, ese espacio en perpetuo movimiento, el lugar en el que trascurren los relatos no carece ni de profundidad ni de tensión narrativa. Al contrario, los actores del drama se desenvuelven en torno a un paisaje que bascula entre lo nuevo y lo antiguo, lo moderno y lo arruinado.^[744] Y lo que ha dejado la Revolución es desolador. A su regreso a Francia, Chateaubriand se lamenta de que por el camino apenas si se encuentran hombres. Tan solo mujeres ennegrecidas y tostadas, en su mayor parte descalzas, que, con la cabeza descubierta o envuelta en un pañuelo, trabajaban los campos:

Hubiese dicho que el fuego había pasado por las aldeas, [...] por doquier barro o polvo, estiércol y escombros.^[745]

Otro tanto describe Galdós en el paisaje español durante la guerra del francés:

Las humildes casas habían sido incendiadas primero por nuestros guerrilleros para desalojar a los franceses, y luego vueltas a incendiar por estos para impedir que las ocuparan los españoles. Los campos, desolados, no tenían mulas que los arasen, ni labrador que les diera simiente, y guardaban para mejores tiempos la fuerza generatriz en su seno, fecundado por la sangre de dos naciones. Los graneros estaban vacíos, los establos desiertos, y las pocas reses que no habían sido devoradas por ambos ejércitos se refugiaban, flacas y tristes, en la vecina sierra. En los pueblos no ocupados por la gente armada no se veía hombre alguno que no fuese anciano o inválido, y algunas mujeres andrajosas y amarillas, estampa viva de la miseria, rasguñaban la tierra con la azada [...] Los chicos, desnudos y enfermos, acudían al encuentro de la tropa pidiendo de comer. [...] Estaba suspensa la vida, trastornada la naturaleza, olvidado Dios.^[746]

Cuando Balzac escribió *Las ilusiones perdidas*, acababa de llegar a la capital de Francia el gran obelisco de Luxor. Se trataba de una pieza del antiguo Egipto que Napoleón había querido regalar a Josefina como parte de su campaña militar en el norte de África, pero que solo llegaría a París en 1832, diecisiete años después del exilio humillante del emperador en la lejanísima isla de Santa Helena. Olvidando aquellas viejas promesas, Luis XVIII quiso convertir la piedra en un signo de reconciliación nacional, así que, después de

hacerla descender por el Nilo y de embarcarla en Alejandría rumbo al Sena, aquella mole de 227 toneladas fue finalmente ubicada en la plaza de la Concordia, en París. El movimiento de esta antigua piedra tallada con los signos de una extinta civilización expresa bien un movimiento al mismo tiempo médico y político, científico y estético. Su reubicación en el centro de la ciudad constituye un gesto, lleno de significación, que exhibe a la manera de un trofeo el destino que les espera a las grandes civilizaciones gobernadas por la ambición.

Aunque la relación entre las pasiones humanas y las formas materiales, ya sea a través de objetos, de relaciones entre objetos o de elementos naturales, está siempre presente a lo largo de la historia del pensamiento y de la literatura, el vínculo entre lo material y lo moral adquiere una dimensión aún más relevante durante las primeras décadas del siglo XIX, en parte ligado al fenómeno cultural conocido como «Romanticismo» y en parte al acontecimiento político conocido como «Restauración». En ambos casos, la valoración de la ruina romántica comprende la restauración patrimonial de Francia, la recreación de un pasado medieval, a veces claramente imaginado, la reconstrucción de una historia nacional apoyada en las ciencias de la memoria: la filología, desde luego, pero también la historia del arte y, por supuesto, la arqueología. Como ha demostrado Sylvain Venayre, es a comienzos del siglo XIX cuando se puede hablar del nacimiento de la nación francesa.^[747] Tanto como las americanas o la española, la identidad de la Francia contemporánea surge desde luego al socaire de las revoluciones atlánticas, pero también de sus formas de justificación histórica, de sus reformas educativas y de sus políticas de higiene social. Mucho antes de que los estados nacionales se preguntaran, como ahora, para qué sirven las humanidades, los programas de enseñanza y de investigación encontraron en las ciencias de la memoria —es decir: en las ruinas—, las formas esenciales para dotar al territorio de significación política, de modo que fuera posible fijar un idioma, una frontera, una cultura y un derecho común.

El desarrollo de la arqueología, del historicismo, de la filología o de la historia del arte están sin duda ligados al ideario nacional de construir una identidad colectiva que permita avanzar en el concierto de las naciones. El canon sobre el que todavía se construyen buena parte de las tradiciones académicas —la de la historia de la filosofía, por ejemplo— surge de esa

pulsión política que quiere, entre otras cosas, convertir a los alemanes en herederos de los griegos, o hacer de Descartes, en el caso de los franceses, el padre del pensamiento moderno. Para cualquier viajero aventajado que haya visitado la Sloane Collection en Londres, también conocida como Museo Británico, esta conexión entre la acumulación y el atesoramiento de objetos y el proyecto de construcción nacional no debería ser motivo de sorpresa. Más bien al contrario, la pulsión política que hace de la ruina el sustrato de la memoria colectiva se extiende desde la Rusia imperial hasta el Río de la Plata, y de los museos arqueológicos nacionales a los gabinetes de colecciones privadas.

La relación entre la revaloración de las ruinas y el desarrollo de las identidades nacionales comienza a ser visible sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII. Es entonces cuando la Royal Society publica las primeras imágenes de Palmira y que el historiador Edward Gibbon dedica los últimos párrafos de su imponente historia de la decadencia del Imperio romano a la contemplación de los restos del Coliseo —aquel recinto amurallado en el que fueron exterminados miles y miles de cristianos bajo el mandato del emperador Tito—. Como en el caso de la admiración por las montañas, tampoco había necesidad alguna de sentir inclinación por los vestigios del pasado, menos aún por la veneración de un lugar en el que se había vertido la sangre de tantos inocentes. Por otro lado, cuando Gibbon visita Roma, a mediados del siglo XVIII, la capital del antiguo imperio solo contaba con ciento cincuenta mil habitantes y, al parecer, las cabras se paseaban libremente por aquellos parajes que los romanos no parecían entender ni valorar. Sus palabras recuerdan en parte a las que Michel de Montaigne había pronunciado en 1580, cuando reconocía que las ruinas de la antigua Roma solo se habían conservado por accidente como muestra de su esplendor pasado.[\[748\]](#)

Desde el siglo XVII, cuando las ruinas comienzan a admirarse como los restos de un pasado glorioso que debe preservarse, hasta comienzos del siglo XIX, cuando configuran un espacio de creación propio, ligado no solo a la contemplación del pasado, sino a la comprensión del presente, asistimos a una revalorización política, pero también emocional, inseparable de los procesos de reeducación colectiva de las pasiones. Esta es la idea que encontramos en algunos de los más importantes paisajistas franceses de

mediados del siglo XVIII, como Claude-Joseph Vernet, Jean Barbaut o, sobre todo, Hubert Robert. El caso de este último resulta especialmente significativo, pues aun cuando Robert no fue un pionero a la hora de representar el valor de las ruinas del pasado, sí fue uno de los primeros en observar las «ruinas del futuro». A sus pinceles se debe la figuración de la Bastilla en los primeros días de su demolición, una pieza que comenzó a realizar en julio de 1789, apenas unos días después del asalto a la fortaleza medieval.^[749] Muchas de las obras centradas en el universo de las ruinas de la Antigüedad participan, en efecto, de esa doble disposición por la que el espectador reconoce la futilidad de la vida material y de una filosofía de la exornación y del lujo que terminará, irremediabilmente, en su propia destrucción.

La recuperación del patrimonio y la construcción de una identidad nacional no son, sin embargo, las únicas formas en las que se manifiesta el gusto por la ruina. La recuperación emocional de las cicatrices de la historia surge también alrededor de la conciencia de un pasado reciente, de una finitud y de un decaimiento material que ha transformado por entero la fisonomía de Francia. Durante la segunda mitad del siglo XVIII esa relación entre el cuerpo social y el cuerpo político ya fue observada por muchos grabadores, entre los que sobresale siempre por su fuerza expresiva la obra de Giovanni Battista Piranesi. La profusión de elementos retóricos en sus grabados ha permitido comparar el abigarramiento expresivo del atlas anatómico con la admonición del *memento mori* de la plancha arquitectónica. Pues si en un caso, el de Piranesi, los edificios parecen la expresión material de una vida social que hubiera quedado, por así decir, petrificada, en las planchas de Leopoldo Marco Antonio Caldani, por ejemplo, el cuerpo se expresa a través de una estructura arruinada, adornada de tintes melancólicos. En ambos casos, el decaimiento material se compadece del destino de las ilusiones de la ambición, recuperando la idea explotada en el barroco de la futilidad de las empresas insensatas y la evanescencia de la gloria.

A estos elementos expresivos el Romanticismo añadirá una dimensión inevitable: la circunstancia de que la ruina, como el cuerpo, habita entre nosotros, más aún: somos nosotros mismos. Sin esa toma de conciencia de un mundo que ha desaparecido durante la Revolución o el Imperio y que debe ser recuperado y restaurado como parte de lo que siempre fuimos, la literatura

romántica no sería más que una movilización de las pasiones góticas, a la manera de los relatos sobre castillos tenebrosos de Horace Walpole o de los acantilados de Ann Radcliffe. En el Romanticismo, sin embargo, pervive esa idea, extraña en ocasiones, de que el mundo que hoy vivimos no es más que la conciencia de su propia destrucción, de la misma manera que nuestro pensamiento no es más que el recuerdo distante de nuestro pasado. Solo porque quien habla lo hace en nombre de quien ya no es, nuestras memorias lo son de ultra-tumba: «Yo mismo he dejado un vacío», escribe Chateaubriand, «Era otro yo; un yo de mis primeros días que ya se han ido, el que antaño vivió en esos lugares, y este yo ha sucumbido, porque nuestros días mueren antes que nosotros mismos».[750]

Una parte muy importante de esta geografía animada proviene del espacio periclitado de la decadencia presente. La ruina se expresa, en efecto, a través de una pluralidad de realidades diversas en la que confluyen el gusto por la antigüedad, la revalorización del mundo feudal, así como una visión esperpéntica y terrible del mundo arruinado por la Revolución y el Imperio.

A derecha e izquierda del camino se presentaban castillos derruidos; de sus arboledas arrasadas no quedaban más que algunos troncos escuadrados, sobre los que jugaban unos niños. Se veían muros de recintos amurallados mellados; iglesias abandonadas, cuyos muertos habían sido sacados de sus tumbas; campanarios sin campanas, cementerios sin cruces, santos sin cabeza y lapidados en sus nichos. Sobre las murallas había pintarrajeadas estas inscripciones republicanas ya envejecidas: LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD O MUERTE. A veces se había tratado de borrar la palabra MUERTE, pero las letras negras o rojas aparecían bajo una capa de cal.

Esta nación, concluye Chateaubriand en esta descripción del estado de Francia en 1800, a su retorno de su primer exilio, «volvía a inaugurar un mundo, como esos pueblos que surgen de la noche de la barbarie y de la destrucción de la Edad Media».[751]

En el caso de Francia, quizá no haya mejor forma de adentrarse en el universo de la ruina romántica que los *Viajes pintorescos y románticos por la vieja Francia*, una obra monumental publicada bajo la dirección de Isidore Taylor, conocido como el barón Taylor, con la colaboración de numerosos escritores, entre los que destacan Charles Nodier y de Alphonse de Cailleux, así como de numerosos escritores, diseñadores, grabadores y litógrafos. Su publicación tuvo lugar entre 1820 y 1878, y llegó a convertirse en el primer

gran repositorio del patrimonio francés. A lo largo de sus múltiples tomos, el lector encuentra la representación de una nación ligada a la memoria de un pasado que exigía restauración. Frente a la Ilustración, que se creía la conclusión de un proceso civilizatorio, el viaje pintoresco por la antigua Francia buscaba su futuro en el pasado. Los cientos de planchas que acompañan la obra, cuyos diseños más tarde fueron incorporados en platos y vasijas de cerámica por ejemplo, hacen hincapié en la recuperación de un tesoro patrimonial ligado sobre todo, pero no exclusivamente, al mundo religioso. Ya sea en el interior de la catedral de Chartres o en iglesias locales, mucho menos conocidas, conviven en esta obra magna la nueva identidad nacional con la imagen gótica que Chateaubriand reconoce en la década de 1820 como una moda insufrible que lo inunda todo.

Desde el punto de vista emocional, el Romanticismo es un acontecimiento sensorial, pero también un dispositivo político diseñado para el tratamiento del deseo inmoderado. Como la dolorosa contemplación de la infinitud de la belleza natural, la arqueología no carece de sufrimiento. Por el contrario, la revalorización de los vestigios nacionales deberá comenzar por caminar por las ruinas que han dejado la Revolución y el Imperio, las ruinas de la historia reciente en las que se expresa el país perdido o arrebatado; la Francia que ya no existe, pero que a pesar de todo ha dejado restos como mojones de la memoria. La ruina romántica se construye sobre la necesidad del retornado, sobre la conciencia del exiliado físico y moral que regresa a su hogar para encontrarlo todo extraño y trastocado. El escritor Alfred de Musset nos dejó una estremecedora descripción del clima emocional que siguió a la caída de Napoleón:

Durante las guerras del Imperio [...] las inquietas madres habían dado a luz a una generación ardiente, pálida y nerviosa. Concebidos entre dos batallas, educados en las escuelas del redoble del tambor, miles de niños se vigilaban con ojos sombríos [...] Todos aquellos niños representaban gotas de una sangre ardiente que había inundado la tierra. Habían nacido en el seno de la guerra y para ella. Soñaron durante quince años con las nieves de Moscú y con el sol de las pirámides [...] Tenían en la cabeza todo un mundo. Miraban la tierra, el cielo, las calles y los caminos. Todo estaba vacío y las campanas de sus parroquias tañían solitarias a lo lejos.[\[752\]](#)

Hasta tal punto las cosas sirven de vehículo de las relaciones entre las personas que no cabe hacer diferencias entre las unas y las otras. «En ciertas

provincias se encuentran casas cuya vista inspira una melancolía igual a la que provocan los claustros más sombríos, las landas más yermas o las ruinas más tristes», escribía Balzac al comienzo de su *Eugénie Grandet*. Y añadía:

Tal vez esas casas encierren a la par el silencio del claustro, la aridez de la landa y la osamenta de la ruinas: la vida y el movimiento son en ellas tan apacibles que un extranjero creería que están deshabitadas si súbitamente no se hallara ante la mirada pálida y fría de una persona inmóvil, cuyo rostro casi monacal aparece sobre el alféizar de la ventana al oír pasos desconocidos.[753]

Comprender lo que se esconde detrás de las ruinas, ya sean animadas o inanimadas, significa ser capaz de traslucir el universo violento y pasional que las ha hecho posibles. El final del Antiguo Régimen no solo ha supuesto la muerte del monarca, sino la muerte de algunas formas de sociabilidad ligadas al ornato. Junto con el rey han desaparecido «los polvos, los lunares postizos, las zapatillas entaconadas y los corsés de ballenas adornados con lazos y con cintas».[754] Es solo porque la vida de las personas se refleja en la vida social de sus objetos que Balzac puede describir a unas y a otros con los mismos adjetivos y en los mismos términos. El espectáculo desolador del interior de las casas se compadece con las ropas, igualmente deterioradas, de sus habitantes. La misma Revolución que ha hecho palidecer las casas y quitado los colores a los trajes también ha ennegrecido las almas: «Las mujeres usaban levitas de color incierto, zapatos como los que se tiran en las esquinas de los barrios elegantes y ropa interior raída».[755] En algunas ocasiones son las cosas las que sirven para describir a las personas: «Era bajo y barrigudo, como muchas de esas viejas lamparillas que consumen más aceite que mecha».[756] En otras muchas, son las personas las que se dejan sentir a través de sus objetos:

Esta indumentaria, que hacía aún entrever al obrero en el burgués, se adaptaba tan bien a sus vicios y a sus costumbres, expresaba tan perfectamente su forma de vida, que el buen hombre parecía haber sido creado ya vestido.[757]

En el hostel de la calle Neuve-Sainte-Geneviève en la que se desarrolla *Papá Goriot*, las estancias, como sus inquilinos, exudan los restos de una existencia anterior: «El comedor alguna vez estuvo pintado de un color ya indistinguible, y forma un fondo sobre el que la mugre fue dando varias

manos hasta dibujar figuras grotescas».[758] Como tantas veces a lo largo de su extensísima obra, Balzac se sirve de la correlación entre la antropología de las cosas y la arqueología de las personas. Las unas y las otras parecen atravesadas por los mismos sentimientos: «Hay muebles indestructibles, proscritos de todas partes y abandonados ahí como los despojos de la civilización en el hospital de incurables».[759] En el contexto de la cultural material de la experiencia, las relaciones sociales de otros tiempos han quedado inscritas en una «miseria sin poesía; una miseria económica, concentrada, rasa. Lo que todavía no tiene barro tiene manchas; lo que no tiene agujeros ni harapos está por pudrirse».[760]

EPÍLOGO

Para juzgar a un hombre, hay que estar por lo menos en el secreto de su pensamiento, de sus desdichas, de sus emociones: no querer conocer de su vida más que los acontecimientos materiales es hacer cronología, la historia de los necios.[\[761\]](#)

HONORÉ DE BALZAC, *La piel de zapa*

Este libro ha querido trazar una historia de los deseos en los albores del mundo contemporáneo. La ambición, el «anhelo de viento» —de acuerdo con la sucinta definición del libro del Eclesiastés—, ha servido como hilo conductor para discutir la compleja relación entre las emociones y los cambios sociopolíticos. Al descender al fango de los sentimientos, los hechos adquieren un carácter mucho más difuso, al menos en tanto que las experiencias no han sido conceptualizadas y el relato se construye alrededor de lo desordenado y lo minúsculo. De la misma manera que los síntomas no se acomodan, sin más, a la historia de la clínica, tampoco el viento que mueve las velas de la historia se nos ofrece como un discurso bien estructurado. Más bien al contrario, los acontecimientos aparecen envueltos en la niebla de la memoria, la ficción y la insignificancia. No hay nada extraño en ello; la genealogía de lo singular siempre ha producido una cierta conmoción historiográfica. Después de todo, la historia de las emociones no atañe a los hechos bien constituidos, sino a las verdades sin apariencia de serlo.

En el caso particular de las pasiones que los ilustrados denominaron «ficticias», las que atañen a los deseos antes que a las necesidades, las que actúan en el espacio dramático de las grandes ciudades, la historia de las emociones políticas se confunde con la historia universal del menosprecio. La ambición, la envidia —la «ambición impotente»—, pero también la cólera, el resentimiento y la desesperanza se expresan como formas de reparación de

una injusticia que no puede tolerarse, menos aun en el contexto de la revolución democrática y de ese extraño enaltecimiento de la similitud cultural que he denominado aquí *la promesa igualitaria*.^[762] Poco importa que esa iniquidad sea real o imaginada, o que se refiera a hechos ocurridos o por acontecer. La configuración emocional del mundo contemporáneo atañe a las extrañas maneras en las que aprendimos a soñarnos de más o a sentirnos de menos. A medio camino entre el delirio y la vehemencia, las historias que componen el grueso de este libro son el resultado, en la mayor parte de los casos, del ultraje o del desprecio. Ya sea que hablemos del amor o del resentimiento, la historia política de los deseos no puede escribirse sin el concurso de los gestos de la cara y de los síntomas del cuerpo. De la infatuación a la miseria, asistimos a una figuración dramática de expansión y retracción corporal que también afecta al tamaño de la conciencia.

Muchos de los personajes de nuestro libro se conocían. Algunos se habían leído. Otros se habían enamorado. Otros tantos habían sido tratados por los mismos médicos o combatido en las mismas guerras. Como sucede en las modernas redes sociales, muchos de ellos estaban conectados a través de relaciones interpuestas. Cada uno por separado proporciona la pieza de un entramado argumental en el que se tejen la mayor parte de desengaños y anhelos. En muchas ocasiones, las mentiras de los unos son las verdades de los otros. Como las bestias que beben juntas en las orillas de los ríos, los nobles comparten pasiones con los destituidos, los alienados con sus médicos, y los engañados con sus amantes. De una manera o de otra, todos han probado la hiel de la derrota o el delirio de la desesperanza. El matemático d'Alembert debió conocer, sin duda, la trágica muerte del poeta Gilbert, a quien él mismo había traicionado y a quien monsieur Nicolas invocará ante François Leuret. En su ingreso en la Salpêtrière, Théroigne de Méricourt fue atendida por Esquirol, responsable en buena medida de la reforma de la salud mental en Francia y de la introducción del término «monomanía» en el contexto de la categorización de las formas de locura. La misma monomanía que representó Géricault siguiendo las directrices de Georget, sustituido a su vez por Leuret, después de su muerte prematura.

A la manera de una comedia de enredo, los protagonistas de este libro comparten una lógica de significación emocional y una similitud de sentimientos que se aplica a los locos tanto como a los cuerdos. Los delirios de los ajusticiados en Bicêtre durante las masacres de septiembre no fueron

muy diferentes de aquellos que padecieron los ejecutores. Más bien al contrario, a la luz de los documentos que conservamos, bien podemos concluir que si algunos de los internos se creían príncipes o reyes, otro tanto cabría decir de quienes se complacieron en asesinarlos. La misma excitación de la personalidad que afectaba a los reos también contagiaba a sus jueces. Unos y otros compartían convicciones basadas más en el miedo que en la evidencia.

Algunos de los actores de nuestra historia son imaginarios, desde luego. Sus historias se cuentan en textos considerados de ficción o forman parte de los *exempla* con los que la tratadística moral, pero también la medicina mental, buscaba dar fuerza a sus argumentos. Desdeñados al unísono por historiadores y filósofos, estas leyendas de las que se nutren los tratados son al mismo tiempo reflejo y forja de la teoría a la que sirven de modelo. La casuística abarca tal variedad de casos y estructuras que no sorprende que los historiadores los hayan condenado a la indiferencia o al olvido. Después de todo, ¿qué conclusiones cabe extraer de la historia del conde de S., que murió de celos, o de mademoiselle de L'Espinasse, que murió de amor? ¿Qué podríamos decir del poeta Nicolas Gilbert, que sucumbió a la desesperación, asfixiado con una llave? Ya hemos visto, sin embargo, hasta qué punto la historia se escribe de muy distinto modo cuando se afronta a partir de los casos y no de las teorías. El relato de la enfermedad no es la historia de los síntomas de la misma forma que la historia de la política no es el relato de las pasiones. Y, sin embargo, la revolución sentimental que tuvo lugar entre mediados del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX no podría describirse sin el concurso de las emociones y sus síntomas. Frente al despliegue metafísico de las significaciones ideales y de las teologías indefinidas, habrá que buscar la forma irreflexiva por el que una experiencia singular, incluso trivial, puede transformarse en relato.

El historiador de las emociones no puede contentarse con describir las modulaciones culturales de los afectos, sino que debe dar cuenta también de su influencia en los cambios sociopolíticos. El éxito de esta nueva corriente historiográfica no depende de que seamos o no capaces de llegar a la conclusión, más o menos trivial, de que las emociones se expresan o se sienten de acuerdo con configuraciones culturales. Habrá más bien que buscar la manera de romper el hiato entre el pasado y el presente, a través de

la comprensión de los elementos emocionales que, antes como ahora, determinan nuestras acciones individuales o colectivas. En el caso que nos ocupa, la ira, la envidia, el resentimiento, el miedo, la indignación, la desesperanza, la envidia, los celos o el amor forman parte de una cultura del desasosiego que venía motivada, antes que nada, por la fractura en las relaciones de confianza. Nuestros protagonistas se sienten henchidos de poderes desconocidos y capacidades insospechadas que alimentan una conciencia especulativa. Movidos por otras circunstancias favorables, como el aumento de la natalidad, la mejora de las condiciones económicas, o el incremento exponencial de la movilidad geográfica, muchos de los actores de este libro quisieron «bailar la polka y beber zumo de piña», para ponerlo con las palabras de Emma Bovary, así que comenzaron a sentir como propio lo que todavía no era suyo. Su mundo se construía sobre las sombras de una contabilidad ficticia y de una economía de la personalidad que permitía apuntar el debe en la cuenta del haber. Desde la atalaya del monte de los muertos, no deja de resultar paradójico que una revolución puesta en marcha para afrontar las deudas del reino, mediante la convocatoria de los Estados Generales, desembocara en una forma diferente de endeudamiento moral y cognitivo. Y, sin embargo, las nuevas formas de intercambio económico guardan una relación tan estrecha con la historia de las pasiones que, no por casualidad, uno de los grandes filósofos del siglo XVIII dedicó sus dos obras más importantes al estudio de ambos fenómenos. Lo que los eruditos han denominado «el problema de Adam Smith» —la incapacidad de conjugar las conclusiones de *La riqueza de las naciones*, un libro de economía política, con *La teoría de los sentimientos morales*— nunca causó ninguna dificultad a su autor. Muy lejos de las tribulaciones disciplinarias de nuestro mundo contemporáneo, el filósofo escocés estaba interesado en comprender las características de una conciencia enloquecida, capaz de estar al mismo tiempo dentro y fuera de sí.

La misma confianza que permite el nacimiento de la conciencia especulativa hace también necesaria una nueva forma de convención social. La historia de la ambición, que atañe a la desproporción entre lo que uno es y lo que aparenta, no podría describirse sin esa falta de relación entre lo que se promete y lo que se cumple. Al describir su llegada a París en el año 1801, Chateaubriand describe una sociedad esencialmente travestida en la que ya

nadie es lo que parece. Los unos se ocultan, los otros mienten.^[763] La convivencia de los zuecos del antiguo régimen y de los zapatos del nuevo, de las espadas y las levitas, ha dejado paso a una masa más o menos uniforme de actores y de actrices que interpretan distintos papeles menos por gusto que por sobrevivencia. No se trata, sin embargo, de un fenómeno exclusivo de la Restauración. Por el contrario, al menos desde mediados del siglo XVIII, asistimos a una devaluación de las relaciones de confianza, que ya no podían basarse en el honor o en la amenaza de la fuerza.

La historia de la promesa incumplida no es una historia de los de abajo, sino de todos aquellos que, con razón o sin ella, se sintieron defraudados en sus ilusiones y engañados en sus esperanzas. En este sentido, atañe a personas de muy distinta condición dentro de la escala social, e incluye, por supuesto, a escritores del arroyo y cazadores de fortuna, pero también al vizconde de Chateaubriand, o al cirujano de la Gran Armada Dominique Larrey. Este no es un relato del resentimiento de clase, sino de la configuración emocional del mundo contemporáneo. Aquí los enemigos se odian porque se parecen. La historia de la expresión y del tratamiento moral de la ambición ha permitido explorar algunas de las formas culturales de la subjetividad, cuyas implicaciones se dejaron sentir en las formas estéticas de la Restauración y en los dispositivos políticos del Romanticismo. Con este último término no he querido hacer referencia a las consideraciones propias de la literatura o de la teoría de las artes. Después de todo, el tratamiento moral de las pasiones vehementes no solo estuvo ligado a la formación de los nuevos estados nacionales, sino a una recreación moral que incluía la contemplación de las ruinas o la subida a los montes. Comprendido como un instrumento de represión pasional, el Romanticismo ofrecía una salida estética, pero también política, al oleaje de las emociones sin propósito. Las soluciones no eran muchas, pero iban desde el internamiento al suicidio, pasando por el resentimiento, el desasosiego, la cólera o la indignación. A su manera, el renovado gusto por la muerte permitía no solo humillar los sentidos, sino promover una higiene pública para que todos aquellos que se sintieran engañados en sus promesas o defraudados en sus esperanzas pudieran comprender, como decía el miserable Tholomyès después de abandonar a Fantine, que «no hay más pájaros que los que existen».

«Quienes se hayan sentido turbados por lo que describo y tentados de

imitar estas locuras, quienes guarden memoria de mí por mis quimeras, no deben olvidar que no oyen más que la voz de un muerto», escribía Chateaubriand.[764] Merece la pena traer esta última cita a colación porque la distancia que se abre entre el presente y el pasado hace imposible una captación y descripción literal del acontecimiento vivido. Como en otros muchos lugares, también en los libros de memorias se amalgaman los estratos de la experiencia. Ni en la autobiografía ni en la crónica nos encontramos con los vivos, sino con sus efigies heladas en el fondo de la eternidad. «¿No estoy yo mismo casi muerto?», se preguntaba Chateaubriand. No le faltaba razón. Las páginas en las que describe la pérdida de su inocencia, por ejemplo, se escribieron entre 1814 y 1817, es decir: en los tiempos de la caída del Imperio. De modo que, mientras la historia política le permitía explicar el desasosiego de su vida, los recuerdos de su infancia alimentan su relato histórico: «El Imperio se ha hundido —escribía—, la inmensa ruina se ha desplomado sobre mi vida igual que esos restos romanos caídos en el cauce de un arroyo ignorado».[765] Entre la tristeza de entonces y la de ahora existe la misma diferencia que entre la esperanza y la constatación. Visto desde el presente, su deseo de felicidad no parecía más que una insignificante puerilidad, a la que la escritura se va acomodando como una forma lúgubre y dramática de exhumación de lo que ya no existe.

La historia cultural de las pasiones políticas también se nutre de esta confusa relación entre la historia y la memoria. Como forma objetivada de la experiencia, la historia del acontecimiento singular comenzó a escribirse, también en el siglo XIX, de arriba abajo. Fue después de la Revolución que una nueva forma de experiencia histórica «sublime» sentó las bases de la ciencia de lo pasado y sus relatos.[766] La historia, que había sido desde antiguo un instrumento retórico ligado a la educación moral y política, pasó a convertirse en una ciencia (objetiva) de lo irrepetible. El nuevo historicismo transformaba a las personas o a los estados en manifestaciones de ideas más o menos universales que debían comenzar, eso sí, con la descripción de los hechos (*wie es eigentlich gewesen*)[767], «tal y como fueron». También nuestro relato se ha servido de manera intencionada de un caso clínico específico. Con él comenzamos este libro a la manera de una historia de vida que pudiera ser al mismo tiempo construida y analizada. Las circunstancias que rodearon el encierro de monsieur Nicolas atañen a las pasiones y a los

intereses, a la confianza y al tratamiento moral. El miedo a las duchas frías quizá le hizo claudicar. Quizá su delirio, recogido con mano atenta y obsesiva por Lisle o por Leuret, no hubiera tenido lugar de no haber sido sometido a semejante conmoción emocional. Tal vez le hubiera bastado con seguir las recomendaciones de todos aquellos doctores que, para combatir la ambición desmedida, recomendaban regresar al hogar, una dieta ligera, infusiones de beleño, trabajo y mediocridad.

Los Registros de Acceso del Hospital de Bicêtre consisten en enormes libros en los que una mano servicial va añadiendo nombres y fechas de entrada, junto con otros muchos datos. El grueso de estos documentos proporciona un paisaje desolador, no solo en relación a los casos particulares, sino también en lo que respecta al uso de las pasiones, a los elementos diagnósticos, a la procedencia de los enfermos o a sus condiciones sociales. Al lado de los apellidos y del nombre completo del interno, la documentación recoge otras informaciones de interés, como el lugar de nacimiento, la edad, el estado civil, la profesión, el último domicilio conocido, la orden en virtud de la cual se ha producido el ingreso, así como la naturaleza del interno, que puede ser o bien pensionista o indigente. Entre las causas del ingreso se distinguen esencialmente la alienación y la epilepsia, mientras que entre las causas de la alienación se menciona el exceso de bebida, la embriaguez, el abuso del alcohol, pero también las penas y los disgustos, las privaciones de todo tipo, la indigencia, los excesos pasionales o emocionales, los celos, la masturbación o el envejecimiento. Junto con las fechas de entrada, el registro da cuenta también de si el interno ha sido trasladado a la sección de indigentes o de incurables, así como la fecha de alta o defunción. A continuación aparece una columna relacionada con la duración de su internamiento, así como una columna final de observaciones. Dentro de esta última, se incluyen todo tipo de comentarios relacionados con la historia médica o administrativa de los internos. Al menos durante la década de 1830, a los internos se los divide en «curables» e «incurables».

Entre el 1 de junio y el 31 de julio de 1839, el registro informa del ingreso de ciento diecisiete internos. Entre todos esos inscritos, no hay ningún Nicolas. Tampoco nadie que responda al nombre de Adolphe L. El 21 de julio de 1839, fecha en la que supuestamente ingresó en Bicêtre, no se registró ninguna entrada. La información proporcionada por el registro permite inferir casos compatibles con la evidencia descrita por Lisle, tanto

más cuando, en esos dos meses, la mayor parte de los ingresos se diagnostican como manía, delirio, acceso maniaco o alucinaciones. Sin embargo, ninguno de los casos es consistente con el resto de los datos. Es decir, quizá el nombre fuera falso, pero tampoco coinciden la edad, la profesión, el diagnóstico o la fecha tentativa de salida.[\[768\]](#) En el periodo estudiado, ingresaron dos personas de nombre Adolphe. El primero, sin embargo, es un joyero declarado incurable, y el segundo un Adolphe de Laporte, que ingresó en mayo de 1839, y que fue devuelto a su madre aquejado de idiotismo.[\[769\]](#)

En las series sobre la población de Bicêtre para el año 1839, esta población dispone de un total de veintidós libros de registros, distribuidos en distintas categorías. Puesto que la ley de 1838 sustituyó el sistema de acceso y de salida, hay una modificación importante en la forma en que se anotan los ingresos después de 1839. Antes de esa fecha, Nicolas, o Adolphe, pudo entrar y ser registrado de distintos modos. Lo cierto, sin embargo, es que su paso no dejó rastro alguno. No hay en el fondo del archivo el más mínimo vestigio de nadie que tuviera una descripción compatible con el caso descrito por Leuret, ya fuera en edad, en profesión, o en fechas aproximadas de entrada o de salida. Tampoco el archivo de Dôle arroja ninguna pista de ningún subdirector del hospital de alienados ni de ningún otro interno cuya descripción se asemejara remotamente a la proporcionada por algunos de estos dos doctores. En los registros de entrada, no hay rastro de él. En los registros de salida, no hay mención. Tampoco hay manera de encontrarlo en las listas de hospitalizados, ni entre los idiotas, los locos o los indigentes. No se encuentra ni en los registros de voluntarios ni en los de oficio. No hay mención a su caso en la correspondencia. Si alguna vez existió, habrá que concluir que su vida ya no le pertenece. No solo por la imposibilidad de encontrar al menos los últimos indicios de su relato, sino porque toda prueba, incluyendo la misma de su propia existencia, depende del testimonio de otros. Casi con toda seguridad, su caso fue construido, como el de un moderno Prometeo, a partir de fragmentos de vida y de historias diversas. A la manera de sus pacientes, quizá Leuret también tenía la costumbre de arreglar la realidad de sus pacientes a su antojo, para hacerla más acorde con sus deseos y expectativas. Quizá basada en hechos reales, las circunstancias que rodean la historia clínica del interno de Bicêtre que se hizo encerrar para castigar el orgullo de sus padres, que fue considerado loco, que juró venganza y pidió

justicia después de haber recibido duchas heladas hasta salir «razonable y tranquilo» nos concierne como expresión de una forma melancólica de la memoria. Allí a lo lejos, sin embargo, no hay nadie. En lo fondo de la tumba, ya no nos habla el que fue, sino el que nunca existió.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

[1] Lorraine Daston, *Breve historia de la observación científica*, trad. de Eduardo González Muñiz, México, La Cifra, 2012.

[2] Louis Antoine Léon Saint-Just, «Discours sur le jugement de Louis XVI, prononcé à la Convention National, le 13 de Novembre 1792», en *Œuvres Complètes*, París, Gallimard, 2004, p. 479.

[3] Victor Hugo [1862], *Los miserables*, trad. de Nemesio Fernández Cuesta, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, pp. 185-186. He modificado parcialmente la traducción.

[4] Asamblea Nacional Constituyente, *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, 26 de agosto de 1789, preámbulo. Mis cursivas.

[5] Victor Hugo, *Los miserables*, *op. cit.*, p. 803.

[6] Honoré de Balzac, *Papá Goriot*, trad. de Cristina Piña y Mariano Fiszman, Buenos Aires, Losada, 2010, pp. 213-214.

[7] *Idem*, «La casa del “gato jugueteón”», en *La comedia humana*, trad. de Aurelio Garzón y M.^a Teresa Gallego, Madrid, Hermida Editores, 2016, p. 103.

[8] David Konstan y Keith Rutter, *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003.

[9] Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2013.

[10] Mircea Cartarescu, *El ojo castaño de nuestro amor*, Madrid, Impedimenta, 2015, p. 68.

[11] Jan Goldstein, *Console and Classify. The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987; *idem*, *The Post-Revolutionary Self*, Cambridge, Harvard University Press, 2005; Marcel Gauchet y Gladys Swain, *Madness and Democracy. The Modern Psychiatric Universe*, Princeton, Princeton University Press, 1999. Véase también Rafael Huertas, *Historia cultural de la psiquiatría*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2012.

[12] Laure Murat, *L’homme qui se prenait pour Napoléon. Pour une histoire politique de la folie*, París, Gallimard, 2011.

[13] Sobre estos asuntos, véase Lorraine Daston, *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, Chicago University Press, 2000; Ian Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2002; Arnold Davidson, *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Cambridge, Harvard University Press, 2001. [Hay trad. cast.: *La aparición de la sexualidad. La epistemología histórica y la formación*

de conceptos, Barcelona, Alpha Decay, 2004.], así como Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor*, Madrid, Taurus, 2011.

[14] Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

[15] Theodore Zeldin, *A History of French Passions, 1948-1945*, vol. I: *Ambition, Love and Politics*, vol. II: *Intellect, Taste and Anxiety*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1973-1977.

[16] Alexis de Tocqueville, 1858, citado por Jack R. Censer y Lynn Hunt, *Liberty, Equality, Fraternity. Exploring the French Revolution*, Canadá, The Pennsylvania State University Press, 2008, p. 1.

[17] Jean Jaurès, *Histoire socialiste*, 4 vols., París, J. Rouff, 1901-1904. Véase también Albert Mathiez, *La Révolution française*, t. I, cap. 1. «La crise de l'Ancien Régime», y t. I, cap. 2. «La révolte nobiliaire», París, A Colin, 1922-1927. [Hay trad. cast.: *La Revolución francesa*, La Havana, Imprenta Nacional de Cuba, 1962.]

[18] Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, t. VII. *La Révolution, le gouvernement révolutionnaire*, París, Hachette, 1904, prefacio, p. 4: «Aussi bien, ce volume, comme les précédents, n'est écrit que pour les amateurs de zoologie morale, pour les naturalistes de l'esprit, pour les chercheurs de vérité, de textes et de preuves».

[19] Karl Marx [1852], *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003, pp. 36-37.

[20] Véase Timothy Tackett, *El Terror en la Revolución Francesa*, trad. de Cecilia Belza, Barcelona, Pasado y Presente, 2015; Barry M. Shapiro, *Revolutionary Justice in Paris, 1789-1790*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Sophie Wahnich, *Les émotions, la Révolution française et le présent. Exercices pratiques de conscience historique*, París, CNRS, 2009; Lynn Hunt, *Inventing Human Rights. A History*, Nueva York, Norton and Company, 2007.

[21] Charles Nodier, prefacio a *Les Quatre Talismans*, 1838, citado por Hilda Nelson, *Charles Nodier*, Nueva York, Twayne Publishers, 1972, p. 19.

[22] El 20 de octubre de 2015, la búsqueda «ambition» en el catálogo de la biblioteca digital Gallica, de la Biblioteca Nacional de Francia, arrojaba un número total de entradas de 69.020; de las cuales 2 correspondían al siglo XV; 168 al siglo XVI; 1.035 al siglo XVII; 4.937 al siglo XVIII; 50.213 al siglo XIX y 10.653 al siglo XX.

[23] Richard Robert Madden, *Phantasmata, or Illusions and Fanaticisms, or Protean Forms Productive of Great Evils*, Londres, T.C. Newby, 1857, p. VI: «The glowing love of liberty, now a laudable ambition to rise in the world, to attain to power, to obtain wealth, to add field to field, possession to possession, dominion to dominion, anon a strong wish and settled purpose to dominate over others, to master their wills, to invade their rights, to trample down their inferior intelligence, weaker powers, or feebler energies of mind or body».

[24] Charles Ollier, *Fallacy of Ghosts, Dreams, and Omens; with Stories of Witchcraft, Life-in-Death, and Monomania*, Londres, C. Ollier, 1848, p. 232. El protagonista, de nombre Leonard Haselhurst, «trembled to think, as was but too probable, that the democratical mania would destroy the political and ecclesiastical institutions of his country».

[25] Sébastien Des Guidi, *Dissertation médicale sur l'influence des affections de l'âme et*

des passions sur le corps humain, Estrasburgo, Levrault, 1820, p. 5.

[26] Miguel Artola, *Los afrancesados*, prólogo de Gregorio Marañón, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 18.

[27] Citado por Elphège Amoureux, *Essai sur les affections morales considérées comme cause de maladies*, Montpellier, Jean Martel, 1827, p. 13.

[28] Robert Darnton, *The Kiss of Lamourette. And Other Essays in Cultural History*, Nueva York, Norton, 1991. [Hay trad. cast.: *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.]

[29] Honoré de Balzac, «Beatriz», en *La comedia humana*, trad. de Aurelio Garzón y M.^a Teresa Gallego, Madrid, Hermida Editores, 2016, vol. IV, p. 228.

[30] Jules Michelet, *Cours de 1835, à la Sorbonne*. Citado por Pierre Nora, en Jules Michelet, *Histoire de France. Louis XV et Louis XVI*, París, Éditions des Équateurs, 2009, p. 11: «Ces traces du vieux temps, elles sont dans nos âmes, confuses, indistinctes, souvent importunes. Nous nous trouvons savoir ce que nous n'avons pas appris, nous avons mémoire de ce que nous n'avons pas vu; nous ressentons le sourd prolongement des émotions de ceux que nous ne connûmes pas».

1

ESA INCONCEBIBLE DEMENCIA

[31] Para una discusión de las condiciones de internamiento en Bicêtre, véase Michel Foucault [1963], *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972. [Hay trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000.]

[32] François Leuret, *Des indications à suivre dans le traitement moral de la folie*, París, Le Normant, 1846, p. 33: «Mais il n'en avait pas été suffisamment récompensé». [Hay trad. cast.: *El tratamiento moral de la locura*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2010.]

[33] François Leuret, *Des indications...*, *op. cit.*, p. 35: «Espérances trompées, avenir perdu, abandon des siens, privations, misère, détention injuste, brutalités odieuses et pour tout-à-l'heure peut-être une mort obscure dont les auteurs resteraient impunis».

[34] *Ibid.*, p. 35: «*Che piacere! vedere questi duo corpi morti e ballare! Io faro una vendetta terribile... terribile. Apportez-moi à boire de l'eau. Io faro una vendetta terribile... terribile. Mort au surveillant! Mort au médecin, et malheur! Sortirai-je d'ici mort ou vivant? Je n'en sais rien*».

[35] *Idem*, «Vieni liberar mi da tutti miei mali, altramente sarò assassino! O morte! vieni! se non posso morir in questa maladetta notte... in questa notte passerò coi dannati. Sciagura, sciagura al medico! Ascolta mi. Io faro una vendetta terribile.»

[36] Y continuaba: «Que leur sang retombe sur toi! Mais ils seront tués; mais ces misérables-là, malheur à eux, malheur à moi-même! Quand j'aurai tué ces misérables-là, je dirai: Je suis fou, tuez-moi. Et de deux choses l'une: si l'on me considère comme fou, on m'attachera; si l'on me considère comme un criminel, je porterai ma tête sur la guillotine. *Che piacere! vedere questi duo corpi morti e ballare*, et d'envoyer leur âme de chien dans

l'enfer. Tu seras tué de ma main; Je te prendrai en traître, par derrière. Je vous trouverai toujours, mais je veux vous tuer ici, parce qu'ici je suis fou. Vous vous êtes senti les plus forts, et vous avez abusé de votre force... Ne craignez rien... *Par Dio santo, io faro una vendetta terribile*».

[37] Esta canción, popularizada en Francia por Maria-Antonieta, se tradujo al español como «Mambrú», para sustituir al difícil Marlborough, de «s'en va-t-en guerre». El original en francés dice: «Vous croyez qu'il est facile de venir à bout d'un homme comme moi! Je sais tout faire, je n'ai peur de rien. Il n'y a qu'une chose que je n'ai pas su, c'est me venger. J'ai été trop bon, trop généreux, trop magnanime, tonnerre de Dieu!». Y se dice a sí mismo: «Tu seras un lâche, un infâme, tout le monde aura le droit de te cracher au visage si tu ne les assassines pas».

[38] François Leuret, *Des indications...*, *op. cit.*, p. 37 : «Il s'agit de ne pas faire le fou. C'est l'action d'un homme raisonnable».

[39] *Ibid.*, p. 38.

[40] *Idem.*

[41] *Ibid.*, p. 39.

[42] Alexis de Tocqueville [1856], *L'ancien régime et la Révolution*, París, Garnier, 1952, p. 84. [Hay trad. cast.: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.]

[43] Philippe Pinel [1800], *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, París, Richard, 1809, p. 14. [Hay trad. cast.: *Tratado médico filosófico de la enajenación mental o la manía*, Madrid, Ediciones Nieva, 1988.]

[44] Saint-Edme, *Description historique des prisons de Paris pendant et après la révolution, avec des anecdotes curieuses et peu connues et des notices sur les personnages célèbres qui y ont été renfermés*, París, L'éditeur, 1828 [AP-HP A-2796-15], p. 3.

[45] *Ibid.*, pp. 41-42.

[46] Juan Rigoli, *Lire le délire. Aliénisme, rhétorique et littérature en France au XIX siècle*, París, Fayard, 2001. Sobre el caso de monsieur Nicolas, véase especialmente las pp. 306-309.

[47] Una excepción importante al respecto es la obra de Germán Berrios, *The History of Mental Symptoms. Descriptive Psychopathology since Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. Sobre historia de la psiquiatría, véase Shorter, Scull, Huertas, Goldstein, así como el texto de Weiner (1990), en G. S. Rousseau, *The Languages of Psyche. Mind and Body in Enlightenment Thought*, Berkeley, University California Press, 1990. Para una interpretación alternativa, véase Louis Charland, «Alexander Crichton on the Psychopathology of the Passions», en *History of Psychiatry*, vol. 19, n.º 3, 2008, pp. 275-296; así como su contribución en Louis Charland y Peter Zachar, eds., *Fact and Value in Emotion*, Amsterdam y Filadelfia, John Benjamins Pub. Co., 2008.,

[48] Albert Londres [1925], *Chez les fous*, colección Clásicos del siglo xx, Biblioteca Electrónica de Quebec, vol. 190: vers. 1.0.

[49] Saint-Edme, *Description historique...*, *op. cit.*, p. 19.

[50] Ulysse Trélat, *Notice sur François Leuret*, París, Baillièrre, 1851, p. 5.

[51] Charles Hequet, *Notice biographique sur la vie et les travaux du docteur Leuret*, Nancy, Grimblot et Veuve Raybois, 1852, p. 5.

[52] Jan Goldstein, *Console and Classify. The French Psychiatric Profession in the*

Nineteenth Century, Nueva York, Chicago University Press, 1987

[53] Charles Hequet, *Notice biographique...*, *op. cit.*

[54] Honoré de Balzac, *Las ilusiones perdidas*, trad. de José Ramón Monreal, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 35. Anteriormente había escrito: «Poseían la inteligencia superior que eleva al hombre a la genialidad, y se veían, sin embargo, arrojados al fondo de la sociedad».

[55] Charles Hequet, *Notice biographique...*, *op. cit.*, pp. 5-6.

[56] Stendhal, *Rojo y negro*, trad. de Antonio Vilanova, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, pp. 102-103.

[57] Alexandre Auguste Millet, *Coup d'œil historique et médical sur Bicêtre*, París, Didot Jeune, 1842, p. 5. Hay que señalar, por cierto, que los conocimientos de salud mental de Millet se deben —y así lo reconoce él mismo— a Leuret, quien fue para él más un amigo que un maestro, a quien dedica público reconocimiento.

[58] Honoré de Balzac, *Las ilusiones perdidas*, *op. cit.*, p. 13.

[59] Charles Hecquet, *Notice biographique... op. cit.*, p. 9: «Quand j'ai appris l'état de boulanger, je n'ai coûté d'argent à mes parents que pendant une année; il y aura bientôt un an que tu es à Paris, tâche alors de te suffire, car les affaires vont toujours plus mal, et les sacrifices que j'ai fait pour toi sont déjà assez grands pour que je ne puisse continuer à t'en envoyer davantage».

[60] *Ibid.*, p. 9: «Chacun des progrès du jeune étudiant était acheté au prix de ses larmes».

[61] *Ibid.*, p. 7: «Son seul désir, son unique ambition, c'était de marcher sur les traces de son frère Laurent, et d'embrasser la même carrière que lui».

[62] Max Weber, «La ética protestante y el espíritu del capitalismo», en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1987, vol. I, p. 74.

[63] *Ibid.*, p. 199.

[64] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*

[65] Roselyne Rey, «“Contagion” ou “constitution épidémique”», en *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^{ème} siècle à la fin du Premier Empire*, serie SVEC 381, 2000, Oxford, Voltaire Foundation, pp. 270-319.

[66] Stendhal, *Rojo y negro*, *op. cit.*, p. 604. David A. Bell, *Napoleon. A Concise Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 106.

[67] Charles Hequet, *Notice biographique...*, *op. cit.*, p. 10.

[68] Achille Courgeot, *Réflexions sur la médecine morale, et les qualités physiques et morales du médecin*, París, Didot Jeune, 1832, p. 13.

[69] Esprit Sylvestre Blanche, *De l'état actuel du traitement de la folie (à propos du dernier ouvrage de M. Leuret)*, París, Gardembas, 1840, p. 5.

[70] Leuret publicó, en efecto, una memoria en 1832 sobre esta materia, junto con M. Mitivié.

[71] Esprit Sylvestre Blanche, *De l'état actuel du traitement de la folie...*, *op. cit.*, p. 7: «Faire éprouver à un aliéné des souffrances morales plus vives que celles qu'il endure, de l'attaquer, de le harceler quand il est inoffensif et qu'il n'aspire qu'au repos».

[72] *Ibid.*, p. 6.

[73] *Ibid.*, p. 13.

[74] François Leuret, *Fragments psychologiques sur la folie*, París, Crochard, 1834, p. 41.

[75] Esprit Sylvestre Blanche, *De l'état actuel du traitement de la folie...*, *op. cit.*, 1840, p.

60: «Quant à la scène éminemment comique du repas des aliénés, pris en commun et sous la direction unique de l'un d'eux, je n'en crois pas un mot et en regarde la description comme une fable, inventé par M. Leuret pour broder son sujet et complaire à sa vagabonde imagination».

[76] Hasta el punto de que hace algunos años los franceses pudieron ver una serie de televisión, producida por France Culture, sobre la rivalidad entre ambos médicos.

[77] Esprit Sylvestre Blanche, *Du danger des rigueurs corporelles dans le traitement de la folie*, París, A. Gardemas, 1839.

[78] Citado por Valérie Guillouf, *François Leuret (1797-1851). Un mal aimé de la psychiatrie* [tesis doctoral], Caen, Université de Caen, 1995, p. 34.

[79] François Leuret, *Fragments psychologiques...*, *op. cit.*, p. 424: «Une seule corde vibre encore chez eux, celle de la douleur, ayez assez de courage pour la toucher».

[80] Achille Courageot, *Réflexions sur la médecine morale...*, *op. cit.*, p. 12.

[81] François Leuret, «Mémoire sur l'emploi des douches et des affusions froides dans le traitement de l'aliénation mentale», en *Archive Medical*, 1839, vol. 4, p. 275.

[82] *Ibid.*, p. 279.

[83] *Ibid.*, p. 291.

[84] Michel Foucault [1980], «Subjectivité et vérité» en *L'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College*, París, Vrin, 2013, pp. 31-50. [Hay trad. cast.: *El origen de la hermenéutica de sí: conferencias de Dartmouth, 1980*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2016.]

[85] *Ibid.*, p. 33.

[86] Citado por Michel Foucault *ibid.*, p. 31: «Vous avez déjà fait ce genre de promesses, et vous ne les avez pas tenues». Para el tratamiento de Leuret, véase también *idem*, «L'eau et la folie», en *Dits et écrits* París, Gallimard, 2001, t. I, pp. 298-299; «Sexualité et solitude» en *idem*, t. II, pp. 987-988, así como *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, París, Séuil-Gallimard, 2003, pp. 144-163. [Hay trad. cast.: *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.]

[87] Assistance Publique-Hôpitaux de Paris, L4 *Correspondance*, entrada 1422 al Prefecto de Policía del 14 de enero de 1840.

[88] Pierre-Egiste Lisle, «Leçons cliniques sur les maladies mentales, professées par M. Leuret (Recueillies et rédigées par m. Lisle, ancien élève des hôpitaux)», en *Encyclographie des sciences médicales, Bulletin médical belge*, vol. 121, n.º 7, 1840, pp. 369-370. La «Enciclografía de Ciencias Médicas» era una publicación periódica en la que se recogían observaciones e historias clínicas.

[89] En 1836, el Consejo General del Departamento del Jura convirtió la antigua casa de mendicidad de Dôle en una casa de alienados, de modo que no se recibieran allí más que insensatos.

[90] Pierre-Egiste Lisle, «Leçons cliniques sur les maladies mentales...», *op. cit.*, p. 369.

[91] *Idem*.

[92] Esprit Sylvestre Blanche, *Du danger des rigueurs corporelles dans le traitement de la folie*, Académie Royale de Médecine, 1839, t. IV, pp. 79 y ss.

[93] Esprit Sylvestre Blanche, *De l'état actuel du traitement de la folie...*, *op. cit.*, p. 59.

[94] *Ibid.*, p. 58.

- [95] François Leuret, *Fragments psychologiques...*, *op. cit.*, p. 47: «L'arrangeur [...] se trompe sur des choses où le bon sens suffit. Souvent l'arrangeur est habile: il donne avec un talent particulier une apparence de réalité à ses conceptions. Pour prouver ce qu'il a dans l'esprit tout lui sert: il n'est dissuadé ni embarrassé par aucune preuve contradictoire».
- [96] Esprit Sylvestre Blanche, *De l'état actuel du traitement de la folie...*, *op. cit.*, p. 30.
- [97] Guy de Maupassant, «Le docteur Héraclius Gloss», en *La Horla et autres contes d'angoisse*, París, Flammarion, 1984, pp. 132-133. [Hay trad. cast.: *El doctor Héraclius Glos*, Cáceres, Periférica, 2015.]

2

LA PASIÓN EXPATRIADA

- [98] Voltaire, «Zadig. Histoire orientale», en Voltaire, *Œuvres complètes*, vol. XXI, p. 88: «On parla des passions. —Ah! qu'elles sont funestes! disait Zadig. —Ce sont les vents qui enflent les voiles du vaisseau, repartit l'ermitte: elles le submergent quelquefois; mais sans elles il ne pourrait voguer. La bile rend colère et malade; mais sans la bile l'homme ne saurait vivre. Tout est dangereux ici-bas, et tout est nécessaire». Citado también por Elphège Amouroux, *Essai sur les affections morales considérées comme cause de maladies*, Montpellier, Jean Martel, 1827, p. 39.
- [99] Denis Diderot, *Pensées philosophiques*, La Haya, La Compagnie, 1746, epígrafe I. [Hay trad. cast.: *Pensamientos filosóficos*, Madrid, Sarpe, 1984.]
- [100] Claude-Adrien Helvétius [1758], *Del espíritu*, trad. de José Manuel Bermudo, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 97, 328 y ss.
- [101] Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p 159. [Hay trad. cast.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.]
- [102] Gail Kern Paster, Katherine Rowe y Mary Floyd-Wilson, *Reading the Early Modern Passions. Essays in the Cultural History of Emotion*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004.
- [103] Véase Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 2001; Norbert Elias, *El proceso de civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- [104] Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- [105] William M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Para una crítica de las posiciones de Reddy, véase Barbara Rosenwein, «William Reddy, The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions», en *American Historical Review*, vol. 107, n.º 4, octubre de 2002, pp. 1181-1182.
- [106] Alfred de Musset, *La confession d'un enfant du siècle*, París, Flammarion, 2010. [Hay trad. cast.: *La confesión de un hijo del siglo*, Valencia, Pre-Textos, 2002.] Sobre el «mal du siècle», véase Pierre Barbéris, *Balzac et le mal du siècle. Contribution à une physiologie du monde moderne*, París, Gallimard, 1970, 2 vols. Véase también Michel Brix, «De l'enfant du siècle au mal du siècle. Musset vu par Sainte-Beuve», en André

Guyaux y Frank Lestringant, eds., *Fortunes de Musset*, París, Classiques Garnier, 2010, vol. 5, pp. 55-72.

[107] Sobre Cabanis, véase Martin S. Staum, *Cabanis. Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

[108] Victor Hugo, *Los miserables*, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 311.

[109] Hyppolite Taine, *Les origines de la France contemporaine*, París, Hachette, 1904, vol. 5, pp. 3-4.

[110] Véase Thomas Dixon, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

[111] Marin Cureau de la Chambre, *Les Caractères des passions*, París, Jacques d'Allin, 1662.

[112] Samuel-Auguste Tissot, *Traité des nerfs et leurs maladies*, t. 1, part. 2, París, Didot Jeune, 1778.

[113] Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions, ou les passions considérées dans leurs rapports avec les maladies, les lois, et la religion*, Liège, Lardinois, 1851, p. 1. [Hay trad. cast.: *La medicina de las pasiones o las pasiones consideradas con respecto a las enfermedades, a las leyes y a la religión*, Barcelona, Juan Oliveres, 1868.]

[114] *Ibid.*, pp. 8 y ss.

[115] Jean-Louis Alibert, *Physiologie des passions, ou nouvelle doctrine des sentiments moraux*, París, Béchet, 1825, vol. 2. [Hay trad. cast.: *Fisiología de las pasiones, o, Nueva doctrina de los afectos morales*, Madrid, Imprenta de M. de Burgos, 1831.]

[116] Sobre estos asuntos, véase Germán Berrios, «Hypochondriasis. History of the Concept», en Vladan Starcevic y Don R. Lipstitt, eds., *Hypochondriasis. Modern Perspectives on an Ancient Malady*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 3-20.

[117] Auguste Brougues, *Essai sur les passions*, París, Didot Jeune, 1837, pp. 13-14.

[118] *Ibid.*, pp. 14-15.

[119] Sébastien Des Guidi, *Dissertation médicale sur l'influence des affections de l'âme et des passions sur le corps humain*, [tesis leída en la Facultad de Medicina de Estrasburgo], Estrasburgo, Levrault, 1820, p. 5.

[120] William Falconer, *A Dissertation on the Influence of Passions upon the Body*, Londres, C. Dilli y J. Phillips, 1788, p. XII.

[121] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, París, Didot Jeune, 1805, p. 9. [Hay trad. cast.: *Sobre las pasiones: consideradas como causas, síntomas y remedios de la alienación mental*, Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2000.]

[122] Sébastien Des Guidi, *Dissertation médicale ...*, *op. cit.*, p. 6.

[123] Jean-Côme Piétri, *Sur l'influence du moral dans le développement et le traitement des maladies*, París, Didot Jeune, 1836, p. 8.

[124] Véase, por ejemplo: Pierre-Adolphe Piorry, *Dissertation sur le danger de la lecture des livres de médecine par les gens de monde*, París, Didot Jeune, 1816.

[125] Véase, por ejemplo: John Reid, *Essays on Hypochondriacal and Other Nervous Affections*, Filadelfia, M. Caret, 1817.

[126] Alexander Crichton, *An Inquiry into the Causes and Treatment of Mental Derangement*, Londres, 1798, pte. III, vol. 2, p. 98.

[127] Jean-Louis Alibert, *Physiologie des passions...*, *op. cit.*, vol. 1, p. VII.

- [128] Philippe Pinel [1800], *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, París, Richard, 1809, p. VII. [Hay trad. cast.: *Tratado médico filosófico de la enajenación mental o la manía*, Madrid, Ediciones Nieva, 1988.]. Para casos similares en Inglaterra, véase William Battie, *A Treatise on Madness*, Londres, J. Whiston y B. White, 1758; Th. Arnold, *Observations on the Nature, etc. of Insanity Perfect Select Cases, etc.*, 1787; y Andrew Harper, *Treatise on the real Cause of Insanity*, Londres, C. Stalker, 1789.
- [129] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des passions considérées comme causes...*, *op. cit.*, p. 26.
- [130] *Ibid.*, p. 24.
- [131] François Leuret, *Des indications à suivre dans le traitement moral de la folie*, París, Le Normant, 1846, p. 17. [Hay trad. cast.: *El tratamiento moral de la locura*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2010.]
- [132] Archivo de Charenton, Val de Mar, «caso particular», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, X4 691, 1812-1844.
- [133] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*, p. 15.
- [134] *Ibid.*, p. 17.
- [135] Archivo de Charenton, Val de Mar, «Historia clínica n.º 12. Jean Pierre Laujon», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, X4 690, 1798-1821.
- [136] Marie-Geneviève-Charlotte Thiroux d'Arconville, *Les œuvres morales de Mr. Diderot*, que contiene *Traité de l'amitié et celui des passions*, Frankfurt, La Compagnie, 1770, t. 2. Des passions, p. 7. Madame d'Arconville, anatomista francesa, publicó este tratado de las pasiones con el nombre de Diderot.
- [137] Citado por Charles-Jean-Marie Bosher, *Essai sur la colère*, París, Didot Jeune, 1833, p. 6.
- [138] Philip Fisher, *The Vehement Passions*, Princeton, Princeton University Press, 2002. La obra de Helvétius a la que hago referencia es *De l'Esprit*, publicada en 1758. Me he servido de la traducción española de José Manuel Bermudo, Madrid, Editora Nacional, 1984.
- [139] Claude-Adrien Helvétius, *Del espíritu*, *op. cit.*, p. 320.
- [140] François Leuret, *Fragments psychologiques sur la folie*, París, Crochard, 1834, p. 42.
- [141] Archivo de Charenton, Val de Mar, «Historia clínica n.º 125», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, X4 690, 1798-1821.
- [142] *Idem*, «Caso particular: Delamorlière», *Registres d'observations médicales 1812-1844*, 1 de diciembre de 1838.
- [143] *Idem*, «Historia clínica n.º 38», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, X4 690, 1798-1821.
- [144] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 33».
- [145] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 66».
- [146] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 68».
- [147] Prosper Leblanc, *Considérations sur quelques Passions primordiales* [tesis defendida en la Facultad de Medicina de París], París, Didot Jeune, 1826, p. 10.
- [148] Benjamin Levrard, *Dissertation médicale sur les effets de la passion du jeu* [tesis leída en la Facultad de Medicina], París, Didot Jeune, 1805. p. 5.
- [149] Denis Diderot, *Pensées philosophiques*, *op. cit.*, p. 10.

[150] Claude-Adrien Helvétius, *Del espíritu*, *op. cit.*, p. 317-318.

[151] *Ibid.*

[152] Victor Hugo, *Los miserables*, *op. cit.*, p. 273.

[153] Adam Smith [1796], *The Wealth of Nations*, Nueva York, Cosmo Classics, 2006, p. 20: «It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own self-interest. We address ourselves not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities, but of their advantages». [Hay trad. cast.: *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid, Tecnos, 2009.]

[154] Véase por ejemplo Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, cap. VI. [Hay trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2009.]

[155] Claude-Adrien Helvétius, *Del espíritu*, *op. cit.*, p. 336.

[156] Sobre este asunto, véase Albert O. Hirschman [1973], *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 2013, pp. 111 y ss.

[157] Véase Denis Diderot [1774], *Réfutation suivi de l'Ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme*, en *idem, Œuvres philosophiques*, París, 1990. Sobre el conflicto entre Helvétius y Diderot, véase Jean Rostand, «La conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot», en *Revue d'histoire des sciences et de leur applications*, vol. 4, 1951, pp. 213-222.

[158] A propósito de la locura especulativa de la «South Sea Bubble», véase John Midriff, *Observations on the Spleen and Vapours*. Londres J. Robert, 1721.

[159] Honoré de Balzac, *Papá Goriot*, trad. de Cristina Piña y Mariano Fizman, Buenos Aires, Losada, p. 247.

[160] Marc Auberthie-Lamaletie, *Dissertation sur la Médecine de l'Esprit*, París, Didot Jeune, 1808, p. 16.

[161] Benito Pérez Galdós, «Juan Martín, el Empecinado», en *Episodios nacionales*, t. III., Empecinado, Madrid, Aguilar, 1993, p. 212.

[162] Anónimo, *Apuntes de la vida y hechos militares del brigadier Don Juan Martín Díez, el Empecinado, por un admirador de ellos*, Madrid, Imprenta de don Fermín Villalpando, 1814, p. 9.

[163] *Ibid.*, p. 83.

[164] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des passions considérées comme causes...*, *op. cit.*, p. 25.

[165] John Locke [1689], *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch, ed., Oxford, OUP, 1975, l. I, cap. XXI, p. 257. [Hay trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, RBA, 2002.]

[166] Honoré de Balzac, *Papá Goriot*, *op. cit.*, p. 307.

[167] Claude-Adrien Helvétius, *Del espíritu*, *op. cit.*, p. 340.

[168] Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions...*, *op. cit.*, p. 35.

[169] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*, p. xxv. Véase también Claude-Adrien Helvétius, *Del espíritu*, *op. cit.*, p. 336: «La envidia, la avaricia, el orgullo, la ambición, el amor a la patria, la pasión por la gloria, la magnanimidad e incluso el amor, cuando se mezcla con la vanidad, no son más que pasiones artificiales».

- [170] Sobre Beddoes, véase George C. Grinnell, «Thomas Beddoes and the Physiology of Romantic Medicine», en *Studies in Romanticism*, vol. 4, n.º 2, 2006, pp. 223-250.
- [171] Jean-Baptiste Descuret, *Médecine des passions...*, *op. cit.*, p. 36: «Le temps, qui change tout, change aussi nos humeurs / Chaque âge a ses plaisirs, son esprit et ses mœurs».
- [172] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des passions considérées comme causes...*, París, Didot Jeune, 1805, p. 15.
- [173] Honoré de Balzac, *Eugénie Grandet*, trad. de Joan Riambau, Barcelona, Literatura Random House, 2013, p. 8.
- [174] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des passions considérées comme causes...*, *op. cit.*, p. 15.
- [175] Madame de Staël, *Corinne*, 1815, t. 2, p. 176. [Hay trad. cast.: *Corinne o Italia*, Madrid, Editorial Funambulista, 2010.]
- [176] Victor Hugo, *Los miserables*, *op. cit.*, p. 202.
- [177] Honoré de Balzac, *Las ilusiones perdidas*, trad. de José Ramón Monreal Salvador, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 70.
- [178] Alexis de Tocqueville [1856], *L'ancien régime et la Révolution*, París, Garnier, 1952, p. 180. [Hay trad. cast.: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.]
- [179] Honoré de Balzac, *Papá Goriot*, *op. cit.*, p. 377.
- [180] Citado por Charles Hequet, *Notice biographique sur la vie et les travaux du docteur Leuret*, Nancy, Grimblot et Veuve Raybois, 1852, p. 54: «La vie de París est une vie dévorante, [...] mais, que voulez-vous, je ne puis me faire à l'idée seule de rester inactif; et d'ailleurs, *mes chers malades*, qui m'aiment tant, que deviendraient-ils, si je les abandonnais».
- [181] Jean-Jacques Rousseau, citado por Daniel Roche, *The People of Paris. An Essay in Popular Culture in the 18th Century*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 10.
- [182] Stendhal, *Rojo y negro*, trad. de Antonio Vilanova, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 264.
- [183] Jean-Louis Alibert, *Physiologie des passions...*, *op. cit.*, p. 330.
- [184] Honoré de Balzac, *Los campesinos*, trad. de Carlos Pujol, Barcelona, RBA, 2013, p. 52.
- [185] *Idem*, «Beatriz», en *La comedia humana*, trad. de Aurelio Garzón y M.^a Teresa Gallego, Madrid, Hermida Editores, 2016, vol. IV, p. 45.
- [186] *Idem*, *Las ilusiones perdidas*, *op. cit.*, p. 22.
- [187] *Ibid.*, p. 59.
- [188] *Idem*.
- [189] Jean-Marie-Placide Munaret, *Du médecin des villes et du médecin de campagne. Mœurs et science*, París, Germer Baillière, 1840, pp. 25-26.
- [190] François-Emmanuel Foderé, *Voyage aux Alpes maritimes*, 2 vols., París, Levrault, 1821, vol. II, p. 155.
- [191] Honoré de Balzac, «Beatriz», *op. cit.*, vol. IV, p. 83.
- [192] Jean-Baptiste-Grégoire Barbier, *Traité d'hygiène appliquée a la thérapeutique*, París, J. Gratiot, 1811, t. 1, p. 302: «L'homme qui s'expatrie soumet son corps à une grande mutation organique».

[193] Sobre Charenton, véase Charles Strauss, *La Maison nationale de Charenton*, París, Imp. National, 1900; Max Ferré, *Charenton-le-pont: d'hier à aujourd'hui*, París, Editions d'Art les Heures Claires, 1971; Edmond Auguste Texier, *Les grands asiles d'aliénés de Paris au milieu du siècle: la Salpêtrière, Bicêtre, Charenton*, París, L. Pariente, 1978; véase también Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton*, París, Paul Renouard, 1835; Charles-François Giraudy, *Mémoire sur la maison nationale de Charenton*, París, Société de Médecine, 1804. Alexandre Briere de Boismont, «Mémoire pour l'établissement d'un hospice d'aliénés», *Ann Hyg. publ. et med.*, 1836, t. 16, pp. 39-120, plt.; Marcel Gauchet y Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, París, Gallimard, 1980; Alain Bigorre, *L'admission du malade dans les établissements de soins de 1789 à 1838* [tesis doctoral], Dijon, 1967; Pierre Pinon, *L'hospice de Charenton. Temple de la raison ou folie de l'archéologie*, Liège, Mardaga, 1989; Jean-Philippe Gaussens, *Histoire institutionnelle de la Maison de Charenton*, Rennes, École Nationale de la Santé Publique, 1978.

[194] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des passions considérées comme causes...*, *op. cit.*, p. 29.

[195] *Ibid.*, p. 35.

[196] *Ibid.*, p. 32.

[197] *Ibid.*, p. 33.

3

LA PROMESA IGUALITARIA

[198] Honoré de Balzac, *Las ilusiones perdidas*, trad. de José Ramón Monreal, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 54.

[199] George Washington, «Lettre de M. Washington, président des États-Unis, à M. le Président de l'Assemblée Nationale», 27 de enero de 1790, en Emmanuel Joseph Sieyès, *Œuvres de Sieyès*, París, ESHIS, 1989, vol. 2, sec. 20, pp. 2-3.

[200] Nicole Eustace, *Passion is the Gale. Emotion, Power and the Coming of the American Revolution*, Williamsburg, University of North Caroline Press, 2008.

[201] Citado por Albert Soboul, *La Revolución francesa*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 200. Para una historia sociopolítica de la Revolución, diferente de la lectura ortodoxa de Soboul y del revisionismo de Furet, véase Alfred Cobban, *The Social Interpretation of the French Revolution*, Londres, CUP, 1987. [Hay trad. cast.: *La interpretación social de la Revolución francesa*, Madrid, Narcea, 1971.] De acuerdo con Cobban, los actores de la Revolución no pueden equipararse, sin más, a la clase burguesa, sino a una parte de la burguesía provinciana que veía disminuir su influencia.

[202] Sobre la revolución sentimental en el contexto del nacimiento de la nación estadounidense, véase Andrew Burstein, *Sentimental Democracy. The Evolution of America's Romantic Self-Image*, Nueva York, Hill & Wang, 1999; véase también Sarah Knott, *Sensibility and the American Revolution*, Chapel Hill, The University of North Caroline Press, 2012, especialmente el cap. 6.

- [203] Citado por Andrew Burstein, *Sentimental Democracy*, *op. cit.*, p. 49.
- [204] David A. Bell, *Napoleon. A concise Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 5: «With all due respect to Thomas Jefferson, in the year Napoleon was born, few truths seemed less evident to most Europeans than the idea that all men were created equal, and endowed by their creator with unalienable rights to life, liberty, and the pursuit of happiness».
- [205] Jean-Jacques Rousseau [1762], *Contrato social*, ed. de Tuñón de Lara, Madrid, Espasa Calpe, Austral, 1996, p. 37.
- [206] Véase Wim Klooster, *Revolutions in the Atlantic World*, Nueva York, New York University Press, 2009.
- [207] Sobre este último asunto, véase: Lynn Hunt [1984], *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- [208] Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, París, Seuil, 1979. [Hay trad. cast.: *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.]
- [209] Pierre Louis Roederer, *Œuvres du comte P. L. Roederer*, París, Didot, 1854, vol. 3, pp. 8-9. Aunque el texto original es de 1815, fue publicado por primera vez en 1830.
- [210] Sobre este asunto, véase Sophie Wahnich, *La Révolution française n'est pas un mythe*, París, Klincksiek, 2017.
- [211] Alexis de Tocqueville [1835-1840], *De la démocratie en Amérique*, París, Flammarion, 1981, vol. I, p. 59.
- [212] Emmanuel Joseph Sieyès [1788], *Qu'est-ce que le Tiers-État? Précédé de «Essai sur les privilèges»*, París, documento digitalizado por Claude Ovtcharenko, p. 35: «Quels que soient tes services, quels que soient tes talents, tu iras jusque-là; tu ne passeras pas outre. Il n'est pas bon que tu sois honoré». [Hay trad. cast.: *¿Qué es el Tercer Estado? Precedido de «Ensayo sobre los privilegios»*, Madrid, Alianza, 2012.]
- [213] Archivo de Charenton, Val de Mar, «Historia clínica n.º 35», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, 1818.
- [214] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, vol. 2, p. 119.
- [215] Pierre Rosanvallon, *Society of Equals*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, p. 14. [Hay trad. cast.: *La sociedad de los iguales*, Barcelona, RBA, 2013.]
- [216] Peter McPhee, *Robespierre. Una vida revolucionaria*, Barcelona, Península, 2015, p. 151.
- [217] Véase Albert Soboul, «La santa igualdad», en *La Revolución francesa*, *op. cit.*, pp. 120-144.
- [218] Madame de Staël, *Considérations sur la Révolution française*, presentación y notas de Jacques Godechot, París, Tallandier, 1983, p. 223 : «En poursuivant dans les plus petits détails tous les signes de distinction, on court peut-être le risque d'égarer le peuple sur le véritable sens de ce mot *égalité*, qui ne peut jamais signifier, chez une nation civilisée et dans une société déjà subsistante, *égalité* de rang ou de propriété». [Hay trad. cast.: *Consideraciones sobre la Revolución francesa*, Barcelona, Arpa Editores, 2017.]
- [219] *Ibid.*, «Introducción», p. 29.
- [220] *Ibid.*, p. 223.
- [221] François Guizot, *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'Empire romain*, 4 vols., París, 1828-1830, vol. 1 de la ed. de 1839, p. 592.

- [222] Sarah Maza, *The Myth of the French Bourgeoisie. An Essay on the Social Imaginary, 1750-1850*. Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- [223] *Ibid.*, p. 79.
- [224] Sobre la posición de madame de Staël en relación con un gobierno de notables, véase André-Jean Tudesq, *Les grands notables en France (1840-1849). Étude historique d'une psychologie sociale*, 2 vols., París, PUF, 1964.
- [225] Madame de Staël, *Considérations sur la Révolution française*, *op. cit.*, p. 223 «L'objet important pour la nation française comme pour toutes les nations du monde c'est que le mérite, les talents, et les services puissent élever aux premiers rangs de l'état».
- [226] François-René de Chateaubriand [1849-1850], *Memorias de ultratumba*, trad. de José Ramón Monreal, 4 vols., Barcelona, Acantilado, 2006, vol. I, p. 222.
- [227] François-Auguste Mignet, *Histoire de la Révolution*, París, Didot, 1828, p. 62.
- [228] Gabriel Sénac de Meilhan [1790], *Des principes et des causes de la Révolution en France*, presentación y notas de Michel Delon, París, Les éditions Desjonquères, 1987, p. 47.
- [229] Stendhal, *Rojo y negro*, trad. de Antonio Vilanova, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 98.
- [230] Victor Hugo, *Los miserables*, trad. de Nemesio Fernández Cuesta, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 203.
- [231] *Idem.*
- [232] Bernard de Mandeville [1723], *La fábula de las abejas* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 80.
- [233] Honoré de Balzac, *Las ilusiones perdidas*, *op. cit.*, p. 69.
- [234] Robespierre [18 pluviioso, año II : 6 de febrero de 1794], «Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention», citado por Albert Soboul, *La Revolución francesa*, *op. cit.*, p. 200.
- [235] Stendhal, *Rojo y negro*, *op. cit.*, p. 297.
- [236] Louis Antoine Léon Saint-Just, «De la nature, de l'état civil, de la cité», en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 2004, p. 1061.
- [237] Stendhal, *Rojo y negro*, *op. cit.*, p. 174.
- [238] Louis Antoine Léon Saint-Just, «De la nature...», *op. cit.*, pp. 1061-1062.
- [239] Bertrand Barère de Vieuzac, *Premier rapport fait au nom du Comité de salut public, sur les moyens d'extirper la mendicité dans les campagnes*, París, De l'Imprimerie nationale, 1794, p. 3.
- [240] Rousseau [1782], *Les confessions*, Ebooks libres et gratuits, 2004, p. 368
- [241] David A. Bell, *Napoleon*, *op. cit.*, p. 16.
- [242] Gabriel Sénac de Meilhan, *Des principes et des causes de la Révolution en France*, *op. cit.*, p. 80.
- [243] Emmanuel Joseph Sieyès, «Essai sur les privilèges», en *Œuvres de Sieyès*, *op. cit.*, p. 10. [Hay trad. cast.: *¿Qué es el Tercer Estado? Precedido de «Ensayo sobre los privilegios»*, Madrid, Alianza, 2012.]
- [244] Véase Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor*, Madrid, Taurus, 2011, cap. 3.
- [245] Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais, *Le folle journée ou Le mariage de Figaro*, [1785], act. 5, esc.. [Hay trad. cast.: *Las bodas de Fígaro. La loca jornada o las bodas de Fígaro*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.]

- [246] Plutarco, «Sobre la Fortuna», en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Madrid, Gredos, 2001, vol. II, pp. 11-20.
- [247] Séneca, «De la Providencia», en *Tratados morales*, Madrid, Austral, 2012, pp. 31-35.
- [248] Honoré de Balzac, «La señora Firmiani», en *La comedia humana*, trad. de Aurelio Garzón y M.^a Teresa Gallego, Madrid, Hermida Editores, 2016, vol. V, p. 354.
- [249] *Idem*, «Beatriz», en *ibid.*, vol. IV, p. 350.
- [250] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de Julio Pallí, Madrid, Gredos, 2014, l. II, p. 67. Aunque en general sigo esta edición, he modificado la traducción en esta ocasión, siguiendo en parte las recomendaciones de la edición francesa del texto: *Étique à Nicomaque*, ed. de Richard Bodeüs, París, Flammarion, 2004, p. 124.
- [251] Aristóteles, *Retórica*, ed. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2010, II, 9, p. 175. Para una discusión admirable de la indignación en el mundo antiguo, véase David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, especialmente el cap. 5, «Envy and Indignation», donde Konstan argumenta que el contexto de la ciudad estado ateniense, la envidia y la indignación formaban parte de una lógica del resentimiento, ambas opuestas a la compasión. Sobre pasiones en Aristóteles, véase el excelente libro de Diego S. Garrocho, *Aristóteles. Una ética de las pasiones*, Madrid, Avarigani, 2015.
- [252] *Ibid.*, *Retórica*, II, 10, pp. 172 y ss.
- [253] Heinrich Lausberg et al., eds., *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Studies*, Leiden, Orton & Anderson, 1990.
- [254] Véase Elena Volonaki, «Creating Responsibility. Assigning Blame for the Thirty», en Michael Edwards y Christopher Reid, *Oratory in Action*, Manchester y Nueva York, Manchester University Press, 2004, pp. 33-51.
- [255] Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, II, 18, 4, p. 102.
- [256] Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, II, 23; Cicerón, *De Inventione*, I, 98.
- [257] Anne-Josèphe Théroigne de Méricourt, *Discours prononcé à la Société fraternelle des minimes, le 25 mars 1792, l'an quatrième de la liberté*, París, Société fraternelle des minimes, p. 3.
- [258] Olympe de Gouges, *Écrits politiques 1792-1793*, París, Côté-femmes, 1993, pp. 164-173. Citado por Peter McPhee, *Robespierre*, *op. cit.*, p. 220. Sobre el caso de Claire Lacombe y otras jacobinas radicales, véase Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1998, pp. 129-177.
- [259] Théodore Vernier, *Caractère des passions, au physique et au moral. Moyens de les mouvoir, de les diriger, de les rendre utiles à l'homme, à la société, à la patrie*, París, Clavelin, 1807, vol. II, pp. 91 y ss.
- [260] *Ibid.*, p. 92.
- [261] Sobre esta literatura, véase Vincent Milliot [1995], *Les Cris de Paris ou le peuple travesti. Les représentations des petits métiers parisiens (XVI^e-XVIII^e siècle)*, París, Publications de la Sorbonne, 2014.
- [262] Joseph de Maistre [1797], «Considérations sur la France» en *Œuvres*, París, Robert Laffont, 2007, p 225. [Hay trad. cast.: *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Escolar y Mayo, 2015.]

- [263] Emmanuel Joseph Sieyès, «Essai sur les privilèges», en *Œuvres de Sieyès, op. cit.*, vol. 1, p. 17.
- [264] *Ibid.*, vol. 1, pp. 17-18.
- [265] Honoré de Balzac, «Beatriz», *op. cit.*, vol. IV, p. 49.
- [266] Emmanuel Joseph Sieyès, *Œuvres de Sieyès, op. cit.*, vol. 1, p. 48: «Un temps viendra, où nos neveux indignés resteront stupéfaits à la lecture de notre histoire, et donneront à la plus inconcevable démente, les noms qu'elle mérite».
- [267] Stendhal, *Vie de Napoléon*, París, Payot & Rivages, 2006, p. 11. [Hay trad. cast.: *Vida de Napoleón*, Barcelona, Belacqva, 2006.]
- [268] Cicerón, «Segundo discurso a Lucio Sergio Catilina», en *Discursos*, Madrid, Gredos, pp. 330 y ss.
- [269] Sobre estos asuntos, véase Mary Beard, *SPQR. Una historia de la antigua Roma*, Barcelona, Crítica, 2016.
- [270] Montesquieu [1735], *Del espíritu de las leyes*, ed. de Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 2017, l. V, pp. 52 y ss.
- [271] Robespierre [18 pluvioso del año II: 6 de Febrero de 1794], *Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention*, en Robespierre, *Œuvres complètes*, París, Éditions du Miraval, Enghien-les-Bains, 1967, t. X, p. 354.
- [272] Robespierre, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 353.
- [273] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes, op. cit.*, p. 32.
- [274] *Idem.*
- [275] Robespierre, *Œuvres complètes*, vol. III, p. 30, citado por Peter McPhee, *Robespierre, op. cit.*, p. 27.
- [276] Robespierre, *Discurso de la academia de Arrás*, citado por *ibid.*, p. 90.
- [277] Sobre Montesquieu, véase María del Carmen Iglesias, «Montesquieu», en *Historia de la ética*, Barcelona, Victoria Camps, 1992, pp. 194-244.
- [278] Peter Davies, *La Revolución francesa. Una breve introducción*, Madrid, Alianza, 2014, p. 107. Timothy Tackett aporta datos algo diferentes en *El terror en la Revolución francesa*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015, pp. 388 y ss. Según esta fuente, hubo diecisiete mil personas ejecutadas con juicio previo, aunque esa cifra no excluye ejecuciones sumarias o muertes en prisión. Al mismo tiempo, Tackett calcula que había unos trescientos mil sospechosos en prisión o en arresto domiciliario, acusados de sedición. Sobre la muerte de Robespierre, véase Alphonse de Lamartine, *Histoire des Girondins*, París, Bouquins, t. II, pp. 2032 y ss. [Hay trad. cast.: *Historia de la Revolución francesa*, Barcelona, Sopena, 1972.]
- [279] Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution [1789-1790]*, Indianapolis y Cambridge, Hackett Publishing Company, 1987, p. 32.
- [280] *Ibid.*, p. 152.
- [281] Joseph de Maistre, «Considérations sur la France», *op. cit.*, p. 212.
- [282] Jean-Baptiste Say [1800], *Olbie ou Essai sur les moyens de réformer les moeurs d'une nation*, París, Institut Coppet, 2014, p. 35.
- [283] Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?*, citado por Peter Davies, *La Revolución francesa, op. cit.*, p. 22.
- [284] Jean-Jacques Rousseau [1755], *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 2012, pp. 160 y 183.

- [285] Citado en David. A. Bell, *Napoleon, op. cit.*, p. 63.
- [286] François-René de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba, op. cit.*, vol. 1, pp. 931.
- [287] *Ibid.*, vol. 1, p. 952.
- [288] *Ibid.*, vol. 1, pp. 953-954.
- [289] David. A. Bell, *Napoleon, op. cit.*, p. 17.
- [290] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales, considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal, accompagnées de 27 planches gravées*, París, J.B. Billière, 1838, vol. I, p. 220.
- [291] *Idem.*
- [292] Laure Murat, *L'homme qui se prenait pour Napoléon*, París, Gallimard, 2011, pp. 227-235.
- [293] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, vol. I, p. 221.
- [294] Alphonse de Lamartine, *Histoire des Girondins, op. cit.*, t. 1, p. 515.
- [295] *Ibid.*, t. 1, p. 516.
- [296] *Idem.*
- [297] Jules Michelet, *Les femmes de la Révolution*, París, Adolphe Delahays, 1854, p. 118.
- [298] Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses...*, *op. cit.*
- [299] Léopold Lacour, *Trois femmes de la Révolution*, París, Plon-Nourrit, 1900.
- [300] Entre la extensa literatura disponible, véase Paule-Marie Duhet, *Les femmes et la Révolution, 1789-1794*, París, Gallimard, 1971 [Hay trad. cast.: *Las mujeres y la revolución (1789-1794)*, Barcelona, Península, 1974]; Annette Rosa, *Citoyennes. Les femmes et la Révolution française*, París, Messidor, 1988 y, especialmente el trabajo reciente de Jean-Clément Martin, *La révolte brisée. Femmes dans la Révolution et l'Empire*, París, Armand Colin, 2008.
- [301] Albert Soboul, *La Revolución francesa, op. cit.*, p. 135.
- [302] Alphonse de Lamartine, *Histoire des Girondins, op. cit.*, p. 778.

- [303] Giuseppe Tomasi de Lampedusa, «Prólogo», en Stendhal [1839], *La cartuja de Parma*, Barcelona, RBA, 2012, pp. 9-27. Este prólogo es un fragmento de *idem*, *Stendhal*, Barcelona, Península, 1996.
- [304] François-René de Chateaubriand [1849-1850], *Memorias de ultratumba*, trad. de José Ramón Monreal, 4 vols., Barcelona, Acanalado, 2006, vol. I, p. 181.
- [305] Benjamin Franklin, «Last Will and Testament», 22 de junio de 1750, citado por William Casey King, *Ambition, A History. From Vice to Virtue*, New Haven, Yale University Press, 2013, p. 2.
- [306] Étienne Tourtelle, *Éléments d'hygiène, ou de l'influence des choses physiques et morales sur l'homme, et des moyens de conserver la santé*, 2 vols., París, Rémond, 1823, vol. 2, p. 523. [Hay trad. cast.: *Epítome de los elementos de higiene, o, De la influencia de las cosas físicas i morales sobre el hombre, i de los medios de conservar la salud*, Bogotá, Cubides, 1828.]

- [307] Honoré de Balzac, *Las ilusiones perdidas*, trad. de José Ramón Monreal, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 59. He modificado en parte la traducción, de acuerdo con el original.
- [308] Marie-Geneviève-Charlotte Thiroux d'Arconville, *Les œuvres morales de Mr. Diderot, contenant son traité De l'amitié et celui Des passions*, Frankfurt, La Compagnie, 1770, t. II, p. 94.
- [309] *Ibid.*, p. 11.
- [310] Honoré de Balzac, *Eugénie Grandet*, trad. de Joan Riambau, Barcelona, Literatura Random House, 2013, p. 184.
- [311] Sobre el capitalismo y las pasiones, véase Albert O. Hirschman [1973], *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 2013.
- [312] Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1987, vol. I, pp. 38 y ss. Sobre esta relación entre Franklin y Pope, véase Nicole Eustace, *Passion is the Gale. Emotion, Power and the Coming of the American Revolution*, Williamsburg, University of North Carolina Press, 2008, pp. 21-27.
- [313] Véase especialmente Bernard de Mandeville [1723], *La fábula de las abejas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, S.L., 1997.
- [314] Elphège Amouroux, *Essai sur les affections morales considérées comme cause de maladies*, Montpellier, Jean Martel, 1827, p. 8.
- [315] *Ibid.*, p. 11.
- [316] Sobre emulación en el contexto de las artes, véase Thomas Crow, *Emulation. David, Drouais, and Girodet in the Art of Revolutionary France*, New Haven, Yale University Press, 1995.
- [317] Jean-Louis Alibert, *Physiologie des passions...*, *op. cit.*, p. 290.
- [318] Mandame de Staël [1796], *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations, suivi de* [1813], *Réflexions sur le suicide*, París, Rivages Poche, 2000, p. 86.
- [319] *Ibid.*, p. 106.
- [320] Véase, por ejemplo, Jean-Côme Piétri, *Sur l'influence du moral dans le développement et le traitement des maladies*, Thèse, París, Didot Jeune, 1836.
- [321] Jay M. Smith, *The Culture of Merit. Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchy in France, 1600-1789*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, p. 44, citado por Kathleen Kete, *Making Way for Genius. The Aspiring Self in France from the Old Regime to the New*, New Haven, Yale University Press, 2012, p. 3.
- [322] Augustin Barruel [1800], *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, s.l., Elibron Classics, 2005, vol. 1, p. 332. [Hay trad. cast.: *Compendio de las memorias para servir a la historia del jacobinismo*, Valladolid, Maxtor, 2013.]
- [323] Honoré de Balzac, *Papá Goriot*, trad. de Cristina Piña y Mariano Fiszman, Buenos Aires, Losada, 2010, p. 216.
- [324] François-René de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*, *op. cit.*, vol. 2, p. 1337.
- [325] Honoré de Balzac, *Papá Goriot*, *op. cit.*, p. 229.
- [326] François Emmanuel de Toulangeon, *Histoire de la France depuis la Révolution de 1789*, París, Treuttel & Würtz, 1801-1810.
- [327] Marie-Jean Hérault de Séchelles [1788], *Théorie de l'ambition*, París, Bouquet, 1802, p. 1. [Hay trad. cast.: *Teoría de la ambición*, Madrid, Siruela, 2005.]

- [328] Jean-Louis Alibert, *Physiologie des passions...*, *op. cit.*, p. 339.
- [329] Honoré de Balzac, *Las ilusiones perdidas*, *op. cit.*, p. 266. He modificado parcialmente la traducción.
- [330] *Idem*, *Papá Goriot*, *op. cit.*, p. 235; *idem*, *La comedia humana*, trad. de Aurelio Garzón y M.^a Teresa Gallego, Madrid, Hermida Editores, 2016, vol. 1, p. 151.
- [331] *Idem*, *Papá Goriot*, *op. cit.*, p. 278.
- [332] Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions, ou les passions considérées dans leurs rapports avec les maladies, les lois, et la religion*, Liège, Lardinois, 1851, p. 578. [Hay trad. cast.: *La medicina de las pasiones o las pasiones consideradas con respecto a las enfermedades, a las leyes y a la religión*, Barcelona, Juan Oliveres, 1868.]
- [333] Jean-Anthelme Brillat-Savarin [1825], *Fisiología del paladar. Meditaciones de gastronomía trascendental*, ed. de J. Oñaz de Ursua, Barcelona, RB, 1995, p. 123.
- [334] Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions...*, *op. cit.*, pp. 578-579.
- [335] Son palabras de Alibert, citadas por Elphège Amouroux, *Essai sur les affections morales...*, *op. cit.*, p. 17.
- [336] Jean-Louis Alibert, *Physiologie des passions...*, *op. cit.*, p. 331.
- [337] Véase Lennard J. Davis, *Obsession*, Chicago, University of Chicago Press, 2008, pp. 69-70.
- [338] Puesto que «el ambicioso solo piensa en su elevación personal, y cree trabajar para su posteridad» (Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions...*, *op. cit.*, p. 195), Napoleón restableció la pena de la confiscación general, que había sido abolida por la Asamblea Nacional, y que los Borbones mantuvieron durante la época de la Restauración.
- [339] *Idem*, p. 578.
- [340] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales, considérées sous le rapports médical, hygiénique et médico-légal, accompagnées de 27 planches gravées*, París, J.B. Billière, 1838, vol. I, p. 4.
- [341] Archivo de Charenton, Val de Mar, *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, 1819.
- [342] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 6 y ss.
- [343] *Ibid.*, p. 10.
- [344] *Ibid.*, p. 10: «Je sens qu'il faut renoncer à mes illusions».
- [345] *Ibid.*, pp. 42-43.
- [346] *Ibid.*, p. 13.
- [347] *Ibid.*, p. 43: «Les idées de liberté et de réforme ont égaré bien des têtes en France, et il est remarquable que les folies qui ont éclaté depuis trente ans ont eu pour caractères celui des différents orages qui ont troublé notre patrie».
- [348] Étienne-Jean Georget, *De la folie, ou aliénation mentale*, París, De l'imprimerie de Rignoux, 1823, p. 8.
- [349] *Ibid.*, p. 11.
- [350] *Ibid.*, pp. 5-6.
- [351] Esprit Sylvestre Blanche, *De l'état actuel du traitement de la folie (à propos du dernier ouvrage de M. Leuret)*, París, Gardembas, 1840, p. 21.
- [352] Archivo de Charenton, Val de Mar, «Historia clínica n.º 18», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, X4 690, 1798-1821.

- [353] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 23».
- [354] Alfred de Musset, *La confession d'un enfant du siècle*, París, Flammarion, 2010, p. 70. [Hay trad. cast.: *La confesión de un hijo del siglo*, Valencia, Pre-Textos, 2002.]
- [355] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, vol. I, p. 402.
- [356] *Ibid.*, vol. II, p. 54.
- [357] Archivo de Charenton, Val de Mar, *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, 1798-1821, 11 de febrero de 1819.
- [358] *Ibid.*, 4 de mayo de 1819.
- [359] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 34».
- [360] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 99».
- [361] Lennard J. Davis, *Obsession*, *op. cit.* Véase también Marcel Gauchet y Gladys Swain, *Madness and Democracy. The Modern Psychiatric Universe*, Princeton, Princeton University Press, 1999. Para una lectura crítica, véase Rafael Huertas, «Locura y subjetividad en el nacimiento del alienismo. Releyendo a Gladys Swain», en *Frenia*, 2010, pp. 11-28.
- [362] Charles Nodier, *L'amateur de livres*, Jean-Luc Steinmetz, ed., París, Le Castor Astral, 1993, pp. 47-62. [Hay trad. cast.: *El amante de los libros*, Madrid, Trama, 2015.]
- [363] Lennard J. Davis, *Obsession*, *op. cit.*, p. 68. Davis toma sus datos de Jan Goldstein, *Console and Classify. The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987, p. 154: «For the other famous asylums, Salpêtrière and Bicêtre, monomania diagnoses were the most common and second most commonly made».
- [364] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, vol. II, p. 320.
- [365] Étienne-Jean Georget, *Des maladies mentales, considérées dans leur rapports avec la législation civile et criminelle*, París, Imprimerie de Cosson, 1827, pp. 10-12.
- [366] Citado por Élias Regnault, *Du degré de compétence des médecins dans les questions judiciaires relatives aux aliénations mentales, et des théories physiologiques sur la monomanie*, París, B. Warée fils aîné, 1828, p. 76.
- [367] Étienne-Jean Georget, *De la folie...*, *op. cit.*, p. 11.
- [368] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, vol. I, p. 41.
- [369] Étienne-Jean Georget, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, pp. 10-11.
- [370] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, vol. I, p. 48.
- [371] *Ibid.*, vol. II, pp. 400-401.
- [372] Philippe Pinel [1800], *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, París, Richard, 1809, p. 16. [Hay trad. cast.: *Tratado médico filosófico de la enajenación mental o la manía*, Madrid, Ediciones Nieva, 1988.]
- [373] Jan Goldstein, *The Post-revolutionary Self*, Cambridge, Harvard University Press, 2005, pp. 50-51.
- [374] Véase *Idem*, *Console and Classify*, *op. cit.*, p. 154. Sobre la historicidad de algunas enfermedades mentales, véase Ian Hacking, *Mad Travellers. Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1998; véase también *idem*, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- [375] Jean Pierre Falret, «De la non-existence de la monomanie», en *Archives générales de la médecine*, París, Béchet jeune, 5 serie, vol. 4, 1854, pp. 147-164.

- [376] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, 1838, vol. II, p. 96: «L'homme n'a plus la faculté de diriger ses actions, parce qu'il a perdu l'unité du moi».
- [377] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*, p. XXXV.
- [378] Archivo de Charenton, Val de Mar, «Historia clínica n.º 38», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, 1798-1821.
- [379] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 50».
- [380] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 51».
- [381] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 57».
- [382] Al comienzo de su tratado de 1800, Pinel ya explicaba de qué manera lo que distinguía la cólera de la manía, la pasión de la enfermedad, no era más que su duración. Véase Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*, p. XXXV.
- [383] Assistance Publique-Hôpitaux de Paris, L4 *Correspondance*, entrada 1129, del 16 de enero de 1840.
- [384] François-René de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*, *op. cit.*, vol. I, pp. 123 y ss.
- [385] *Ibid.*, p. 125.
- [386] Étienne Tourtelle, *Éléments d'hygiène...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 523.
- [387] Archivo de Charenton, Val de Mar, «Historia clínica n.º 191», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, 1798-1821.
- [388] Denis François Noël Guerbois, *Essai sur la nostalgie, appelée vulgairement maladie du pays*, París, Valade, 1803, p. 17.
- [389] *Ibid.*, p. 7.
- [390] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 399.
- [391] Charles-Pierre Collard de Martigny, *Questions de jurisprudence médico-légale sur la viabilité en matière civile et en matière criminelle; la monomanie homicide et la liberté morale; la responsabilité légale des médecins*, París, Chez Madame Auger-Méquignon, 1828, p. 74.
- [392] *Ibid.*, p. 100.
- [393] Élias Regnault, *Du degré de compétence des médecins dans les questions judiciaires relatives aux aliénations mentales...*, *op. cit.*
- [394] *Ibid.*, p. 23.
- [395] [William Gilbert], *Shirley Hall Asylum, or, The Memoirs of a Monomaniac*, Londres, William Freeman, 1863, pp. 2-3: «To keep me from an ambition, which might, at last, have placed me in an antagonistic position to the Deity himself».
- [396] Assistance Publique-Hôpitaux de Paris, Bicêtre, 6R/1, fol. 167 y fol. 186.
- [397] Assistance Publique-Hôpitaux de Paris, Bicêtre, 6R/1, fol. 299; y Assistance Publique-Hôpitaux de Paris, Bicêtre, 6R/2, fol. 64.
- [398] Philippe Pinel, *Recherches et observations sur le traitement moral des aliénés*, en *Mémoires de la Société d'émulation*, París, Richard, año VII, pp.215
- [399] *Ibid.*, p. 221.
- [400] *Ibid.*, p. 223.
- [401] Archivo de Charenton, Val de Mar, *Registres d'observations médicales hommes et*

femmes, X4 691. 1812-1844. Cas particuliers.

[402] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*, p. 223: «L'art de subjuguier et de dompter, pour ainsi dire, l'aliéné, en le mettant dans l'étroite dépendance d'un homme qui, par ses qualités physiques et morales, soit propre à exercer sur lui un empire irrésistible, et à changer la chaîne vicieuse de ses idées».

[403] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 4.

5

LA PASIÓN CONTRARIADA

[404] Giacomo Leopardi [1817-1832], *Las pasiones*, ed. de Fabiana Cacciapuoti, trad. de Antonio Colinas, Madrid, Siruela, 2013, pp. 53-54. He modificado en parte la traducción.

[405] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales, considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal, accompagnées de 27 planches gravées*, París, J.B. Billière, 1838, vol. 2, p. 29.

[406] Aristóteles, *Acerca del alma*, 403a, trad. de Tomas Calvo, Madrid, Gredos, 1983, p. 134.

[407] Archivo de Charenton, Val de Mar, «Historia clínica n.º 60», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, X4 690. 1798-1821.

[408] Philippe Pinel, [1800], *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, París, Richard, 1809, p. 36. [Hay trad. cast.: *Tratado médico filosófico de la enajenación mental o la manía*, Madrid, Ediciones Nieva, 1988.]

[409] Cicerón, *Tusculanas*, Madrid, Gredos, 2010, pp. 272 y ss.

[410] Séneca, *De la ira*, trad. de Juan Mariné, Madrid, Gredos, 2001, p. 128.

[411] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*, pp. xxv y 18. Los números romanos se destinan a numerar la introducción, y los arábigos, al cuerpo del texto.

[412] *Ibid.*, p. 36.

[413] Séneca, *De la ira*, *op. cit.*, p. 128.

[414] Alphonse Lallemand, *Dissertation médico-philosophique sur la colère*, París, Didot Jeune, 1821, p. 5.

[415] Sobre la configuración colérica de la cultura occidental, véase Peter Sloterdijk, *Colère et temps*, París, Pluriel, 2010. [Hay trad. cast.: *Ira y tiempo*, Madrid, Siruela, 2014.]

[416] Charles-Jean-Marie Boscher, *Essai sur la colère*, París, Didot Jeune, 1833, p. 7.

[417] *Ibid.*, p. 8.

[418] Alexander Crichton, *An Inquiry into the Nature and Origin of Mental Derangement*, Londres, 1798, pte. III, vol. 2, p. 280.

[419] Prosper Leblanc, *Considérations sur quelques passions primordiales* [tesis leída en la Facultad de Medicina de París], París, Didot Jeune, 1826, p. 19.

[420] Aristóteles, *Retórica*, ed. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2010, II, 9, p. 141.

[421] *Ibid.*, pp. 141-142. La traducción de los términos utilizados por Aristóteles en relación con la cólera no es ni clara ni constante. He seguido la propuesta por Bernabé, no sin dudas. Para una discusión detenida, véase el estudio de David Konstan citado en la nota

siguiente.

[422] David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University Press, 2007, pp. 41 y ss.

[423] David Hume, *A Dissertation on the Passions*, ed. de Tom L. Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 4.

[424] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*, pp. XXI y ss.

[425] Archivo de Charenton, Val de Mar, «Historia clínica n.º 36», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, X4 690. 1798-1821.

[426] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 35».

[427] Alexander Crichton, *An Inquiry into the Nature...*, *op. cit.*, pte. III, vol. 2, p. 279

[428] Charles-Jean-Marie Boscher, *Essai sur la colère...*, *op. cit.*, pp. 6-7.

[429] Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions, ou les passions considérées dans leurs rapports avec les maladies, les lois et la religion*, Liège, Lardinois, 1851, p. 401.

[430] Elphège Amouroux, *Essai sur les affections morales considérées comme cause de maladies*, Montpellier, Jean Martel, 1827, p. 12.

[431] Honoré de Balzac, *Las ilusiones perdidas*, trad. de José Ramón Monreal, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 112.

[432] Peter Sloterdijk, *Colère et temps*, *op. cit.*, pp. 86 y ss.

[433] Citado por Claude Guillon, *Notre patience est à bout. 1792-1793, les écrits des enragé(e)s*, París, IMHO, 2016, p. 8.

[434] John Hardman, *French Revolution Documents*, vol. 2: 1792-1795, Nueva York, Barnes & Nobles, 1973, p. 136.

[435] Véase Peter McPhee, *Robespierre*, Barcelona, Península, 2012, p. 83.

[436] François-René de Chateaubriand [1849-1850], *Memorias de ultratumba*, trad. de José Ramón Monreal, 4 vols., Madrid, Acantilado, 2006, vol. I, p. 220.

[437] *Ibid.*, vol. I, p. 376.

[438] *Ibid.*, vol. I, p. 375.

[439] Citado por Pierre Caron, *Les massacres de Septembre*, París, Maison du Livre français, 1935. Sobre estos asuntos, véase Sophie Wahnich, *In Defense of Terror. Liberty or Death in the French Revolution*, Nueva York, Verso, 2015, p. 43.

[440] Jules-Édouard Alboize y Auguste Maquet, *Les prisons de l'Europe*, París, 1844, pp. 215-216.

[441] *Ibid.*, p. 216.

[442] *Ibid.*, p. 217.

[443] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*, p. 23.

[444] «Resentment», *Oxford English Dictionary*, 1995.

[445] Marc Ferro, *Resentment in History*, Malden, Polity Press, 2010.

[446] Véase Ute Frevert, *Emotions in History. Lost and Found*, Budapest, Central European University Press, 2011.

[447] Sobre este último punto, véase Lennard J. Davis, *Obsession*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.

[448] Todas las referencias de Adam Smith provienen de *The Theory of Moral Sentiments*, Raphael y A. L. MacFie, eds., Indianapolis, Liberty Fund, 1982. [Hay trad. cast.: *La teoría*

de los sentimientos morales, Madrid, Alianza, 2013.] Sobre Smith, véase Fonna Forman-Barzilai, «Sympathy in Space(s). Adam Smith on Proximity», *Political Theory*, vol. 33, 2005, pp. 189-217; véase también Jacques Rancière, *The Emancipated Spectator*, Londres, Verso, 2011. [Hay trad. cast.: *El espectador emancipado*, Castellón, Ellago, 2010.]

[449] David Hume [1739-1740], *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. 385-386. [Hay trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988.] Edmund Burke [1757], *A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful*, Londres, Penguin, 1998, p. 91. [Hay trad. cast.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Madrid, Alianza, 2014.]

[450] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, p. 9. Véase también Norman S. Fiering, «Irresistible Compassion. An Aspect of Eighteenth Century Sympathy and Humanitarianism», *Journal of the History of Ideas*, vol. 37, 1976, pp. 200-202. La expresión *spectatorial sympathy* es utilizada por Karen Halttunen: «Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture», *The American Historical Review*, vol. 100, 1995, pp. 303-334.

[451] Lorenz E. Eitner, *Géricault. His Life and Work*, Nueva York, Orbis, 1983, p. 137. Véase también Javier Moscoso: «Resentimiento y Naufragio», en *El Estado Mental*, junio 2014, pp. 8-11.

[452] Jean-Baptiste Henri Savigny, *Observations sur les effets de la faim et de la soif éprouvés après le naufrage de la frégate du Roi*, La Méduse, en 1816, París, Didot Jeune, p. 13.

[453] *Ibid.*, pp. 134-135.

[454] Eugène Delacroix, *Sa vie et ses oeuvres*, París, Jules Claye, p. 61. Véase también René Piot, ed., *Jurnal d'Eugène Delacroix*, París, Plon, 1926, p. 32.

[455] Charles Bell, *Essays on the Anatomy of Expression in Painting*, Londres, Longman, 1806.

[456] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, «Monomanie», en *Dictionnaire des sciences médicales*, 34, 1819, p. 115. Sobre el asunto de la coloración de la piel, véase Jean-Jacques Courtine y Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions, XVI^{ème}-début XIX^{ème} siècle*, París, Éditions Rivages, 1988.

[457] Hossen Cadinouche, *La médecine dans l'œuvre de Géricault*, París, Marcel Vignés, 1929, p. 23.

[458] Richard Hunter e Ida Macalpine, *Three Hundred Years of Psychiatry*, Londres, Oxford University Press, 1963, p. 737.

[459] Étienne-Jean Georget, *De la folie, ou aliénation mentale*, París, De l'imprimerie de Rignoux, 1823, p. 138.

[460] Lorenz E. Eitner, *Géricault. His Life and Work*, *op. cit.*, p. 186.

[461] *Ibid.*, p. 188.

[462] Jean-Baptiste Henri Savigny, *Observations...*, *op. cit.*, p.127.

[463] *Ibid.*, p. 139.

[464] Véase sobre todo Jacques-Olivier Boudon, *Les naufragés de la Méduse*, París, Belin, 2016; así como Jonathan Miles, *The Wreck of the Medusa*, Nueva York, Grove Press, 2007.

[465] Jean-Baptiste Henri Savigny, *Observations...*, *op. cit.*, pp. 140-141.

[466] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press,

1982. [Hay trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1994.]
- [467] Honoré de Balzac, *La piel de zapa*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Losada, 2014, p. 12.
- [468] Antoine Le Camus, *Médecine de l'esprit, où l'on traite des dispositions, des causes physiques qui, en conséquence de l'union de l'âme avec le corps, influent sur les opérations de l'esprit, des moyens de maintenir ces opérations dans un bon état, ou de les corriger lorsqu'elles sont viciées*, París, Ganeau, 1753, vol. II, p. 141.
- [469] Sabatier de Castres, *Dictionnaire des passions*, París, Laporte, 1777, pp. 478-479.
- [470] Jean-Louis Alibert, *Physiologie des passions, ou nouvelle doctrine des sentiments moraux*, París, Béchet, 1825, vol. I, p. 183. [Hay trad. cast.: *Fisiología de las pasiones, o, Nueva doctrina de los afectos morales*, Madrid, Imprenta de M. de Burgos, 1831.] Sobre el *ennui*, véase el clásico de Reinhard Clifford Kuhn, *The Demon in the Noontide. Ennui in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1976, así como Pascale Goetschel, Christophe Granger, Nathalie Richard y Sylvain Venayre, eds., *L'Ennui. Histoire d'un état d'âme (XIX^e-XX^e siècle)*, París, Publications de la Sorbonne, 2013.
- [471] Sobre el carácter peculiar del *ennui* romántico, véase Elisabeth S. Goodstein, *Experience without Qualities. Boredom and Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2005.
- [472] Sobre este asunto, al que regresaremos en el cap. 7, véase también Martha C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, cap. 2. [Hay trad. cast.: *Las emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Bogotá, Paidós, 2015.]
- [473] Charles Nodier, *Œuvres complètes*, París, D'Éugène Renduel, 1832, t. 2, pp. 128-129.
- [474] Giacomo Leopardi, *Las pasiones, op. cit.*, pp. 56-57.
- [475] Louis-Sébastien Mercier, *Le tableau de Paris*, París, La Découverte, 1998, pp. 217-218.
- [476] Archivo de Charenton, Val de Mar, «Historia clínica n.º 58», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, 1798-1821.
- [477] Honoré de Balzac, *Las ilusiones perdidas, op. cit.*, p. 611.
- [478] *Ibid.*, pp. 31-35.
- [479] Alfred de Musset, *La confession d'un enfant du siècle*, París, Flammarion, 2010, p. 69. [Hay trad. cast.: *La confesión de un hijo del siglo*, Valencia, Pre-Textos, 2002.]
- [480] *Ibid.*, p. 70.
- [481] Citado por Hilda Nelson, en Charles Nodier, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 39.
- [482] François-René de Chateaubriand, *Atala-René*, ed. de Fernand Letessier, París, Garnier, p. 170. [Hay trad. cast.: *René, Atala*, Madrid, Cátedra, 1989.]
- [483] *Idem* [1802], *El genio del cristianismo*, ed. de Manuel Flammant, Madrid, El Buey Mudo, 2010, p. 247. El original dice: «On est détrompé sans avoir joui; il reste encore des désirs, et l'on n'a plus d'illusions. L'imagination est riche, abondante et merveilleuse; l'existence pauvre, sèche et désenchantée. On habite avec un cœur plein un monde vide, et sans avoir usé de rien on est désabusé de tout». He modificado en parte la traducción de la edición citada.
- [484] Alfred de Musset, *La confession d'un enfant du siècle, op. cit.*, p. 73.
- [485] François-René de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba, op. cit.*, vol. I, p. 673.

- [486] Jean-Jacques Rousseau, *Ensoñaciones de un paseante solitario*, ed. de Francisco Javier Hernández, Madrid, Cátedra, 1986, octavo paseo, p. 130.
- [487] Jean-Louis Alibert, *Physiologie des passions...*, *op. cit.*, vol. I, p. 184.
- [488] François -René de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*, *op. cit.*, vol. II, pp. 937-938.
- [489] Madame de Staël [1796], *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, suivi de [1813], *Réflexions sur le suicide*, París, Rivages Poche, 2000, p. 266.
- [490] Sobre el suicidio, véase Ramón Andrés, *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente*, Barcelona, Acontilado, 2015.
- [491] Hospital de Bicêtre, *Registres de la Correspondance expédiée journallement*. L9 1827-1829.
- [492] Jean Dumas, *Traité du suicide ou du meurtre volontaire de soi-même*, Amsterdam, D.J. Changuion, 1773.
- [493] A. Des Étangs, *Études sur la mort volontaire. Du suicide politique en France depuis 1789 jusqu'à nos jours*, París, Victor Masson, 1860, p. 54.
- [494] *Ibid.*, p. 4.
- [495] Elphège Amouroux, *Essai sur les affections morales...*, *op. cit.*, pp. 20-21.
- [496] Joseph Lavallée, *Voyage dans les Départamens de la France*, París, Brion, 1792, vol. III, p. 3.
- [497] *Idem*, vol. III, p. 5.
- [498] Nicolas Gilbert, *Oeuvres complètes, publiées pour la première fois avec les corrections de l'auteur et les variantes...*, París, Dalibon, 1823, t 1, p. 4. *Idem*, t. 3, pp. III-IV: «Père aveugle et barbare! Impitoyable mère! / Pauvres, vous fallait-il mettre au jour un enfant / Qui n'héritât de vous q'une affreuse indigence? / Encore si vous m'eussiez laissé votre ignorance! / J'aurais vécu paisible en cultivant mon champ... / Mais vous avez nourri les feux de mon génie».
- [499] *Idem*, t. 3, p. IV.
- [500] Honoré de Balzac, *Las ilusiones perdidas*, *op. cit.*, p. 30.
- [501] *Ibid.*, pp. 37-38.
- [502] Sobre este asunto, véase Robert Darnton, «The Brissot dossier», *French Historical Studies*, vol. 17, n.º 1, 1992, pp. 191-205.
- [503] «Ese frío d'Alembert, canciller del Parnaso / que se creía un gran hombre y no hizo más que un prefacio.» El «prefacio» al que hace referencia este epigrama no es otro que el escrito a la *Encyclopédie*, un texto que, en efecto, encumbró a d'Alembert a la categoría de filósofo.
- [504] Nicolas Gilbert, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t 3, p XI.

- [505] Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions, ou les passions considérées dans leurs rapports avec les maladies, les lois et la religion*, París, Béchét et Labé, 1841, pp. 540 y ss. [Hay trad. cast.: *La medicina de las pasiones o las pasiones consideradas con*

- respecto a las enfermedades, a las leyes y a la religión, Barcelona, Juan Oliveres, 1868.]
- [506] Véase Lennard J. Davis, *Obsession*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, pp. 69-70.
- [507] Honoré de Balzac [1842], «La mujer de treinta años», en *La comedia humana*, trad. de Aurelio Garzón y M.^a Teresa Gallego, Madrid, Hermida Editores, 2016, vol. II, p. 502.
- [508] Aunque la historia proviene de Esquirol, está referida por François Leuret en su *Des indications à suivre dans le traitement moral de la folie*, París, Le Normant, 1846, pp. 104 y ss. [Hay trad. cast.: *El tratamiento moral de la locura*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2010.]
- [509] Honoré de Balzac, «La mujer de treinta años», *op. cit.*, pp. 522-523.
- [510] Giacomo Leopardi [1817-1832], *Las pasiones*, ed. de Fabiana Cacciapuoti, trad. de Antonio Colinas, Madrid, Siruela, 2013, p. 32.
- [511] Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou De l'éducation*, París, Hachette, 2013. [Hay trad. cast.: *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 2005.]
- [512] Para el historiador David Cast, la envidia es la metáfora central del pensamiento social del Renacimiento. Véase *The Calumny of Apelles. A Study in the Humanistic Tradition*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- [513] Nadie recoge mejor esta política de la opulencia durante la baja Edad Media que Johannes Huizinga [1919], *El otoño de la Edad Media. Estudio sobre las formas de vida y del espíritu en Francia y en los Países Bajos en los siglos XIV y XV*, vers. cast. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1989.
- [514] Simon Schama, *The Embarrassment of the Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Vintage Books, 1987, especialmente el cap. V.
- [515] Sobre este asunto, en el Siglo de Oro español, véase Javier Portús, «Envidia y conciencia creativa en el Siglo de Oro», en *Anales de Historia del Arte*, 2008, vol. extraordinario, pp. 135-149.
- [516] John Greville Agard Pocock [1975], *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Oxford y Princeton, Princeton University Press, 2016.
- [517] Sobre Huizinga, véase el excelente libro de Willem Otterspeer, *Reading Huizinga*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.
- [518] François-René de Chateaubriand [1849-1850], *Memorias de ultratumba*, trad. de José Ramón Monreal, 4 vols., Barcelona, Acantilado, 2006, vol. I, p. 350. Jean-Jacques Rousseau [1762], *Émile, ou De l'éducation*, edición electrónica a cargo de J. Trebley, p. 58.
- [519] Aristóteles, *Retórica*, ed. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2010, II, 9, p. 172; véase también *Ética a Nicómaco*, trad. de Julio Pallí, Madrid, Gredos, 2014, l. II, p. 67. Véase Aaron Ben-Ze'ev, «Aristotle on Emotions Towards the Fortune of Others», en David Konstan y Keith Rutter, eds., *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003, pp. 99-121.
- [520] David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, p. 222.
- [521] Sobre madame du Barry, véase la biografía de Jacques de Saint-Victor, *Madame du Barry*, París, Tempus Perrin, 2013.
- [522] John Rawls [1970], *Teoría de la justicia*, trad. de M.^a Dolores González, México,

Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 479 y ss.

[523] René Girard, *At the Theatre of Envy. William Shakespeare*, Oxford, Oxford University Press, 1991. [Hay trad. cast.: *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Barcelona, Anagrama, 2006.]

[524] *Dictionnaire des passions, de vertus et de vices, ou Recueil des meilleurs morceaux de morale pratique*, París, Laporte, 1777, t. I, p. 337. Normalmente se atribuye la autoría de esta obra a Sabatier de Castres, a partir de una obra del autor italiano Antoine-Fabio Sticotti.

[525] Adam Smith [1790], *Tratado sobre los sentimientos morales*, ed. de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 1997, p. 109.

[526] Ecl 4, 4.

[527] Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, ed. de Santos Santamarta del Río *et al.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016, cap. XIV, pp. 540 y ss.

[528] Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, t. I: *Le Temps des gisants*, París, Seuil, 1985; Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, PUF, 1992; Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France en Italie (XII^e-XV^e siècles)*, Roma, École Française en Rome, 1993; Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours (précédée de) La mort, état des lieux*, París, Gallimard, 2000.

[529] Véase Dante Alighieri, «Purgatorio», *Divina Commedia*, ed. a cargo de Tommaso di Salvo, Florencia, Zanichelli, 1985, cantos X-XIV, pp. 255 y ss. [Hay trad. cast.: *Divina comedia*, Madrid, Cátedra, 2014.]

[530] Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions...*, *op. cit.*, pp. 595 y ss.

[531] Étienne Tourtelle, *Éléments d'hygiène, ou de l'influence des choses physiques et morales sur l'homme, et des moyens de conserver la santé*, 2 vols. París, Rémont, 1823, vol 2, p. 504. [Hay trad. cast.: *Epítome de los elementos de higiene, o, De la influencia de las cosas físicas i morales sobre el hombre, i de los medios de conservar la salud*, Bogotá, Cubides, 1828.]

[532] Honoré de Balzac, «Beatriz», en *La comedia humana*, *op. cit.*, vol. IV, p. 350.

[533] Elphège Amouroux, *Essai sur les affections morales considérées comme cause de maladies*, Montpellier, Jean Martel, 1827, p. 19.

[534] Jean-Baptiste Collins, *Des passions de l'homme, et de leur influence sur l'économie animale*, Estrasburgo, Levrault, 1824, pp. 23-24.

[535] Elphège Amouroux, *Essai sur les affections morales...*, *op. cit.*, p. 19.

[536] A. Ollivier, *Étude physiologique et médicale sur les passions*, Montpellier, Baldy et Roger, 1856, p. 105.

[537] Ministerio de la Guerra, *Règlement sur le service des hôpitaux militaires*, Cassel, Impr. Royale, 1808.

[538] G. La Chèse, *Essai sur l'hygiène militaire*, París, De la Imprimerie de Migneret, 1803, p. 35.

[539] P.H. Couzin, *Essai sur l'hygiène des hôpitaux*, París, Didot Jeune, 1812, p. 42.

[540] Dominique Jean Larrey, *Carta del 28 termidor del año V (15 de agosto de 1797)*, a su esposa, desde Milán, Wellcome Library, Manuscritos. Dominique Jean Larrey, 1766-1842, Baron Larrey; Surgeon-in-chief of the Napoleonic army, *Letters from Baron Larrey*

to his Wife Charlotte Elisabeth (1770-1842), Mainly while on Campaign with the Army.

[541] Alexandre Baylly, *Hygiène militaire ou Traité sur l'art de conserver la santé aux troupes de terre*, París, Gabon, 1832, p. 46.

[542] *Ibid.*, p. 47.

[543] G. La Chèse, *Essai sur l'hygiène militaire*, *op. cit.*, p. 37.

[544] E. Villers, *Le délire de la jalousie*, [tesis doctoral], Bruselas, Henri Lamertin, 1899, p. 2.

[545] Véase Eugène Maillet, *De l'essence des passions. Étude psychologique et morale*, París, Universidad de París, 1877.

[546] Alibert incluye la discusión completa en el primer volumen de la edición de 1837, pp. 612 y ss, ligándola a las relaciones amorosas. En la introducción de la segunda edición se había disculpado por no haberla incluido en la primera edición de su obra.

[547] Paul Moreau de Tours, *La folie chez les enfants*, París, Baillièrre, 1888, p. 231. Véase también Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions...*, *op. cit.*, p. 37.

[548] Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions...*, *op. cit.*, p. 35.

[549] Citado por E. Villers, *Le délire de la jalousie*, *op. cit.*, p. 38.

[550] Véase Joseph-Marius Imbert, *Le délire dans la jalousie affective*, Burdeos, 1897, p. 20.

[551] Joseph-Clément Tissot, *De l'influence des passions de l'âme dans les maladies, et les moyens d'en corriger les mauvais effets*, París, Amand-Koenig, 1798, p. 116.

[552] François Fénelon, *Oeuvres choisies*, París, Ledentu, 1837, p. 423. La referencia al texto de Agustín de Hipona se encuentra en sus *Confesiones*, ed. de Pedro Rodríguez de Satidrián, Madrid, Alianza, 2015, p. 39. En esta ocasión he preferido mantener la paráfrasis de Fénelon.

[553] Charles Darwin, *The Expressions of Emotions in Man and Animals*, Nueva York, Appleton, 1873, p. 78. [Hay trad. cast.: *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Madrid, Alianza, 1998.]

[554] Para una descripción detallada del caso, véase C. C. H. Marc, *Consultation médico-légale pour Henriette Cornier, accusée d'homicide commis volontairement et avec préméditation, précédée de l'acte d'accusation*, París, Roux, 1826, así como del mismo autor. *De la folie: considérée dans ses rapports avec les questions médico-judiciaires*, Londres, J.B. Baillièrre, 1840, especialmente pp. 97 y ss. El caso también es discutido por M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-975)*, París, Seuil, 1999. [Hay trad. cast.: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Madrid, Akal, 2001.]

[555] C. C. H. Marc, *Consultation médico-légale pour Henriette Cornier...*, *op. cit.*, pp. 17 y ss.

[556] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales, considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal accompagnées de 27 planches gravées*, París, J.B. Billière, 1838, vol. 1, p. 262, citado por E. Villers, *Le délire de la jalousie*, *op. cit.*, p. 2.

[557] E. Villers, *Le délire de la jalousie*, *op. cit.*, p. 44.

[558] Ulysse Trélat, *La folie lucide*, París, A. Delahaye, 1861, p. 137. [Hay trad. cast.: *La locura lúcida*, Majadahonda, Ergon, 2014.]

[559] Citado por E. Villers, *Le délire de la jalousie*, *op. cit.*, p. 35

- [560] Assistance Publique-Hôpitaux de Paris, Bicêtre, 6R/1, fol. 237.
- [561] Ulysse Trélat, *La folie lucide*, *op. cit.*, p. 137.
- [562] Joseph-Clément Tissot, *De l'influence des passions...*, *op. cit.*, p. 70.
- [563] Amand Dorez, *La jalousie morbide*, [tesis doctoral], París, Facultad de Medicina, 1889, pp. 48-49.
- [564] E. Villers, *Le délire de la jalousie*, *op. cit.*, p. 47.
- [565] Archivo de Charenton, «Historia clínica n.º 96», *Registres d'observations médicales hommes et femmes*, 1819.
- [566] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 96».
- [567] Teyssier, *Mémoire sur la monomanie homicide et réflexions sur quelques procès criminels*, París, Compère Jeune, 1829, pp. 22 y ss.
- [568] Élias Regnault, *Du degré de compétence des médecins dans les questions judiciaires relatives aux aliénations mentales, et des théories physiologiques sur la monomanie*, París, B. Warée, 1828, p. 23. Véase también *idem*, *Examen critique d'un rapport de MM. Esquirol et Ferrus, sur deux homicides commis par un homme atteint de monomanie avec hallucination*, París, Imprimerie de Marchand du Breil, [sd]. Para una opinión contraria, véase Georget, *Examen médical des procès criminels des nommés Léger, Feldtmann, Lecouffe, Jean-Pierre et Papavoine, dans lesquels l'aliénation mentale a été alléguée comme moyen de défense*, París, Migneret, 1825.
- [569] Art. 324 del código civil: «Néanmoins, dans le cas d'adultère, prévu par l'art. 336, le meurtre commis par l'époux sur son épouse, ainsi que sur le complice, à l'instant où il les surprend en flagrant délit dans la maison conjugale, est excusable». Véase por ejemplo: *Le droit penal français. Progresif et comparé*. Le code de 1810, Bruselas, Bruylant y Christoph, 1865, p. 225.
- [570] Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions...*, *op. cit.*, pp. 597-598.
- [571] Élias Regnault, *Du degré de compétence des médecins...*, *op. cit.*, p. 50.
- [572] Berthier, *Monomanie de jalousie, type de dissimulation*, *Tribune médicale*, 1873.
- [573] E. Villers, *Le délire de la jalousie*, *op. cit.*, p. 10: «Mais bientôt un nouvel élément vient fortifier les soupçons de jaloux: ce sont les illusions, qui amènent le malade à dénaturer les moindres faits et à les transformer, du moins pour lui, en preuves accablantes».
- [574] Étienne-Jean Georget, *De la folie, ou aliénation mentale*, París, De l'imprimerie de Rignoux, 1823, p. 116. Citado por Élias Regnault, *Du degré de compétence des médecins...*, *op. cit.*, p. 76.
- [575] Joseph-Marius Imbert, *Le délire dans la jalousie affective*, *op. cit.*, p. 15.
- [576] Amand Dorez, *La jalousie morbide*, *op. cit.*, pp. 16-18.
- [577] Amand Dorez, *La jalousie morbide*, *op. cit.*, pp. 16-18.
- [578] E. Villers, *Le délire de la jalousie*, *op. cit.*, p. 61.
- [579] David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks...*, *op. cit.*, p. 220. Véase también David Konstan y Keith Rutter, *Envy, Spite and Jealousy...*, *op. cit.*,
- [580] Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, p. 110.
- [581] Reinhart Koselleck, «Transformation of Experience and Methodological Change. A Historical-Anthropological Essay», en *The Practice of Conceptual History*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 45-83.

- [582] Paul Bru, *Histoire de Bicêtre (Hospice, Prison, Asile)*, París, Aux Bureaux du progrès, 1890, pp. 137-138.
- [583] *Ibid.*, p. 138.
- [584] Assistance Publique-Hôpitaux de Paris, Bicêtre, 6R/1, fol. 57.
- [585] Paul Bru, *Histoire de Bicêtre...*, *op. cit.*, p. 142.
- [586] *Ibid.*, p. 144.
- [587] *Ibid.*, p. 146.
- [588] Henry Sanson, *Memoirs of the Sansons. From Private Notes and Documents [1688-1847]*, Londres, Chatto and Windus, 1876, vol. II, pp. 178 y ss.
- [589] Alexander Crichton, *An Inquiry into the Nature and Origin of Mental Derangement*, Londres, 1798, pte. III, vol. 2, p. 300.
- [590] [J.F.], *Des causes et remèdes de l'amour, considéré comme une maladie*, París, 1773, p. 1.
- [591] Jean-Jacques Rousseau [1754], *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*, ed. de Mauro Armíño, Madrid, Alianza, 2012, p. 152.
- [592] Madame de Staël [1796], *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations, suivi de [1813], Réflexions sur le suicide*, París, Rivages Poche, 2000, p. 109.
- [593] Jean Baptiste Louis Duprilot, *Considérations générales sur les passions, et leur influence sur les maladies* [tesis doctoral], París, Didot Jeune, 1816.
- [594] Madame de Staël, *De l'influence des passions...*, *op. cit.*, p. 110.
- [595] Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions, ou les passions considérées dans leurs rapports avec les maladies, les lois et la religion*, Liège, Lardinois, 1851, p. 504. [Hay trad. cast.: *La medicina de las pasiones o las pasiones consideradas con respecto a las enfermedades, a las leyes y a la religión*, Barcelona, Juan Oliveres, 1868.]
- [596] La definición de la envidia proviene de François-René de Chateaubriand [1849-1850], *Memorias de ultratumba*, trad. de José Ramón Monreal, 4 vols., Barcelona, Acantilado, 2006, vol. II, p. 728.
- [597] José Ortega y Gasset, «Introducción», en Stendhal, *Del amor*, trad. de Consuelo Berges, Madrid, Alianza, 2003, pp. 12 y ss.
- [598] Robert Muchembled, *L'orgasme et l'Occident. Une histoire du plaisir du XVI^e à nos jours*, París, Seuil, 2005. [Hay trad. cast.: *El orgasmo y occidente. Una historia del placer desde el siglo XVI a nuestros días*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.]
- [599] Destutt de Tracy, *De l'amour*, ed. de Cl. Jolly, París, Vrin, 2006, p. 55.
- [600] William B. Reddy, *The Making of Romantic Love. Longing and Sexuality in Europe, South Asia and Japan, 900-1200*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2012.
- [601] [J.F.], *Des causes et remèdes de l'amour...*, *op. cit.*, p. 6.
- [602] Destutt de Tracy, *De l'amour...*, *op. cit.*, p. 64: «Pretenden hablar del amor y solo hablan del matrimonio».
- [603] François-René de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*, *op. cit.*, vol. I, pp. 364 y ss.

- [604] En relación con Cottin, véase Michael J. Call, *Infertility and the Novels of Sophie Cottin*, Newark, Delaware Press, 2002.
- [605] Pierre Germain Rey, *Considérations sur l'amour et ses effets sur l'économie humaine* [tesis doctoral], Montpellier, G. Izar, 1805, p. 12.
- [606] Graham Robb, *Strangers. Homosexual Love in the Nineteenth Century*, Nueva York, W.W. Norton, 2003. [Hay trad. cast.: *Extraños. amores homosexuales en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.] Stephanie Coontz, *Marriage in History. How Loved Conquered Marriage*, Londres, Penguin Books, 2005, pp. 152 y ss. [Hay trad. cast.: *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*, Barcelona, Gedisa, 2006.]
- [607] Suzanne Desan, *The Family on Trial in Revolutionary France*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- [608] Emmanuel Joseph Sieyès [1788], «Essai sur les privilèges», en *Œuvres de Sieyès*, París EDHIS, 1989, p. 27. [Hay trad. cast.: ¿Qué es el Tercer Estado? Precedido de «Ensayo sobre los privilegios», Madrid, Alianza, 2012.]
- [609] Sobre este caso, véase «Hibridación: historia natural y sexo contranatural en la Francia ilustrada», en Frida Gorbach, Carlos López Beltrán, eds., *Saberes locales. Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, pp. 263-287.
- [610] Nicolas Restif de la Bretonne, *Lettre d'un singe aux animaux de son espèce*, ed. de Monique Lebailly, París, Manya, 1990. [Hay trad. cast.: *Carta de un simio a los animales de su especie*, Barcelona, SD Edicions, 2016.]
- [611] Cfr. la introducción de Jacques Lacarrière a Restif de la Bretonne [1781], *La Découverte Australe par un Homme-Volant ou le Dédale français*, París, Bibliothèque des Utopies, 1977, pp 20 y ss.
- [612] Stephanie Coontz, *Marriage in History...*, *op. cit.*
- [613] Jean-Baptiste Descuret, *La médecine des passions...*, *op. cit.*, p. 504.
- [614] Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Palo Alto, California, Stanford University Press, 1992. [Hay trad. cast.: *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 2004.]
- [615] Diderot, *Lettre à Anne-Toinette Champion*, citado por Arthur M. Wilson, *Diderot. Sa vie et son oeuvre*, París, Robert Laffont, 1972, p. 35.
- [616] *Idem*, *Lettres à Sophie Volland*, selección y prefacio de Jean Varloot, París, Gallimard, 1984, p. 253. [Hay trad. cast.: *Cartas a Sophie Volland*, Barcelona, Acantilado, 2010.]
- [617] *Idem* y Jean Le Rond d'Alembert, eds., *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, París, Briasson et al., 1751-1765, vol. I. [1751], «Autorité politique»
- [618] Denis Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, *op. cit.*, p. 253.
- [619] *Idem* [1748], *Los dijes indiscretos*, trad. de Juan Furió y Lola Fonseca, Madrid, Hipérior, 1978. Sobre esta novela, véase Javier Moscoso, «Y la carne se hizo verbo: filosofía de lo íntimo en el siglo XVIII», en José Miguel Marinas, *Lo íntimo y lo público*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 105-131.
- [620] Denis Diderot [1769], *El sueño de d'Alembert*, ed. de Javier Moscoso, Madrid,

Compañía Literaria, 1997.

[621] Julie de Lespinasse, *Lettres de mademoiselle de Lespinasse, avec une notice biographique de Jules Janin*, París, s.e., 1847.

[622] Elphège Amouroux, *Essai sur les Affections morales considérées comme cause de maladies*, Montpellier, Jean Martel, 1827, p. 27.

[623] Julie de Lespinasse, *Lettres de mademoiselle de Lespinasse*, *op. cit.*, p. 203.

[624] Stendhal, *De l'amour*, París, Flammarion, 1965, p. 52. [Hay trad. cast.: *Del amor*, trad. de Consuelo Berges, Madrid, Alianza, 2003.]

[625] *Idem*, *Rojo y negro*, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 119.

[626] *Idem*, *De l'amour*, *op. cit.*, p. 48.

[627] Sobre esto asunto, véase Stephanie Coontz, *Marriage en History...*, *op. cit.*

[628] Sobre este último asunto, véase Javier Moscoso, *Materialismo y religión. Ciencias de la vida en la Francia ilustrada*, Barcelona, Serbal, 2000.

[629] Edmund Burke [1790], *Reflections of the Revolution in France*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1987. [Hay trad. cast.: *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, Madrid, Alianza, 2016.]

[630] Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos*, ed. de Juan del Solar, Barcelona, Edhasa, 1990, p. 182.

[631] François-René de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*, *op. cit.*, vol. I, p. 655.

[632] Victor Hugo [1862], *Los miserables*, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 755.

[633] *Idem*.

[634] Honoré de Balzac, *La comedia humana*, trad. de Aurelio Garzón y M.^a Teresa Gallego, Madrid, Hermida Editores, 2016, vol. I, p. 53.

[635] *Ibid.*, vol. II, p. 159.

[636] Victor Hugo, *Los miserables*, *op. cit.*, p. 760.

[637] Alphonse Lallemand, *Dissertation médico-philosophique sur la colère*, París, Didot Jeune, 1821.

[638] Honoré de Balzac, «Beatriz», en *La comedia humana*, *op. cit.*, vol. IV, p. 67.

[639] Victor Hugo, *Los miserables*, *op. cit.*, p. 73.

[640] Stendhal, *Rojo y negro*, p. 114.

[641] Elphège Amouroux, *Essai sur les Affections morales...*, *op. cit.*, p. 12.

[642] Sobre Le Brun, véase Jennifer Montagu, *The Expression of the Passions. The Origin and Influence of Charles Le Brun's Conférence Sur L'expression Générale Et Particulière*, New Heaven, Yale University Press, 1994, pp. 18 y ss.

[643] Jean Gaspar Lavater, *Essai sur la physiognomonie, destiné à faire connoître l'homme et à le faire aimer*, La Haya, 1781-1803.

[644] Petrus Camper, «Discours sur la manière dont les différentes passions se peignent sur le visage», en *Œuvre de P. Camper*, t. III, p. 297. Este autor cita también a Le Brun, a Dandié-Bardon, a Watelet.

[645] Charles Le Brun, *Les expressions des passions de l'âme, représentées en plusieurs testes gravées d'après les dessins de feu de M. Le Brun*, París, Jean Audrien, 1727. Sobre Le Brun, véase Jennifer Montagu, *The Expressions of Passions...*, *op. cit.*

[646] Petrus Camper, «Discours sur la manière dont les différentes passions...», *op. cit.*, p. 311. Véase también Thomas Kirchner, *L'Expression des passions. Ausdruck als Darstellungsproblem in der französischen Kunst und Kunsttheorie des 17. und 18.*

Jahrhunderts, Maguncia, Philipp von Zabern, 1991, que incluye una discusión bastante curiosa sobre un premio donado por el Comte de Caylus a la Academia de Bellas Artes sobre la expresión de las pasiones; así como John Montgomery Wilson [1975], *The Painting of the Passions in Theory. Practice and Criticism in Late 18th Century France*, Nueva York, Londres, University of Iowa, 1981.

[647] [Madame de G***], *Les sympathies ou l'art de juger par les traits du visage, des convenances en amour et en amitié*, París, Saintin, 1813.

[648] *Ibid.*, pp. 7-9.

[649] *Ibid.*, p. 9.

[650] Elphège Amouroux, *Essai sur les Affections...*, *op. cit.*, p. 22.

[651] Clément-Joseph Tissot, *De l'influence des passions de l'âme dans les maladies, et les moyens d'en corriger les mauvais effets*, París, Amand-Koenig, 1798.

[652] Archivo de Charenton, Val de Mar, *Registres d'observations medicales hommes et femmes*, X4 678, 1819.

[653] *Ibid.*, «Historia clínica n.º 64».

8

EL TRATAMIENTO MORAL

[654] Achille Courageot, *Réflexions sur la médecine morale et les qualités physiques et morales du médecin*, París, Didot Jeune, 1832, p. 7.

[655] *Ibid.*, p. 8.

[656] Pierre-Jean-Georges Cabanis [1802], *Rapports du physique et du moral de l'homme*, París, Charpentier, 1855, reimpresso en París, por Adamant Media Corporation, Elibron Classics, 2005, 2 vols. Sobre Cabanis y en general sobre la nueva filosofía del hombre, véase François Joseph Picavet, *Les idéologues*, Nueva York, Arno Press, 1975. Véase también Jean-Baptiste-Grégoire Barbier, *Traité d'hygiène appliquée à la thérapeutique*, 2 t., París, J. Gratiot, 1811.

[657] El texto clásico es el de Dorothy Porter, *History of Public Health and the Modern State*, Amsterdam, Rodopi, 1994.

[658] Sobre estos asuntos, véase Jean-Pierre Goubert, *Une histoire de l'hygiène: Eau et salubrité dans la France contemporaine*, Jouve, Arthème Fayard, 2011. Stéphane Frioux, Patrick Fournier y Sophie Chauveau, *Hygiène et santé en Europe. De la fin du XVIII^e siècle aux lendemains de la Première Guerre mondiale*, París, Sedes, 2011. Patrice Bourdelais, *Une peur bleue. Histoire du choléra en France (1832-1854)*, París, Payot, 1987.

[659] Franck-Thénard Duvivier, coord., *Hygiène, santé et protection sociale, de la fin du XVIII^e à nos jours*, París, Ellipses, 2012.

[660] Klaus Bergdolt, *Wellbeing. A Cultural History of Healthy Living*, Malden, Polity Press, 2008. Para el caso español, véase por ejemplo Esteban Rodríguez Ocaña, *Salud pública en España. Ciencia, profesión y política, siglos XVIII-XX*, Granada, Universidad de Granada, 2005.

[661] Dorothy Porter, *Health, Civilization and the State. A history of Public Health from Ancient to Modern Times*, Londres, Routledge, 1999. Bernard Harris, *The Origins of the*

British Welfare State: Social Welfare in England and Wales, 1800-1945, Basingstoke, Palgrave, 2004. Matthew Ramsey, «Public Health in France», en Dorothy Porter, *The History of Public Health...*, *op. cit.*, pp. 45-118. Paul Weindling, «From Germ Theory to Social Medicine. Public Health, 1880-1930», en Deborah Brunton, ed., *Medicine Transformed. Health, Disease and Society in Europe 1800-1930*, Manchester, Manchester University Press, 2004.

[662] Benjamin Rush, *Medical Inquiries and Observations upon the Diseases of the Mind*, Filadelfia, Kimber and Richardson, 1812, p. 212.

[663] Jean-Baptiste-Grégoire Barbier, *Traité d'hygiène appliquée à la thérapeutique*, *op. cit.*, t. I, p. 21.

[664] Jeffrey Hill, *Sport in History. An Introduction*, Londres, Palgrave, Macmillan, 2011.

[665] Neil Carter, *Medicine, Sport and the Body. A Historical Perspective*, Londres, Bloomsbury, 2012.

[666] Clément-Joseph Tissot, *Gymnastique médicale et chirurgicale, ou Essai sur l'utilité du mouvement ou des différens exercices du corps, et du repos dans la cure des maladies*, Paris, Bastien, 1780. Sobre el deporte en el mundo contemporáneo, véase Allen Guttmann, *From Ritual to Record. The Nature of Modern Sports*, 1979. En general, véase John McClelland y Brian Merrilees, eds., *Sport and Culture in Early Modern Europe*, Toronto, Center for Reformation and Renaissance Studies, 2009. Alessandro Arcangeli, *Recreation in the Renaissance. Attitudes towards Leisure and Passtimes in European Culture, c. 1425-1675*, Londres, Palgrave, 2003. Jack W. Berryman, «Exercise and the Medical Tradition from Hippocrates through Antebellum America. A Review Essay», en Jack W. Berryman and Roberta J. Park, *Sport and Exercise Science*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1992, pp. 11-56.

[667] John Sinclair, *The Code of Health and Longevity: or, a General View of the Rules and Principles Calculated for the Preservation of Health, and the Attainment of Long Life*, Londres, Sherwood, Gilbert & Piper, 1844, y Walter Thom, *Pedestrianism*, Aberdeen, A. Brown, and F. Frost, 1813.

[668] Achille Courageot, *Réflexions sur la médecine morale...*, *op. cit.*, p. 7.

[669] A. Ollivier, «Étude physiologique et médicale sur les passions», [tesis doctoral], Montpellier, Faculté de Médecine de Montpellier, Baldy y Roger, 1856, pp. 105.

[670] Jean-Marie-Placide Munaret, *Du médecin des villes et du médecin de campagne. Mœurs et science*, Paris, Germer Baillière, 1840, p. VIII.

[671] A. Ollivier, «Étude physiologique et médicale sur les passions», *op. cit.*, p. 106.

[672] Benjamin Levraud, «Dissertation médicale sur les effets de la passion du jeu» [tesis doctoral], Paris, Didot Jeune, 1805, p. 19.

[673] Jean-Marie-Placide Munaret, *Du médecin des villes et du médecin de campagne...*, *op. cit.*, p. 31.

[674] Dominique Esquirol, *Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton*, Paris, Paul Renouard, 1835, pp. 45-46. Sobre estos asuntos, merece la pena mirar Marqués de Sade, *Journal inédit* (1807, 1808, 1814). *Deux cahiers retrouvés, publiés sur les manuscrits autographes inédits suivis d'une Notice sur l'hospice de Charenton* par Hippolyte de Colins, Paris, Gallimard, 1970..

[675] Marqués de Sade, *Journal inédit...*, *op. cit.*, p. 146.

[676] Alexandre Auguste Millet, *Coup d'œil historique et médical sur Bicêtre*, Paris, Didot

Jeune, 1842, p. 14

[677] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales, considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal, accompagnées de 27 planches gravées*, París, J.B. Billière, 1838, vol. II, p. 70.

[678] Paul Bru, *Histoire de Bicêtre (Hospice, Prison, Asile)*, París, Aux bureaux du progrès, 1890, pp. 263-264.

[679] Marc Auberthie-Lamaethie, *Dissertation sur la Médecine de l'Esprit*, París, Didot Jeune, 1808, p. 20.

[680] A. Ollivier, «Étude physiologique et médicale sur les passions», *op. cit.*, p. 105.

[681] Louis Vitet, *Le médecin du peuple, ou traité complet des maladies dont le peuple est communément affecté. Ouvrage composé avant la Révolution française*, 10 tt., Lyon, chez les frères Perisse, 1804.

[682] *Ibid.*, t. 1, p. 197.

[683] *Ibid.*, t. 3, pp. 180-181.

[684] La idea de ligar la curación de los alienados a esta vida campestre también estaba presente en el mundo inglés. Véase, por ejemplo, el caso de S. Tuke, *Description of the Retreat. an Institution near York, for Insane Persons of the Society of Friends, Containing an Account of its Origin and Progress, the Modes of Treatment, and a Statement of Cases*, York, W. Alexander, 1813, y fue claramente aceptada por Pinel y por Esquirol.

[685] Jean-Côme Piétri, *Sur l'influence du moral dans le développement et le traitement des maladies*, París, Didot Jeune, 1836, p. 21: «Il met le malade à même de jouir à son aise de toutes ses beautés. Tout ce qui lui plaît arrête ses regards, l'attire, le repose; tout le distrait, l'occupe; tout enfin tend à l'éloigner du sentiment de son mal, pour lui faire goûter le bien-être indéfinissable que l'on ressent à la vue d'une belle prairie».

[686] Jean-Jacques-Philippe Mathieu, «Traitement moral des maladies» [tesis doctoral], París, Universidad de París, 1832, p. 11.

[687] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, «Mémoire sur l'isolement des aliénés, Mémoire lu à l'Institut le 1^{er} Octobre 1832», publicado en *idem, Des maladies mentales...*, *op. cit.*, y citado por Pierre Pinon, *L'Hospice de Charenton*, Liège, Mardaga, 1989, pp. 21-22.

[688] Honoré de Balzac, *Papá Goriot*, trad. de Cristina Piña y Mariano Fizman, Buenos Aires, Losada, p. 279.

[689] Jean-Louis Corbin, «Considérations générales sur l'Influence du Moral dans le développement et le traitement des maladies», [tesis doctoral] París, Didot Jeune, 1833.

[690] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, París, Richard, 1809, p. 86 y ss. [Hay trad. cast.: *Tratado médico filosófico de la enajenación mental o la manía*, Madrid, Ediciones Nieva, 1988.]

[691] Charenton, Archivo, E. Gibert, *Rapport et devis de Gibert pour le projet de Charenton*, 9 de abril de 1834, AN, F13 1292.

[692] Friedrich Schiller [1795], *On the Aesthetic Education of Man*, ed. de Reginald Snell, Nueva York, Dover Publications, 2004, pp. 36 y ss.

[693] Immanuel Kant [1883], *Über Pedagogik*, trad. de Annette Churton, Middleton, DE, 2015, p. 14.

[694] Baruch Spinoza, *Ética*, ed. de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1984, pte. IV, prop. VII, p. 274.

[695] Philippe Pinel, «Recherches et observations sur le traitement moral des aliénés», en

Mémoires de la Société d'émulation, París, Richard, año VII, 1806, p. 1, así como *idem*, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*, pp. 48 y ss.

[696] *Idem*, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*, p. 11.

[697] Maurice-Martin-Antonin Macario, «Du traitement moral de la folie» [tesis doctoral], París, Imprimerie et Fonderie de Rignoux, 1843.

[698] *Ibid.*, p. 6.

[699] *Ibid.*, p. 8.

[700] François Leuret, *Des indications à suivre dans le traitement moral de la folie*, París, Le Normant, 1846, pp. 2-5.

[701] *Ibid.*, p. 68.

[702] Louis Florentin, Calmeil, *Dictionnaire de médecine*, Bruselas, Société Belge de Libraires, 1841, t. XX, entrada «monomanie», p. 166: «C'est surtout par la crainte de la douleur de la douche, des affusions froides, de la camisole de force, des entraves, des ventouses, de moxas, par les ascendant de sa personne, que l'on dompte les monomaniaques les plus obstinés et les moins traitables».

[703] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale...*, *op. cit.*, p. 13.

[704] *Ibid.*, pp. 10-11.

[705] F. G., Thion, «Essai inaugural sur la peur» [tesis doctoral], París, Didot Jeune, 1816, pp. 35 y ss.

[706] *Ibid.*, p. 36.

[707] L. M. J. Follain, «Dissertation sur les effets de la peur» [tesis doctoral], París, Didot Jeune, 1815, pp. 5-6.

[708] *Ibid.*, p. VII.

[709] Georges Lefebvre [1932], *La Grande Peur de 1789*, suivi de *Les Foules révolutionnaires*, París, Armand Colin, 2014. [Hay trad. cast.: *El gran pánico de 1789. La Revolución francesa y los campesinos*, Barcelona, Paidós, 1986.] Sobre este asunto, véase también Timothy Tackett, *El terror en la Revolución francesa*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015, especialmente el cap. 5, «Entre la esperanza y el miedo».

[710] Jean-Joseph Deleau, «Essai sur la crainte» [tesis doctoral], París, Didot Jeune, 1818.

[711] Julien Pénard, *Considérations générales et médicales sur quelques effets de la peur*, París, Didot Jeune, 1818.

[712] *Ibid.*, p. 7.

[713] Marc-Antoine Petit [1796], «Sur l'influence de la Révolution française sur la santé publique» en *Essai sur la médecine du cœur*, París, Garnier, 1806, pp. 116-157.

[714] Jean-Louis Chabert, «Considérations médicales sur la crainte et les effets de cette passion sur l'économie animale» [tesis doctoral], Montpellier, Jean Martel, 1809, p. 43.

[715] Julien Pénard, «Considérations générales et médicales sur quelques effets de la peur», *op. cit.*, p. 44.

[716] Marc Auberthie-Lamaethie, *Dissertation sur la Médecine de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 17.

[717] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, París, Didot Jeune, 1805, pp. 12-13.

[718] La expresión proviene de François Leuret, *Des indications à suivre dans le traitement moral de la folie*, *op. cit.*, p. 72. Véase también Louis, Pariset, Double, «Rapport sur un mémoire de M. Leuret, intitulé *De la révulsion morale dans le traitement de la*

folie», leída en la sesión de la Academia Real de Medicina, 1 de junio de 1841, en *Bulletin de l'Académie royale de médecine*, 1841, t. VI.

[719] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, t. I, p. 133.

[720] Charles Hequet, *Notice biographique sur la vie et les travaux du docteur Leuret*, Nancy, Grimblot et Veuve Raybois, 1852, p. 42.

[721] François Leuret, *Des indications à suivre dans le traitement moral de la folie*, *op. cit.*, pp. 72-73: «Les attaquer en face [a los alienados], ne leur faire aucune concession, les obliger à reculer sans cesse, les forcer à parler sensément et, dût-on, d'abord n'obtenir d'eux que des paroles arrachées de leur bouche et réprouvées par leur esprit».

[722] François Leuret, «Mémoire sur la révulsion moral dans le traitement de la folie», París, J.B. Baillièrre, 1841, p. 19.

[723] *Ibid.*, p. 20.

[724] Charles Hequet, *Notice biographique sur la vie et les travaux du docteur Leuret*, *op. cit.*, p. 42: «La plupart des aliénés soumis à la douche se plaignent et crient beaucoup; et, pour qu'on ne la leur continue pas, ils font les concessions et les promesses qu'on leur demande».

[725] Théophile Guillet, «Considérations sur l'aliénation mentale et son traitement moral» [tesis doctoral], París, 1825. [tesis fotografiada en BIU, octubre de 2015.]

[726] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, p. 156.

[727] Joseph Mason Cox, *Practical Observations on Insanity*, Londres, Baldwin and Underwood, 1813, p. 151: «This is a new remedy in the treatment of maniacs, and it is one of very extensive powers and properties, both as a medical and moral mean». Véase Roy Porter, *Mind-Forg'd Manacles. A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*, Londres, Athlone, 1987, p. 144.

[728] Jean-Jacques-Philippe Mathieu, *Traitement moral des maladies*, *op. cit.*, p. 11: «Les bains et les chutes de surprise étaient autrefois fréquemment employés, surtout pour les aliénés».

[729] Jean-Baptiste-Grégoire Barbier, *Traité d'hygiène appliquée à la thérapeutique*, *op. cit.*, t. 1, p. 21.

[730] Marc Auberthie-Lamaethie, *Dissertation sur la Médecine de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 14. Sobre este asunto, véase Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor*, Madrid, Taurus, 2011, cap. 3.

[731] François-René de Chateaubriand [1849-1850], *Memorias de ultratumba*, trad. de José Ramón Monreal, 4 vols., Barcelona, Acanalado, 2006, vol. I, p. 260.

[732] Johann Jacob Scheuchzer [1672-1733], *Ouresiphonites Helveticus, sive, itinera per Helvetiae alpinas regiones facta annis MDCCII, MDCCIII, MDCCIV, MDCCV, MDCCVI, MDCCVII, MDCCVIII, MDCCIX, MDCCCX, MDCCCXI*, Leiden, Lugduni Batavorum [Leiden], 1723. Véase especialmente el itinerario quinto, «De Territorio Lucernensi», págs. 384 y ss.

[733] La obra de Marc-Théodore Bourrit es inmensa. Véase, por ejemplo, *Description des cols, ou passages des Alpes*, Ginebra, Manget, 1803. Especialmente págs 51 y ss, en la primera tentativa de ascensión al Mont-Blanc.

[734] Stendhal [1839], *La cartuja de Parma*, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 91.

[735] Alexis Drahos, *Orages et tempêtes. Volcans et glaciers. Les peintres et les sciences de la terre au XVIII^{ème} siècles*, París, Éditions Hazan, 2014.

[736] Honoré de Balzac, *Papá Goriot*, *op. cit.*, p. 315.

- [737] Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, ed. de Manuel García Morente, Madrid, Austral, 1984, p. 159.
- [738] *Ibid.*, p. 170.
- [739] Jean-Baptiste-Grégoire Barbier, *Traité d'hygiène appliquée à la thérapeutique*, *op. cit.*, t. 1, pp. 265-266 : «L'air froid et sec peut aussi servir dans ces maladies pour combattre une exaltation factice des forces de la vie; l'action réfrigérante qu'il exerce, lorsque l'on soumet le corps entier à son contact, pourra apaiser d'une manière soudaine cette agitation morbifique, et même causer par suite un accroissement utile de la vigueur organique du corps».
- [740] Jean-Baptiste Collins, «Des passions de l'homme et leur influence sur l'économie animal. Un essai sur le sentiment du beau et du sublime, considéré comme traitement moral des passions» [tesis doctoral], Estrasburgo, Levrault, 1824.
- [741] Ann C. Colley, *Victorians in the Mountains. Sinking the Sublime*, Farnham, Ashgate, 2010.
- [742] Stendhal, *Promenades dans Rome*, París, Diane de Selliers Éditeur, 2011, p. 12
- [743] Sobre el concepto de ruina, véase Michel Makarius, *Ruinen. Die gegenwärtige Vergangenheit*, París, Flammarion, 2004. En el caso francés, véase T. Barton Thurber, «From “Learned Architecture” to the “Poetics of Ruins”», en Stephen D. Borys, ed., *The Splendor of Ruins in French Landscape Painting 1630-1800*, Ohio, Alban Memorial Art Museum, 2005.
- [744] Para la representación de la ruina en el paisaje romántico, véase Angelika Wesenberg, *Romantik und Mittelalter. Architektur und Natur in der Malerei nach Schinkel*, Berlín, Minerva, 2012, especialmente dedicado a la pintura de Karl Friedrich Schinkel.
- [745] François-René de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*, *op. cit.*, vol. II, p. 642.
- [746] Benito Pérez Galdós, «Juan Martín, el Empecinado», en *Episodios nacionales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008, t. 3, pp. 212-213.
- [747] Sylvain Venayre, *Les origines de la France. Quand les historiens racontaient la nation*, París, Seuil, 2013.
- [748] Michel de Montaigne, *Diario del viaje a Italia*, Madrid, Cátedra, 2010.
- [749] En el contexto de la historia de la arquitectura, las ruinas han sido estudiadas sobre todo por Rose Macaulay, *Pleasure of Ruins* (1953); Paul Zucker, *Fascination of Decay* (1968) y Michael Roth, *Irresistible Decay. Ruins Reclaimed* (1997).
- [750] François-René de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*, *op. cit.*, vol. II, p. 639.
- [751] *Ibid.*, vol. II, p. 642.
- [752] Alfred de Musset, *La confesión de un hijo del siglo*, ed. de Antonio Martínez Sarrión, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 11.
- [753] Honoré de Balzac, *Eugénie Grandet*, trad. de Joan Riambau, Barcelona, Literatura Random House, 2013, p. 13.
- [754] *Idem*, «Otro estudio de mujer», en *La comedia humana*, trad. de Aurelio Garzón y M.^a Teresa Gallego, Madrid, Hermida Editores, 2016., vol II, p. 93.
- [755] *Ibid.*, p. 198
- [756] *Idem*, *Las ilusiones perdidas*, trad. de José Ramón Monreal, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, p. 15.
- [757] *Ibid.*, p. 15.
- [758] *Idem*, *Papá Goriot*, *op. cit.*, p. 195.

[759] *Ibid.*, p. 195.

[760] *Ibid.*, p. 196.

EPÍLOGO

[761] Honoré de Balzac, *La piel de zapa*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Losada, 2014, p. 97.

[762] Jean-Louis Alibert, *Physiologie des passions, ou nouvelle doctrine des sentiments moraux*, París, Béchét, 1825, vol. 2. [Hay trad. cast.: *Fisiología de las pasiones, o, Nueva doctrina de los afectos morales*, Madrid, Imprenta de M. de Burgos, 1831.], pág. 325.

[763] François-René de Chateaubriand [1849-1850], *Memorias de ultratumba*, trad. de José Ramón Monreal, 4 vols., Barcelona, Acanalado, 2006, vol. III, p. 649.

[764] François-René de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba, op. cit.*, vol. 1, p. 132.

[765] *Ibid.*, p. 99.

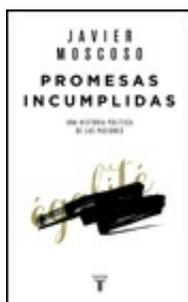
[766] La expresión «experiencia histórica sublime» proviene de Franklin Rudolf Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press, 2005, pp. 356-363.

[767] La expresión proviene del historiador alemán Leopold von Ranke, en su *Geschichten der romanischen und germanischen Völker*, 1824. Reimpreso en Leipzig, Dunkler y Humblot, 1874, p. vii.

[768] Assistance Publique-Hôpitaux de Paris, Bicêtre, 6Q6/8, 1839-1844.

[769] Desgraciadamente, el registro de entrada de los alienados denominados voluntarios (6Q1/1) comienza el 5 de septiembre de 1839; lo mismo sucede con el registro de entrada de los alienados de oficio (6Q2/1), por lo que el registro de entrada de un interno anterior al 5 de septiembre está perdido.

***Promesas incumplidas* es una historia sobre la ambición, ligada a la promesa igualitaria y al desengaño que marcó el Romanticismo. De la mano de Javier Moscoso, uno de los mejores ensayistas españoles contemporáneos.**



Ambición, resentimiento, envidia, celos... El *Promesas incumplidas* explora las emociones más estrechamente relacionadas con la rivalidad, pero también la fraternidad, el patriotismo, la compasión o la amistad.

Las fuentes consultadas incluyen tratados de medicina, de filosofía moral y política, así como de lo que hoy denominamos psiquiatría. Junto a estos se han consultado textos biográficos y autobiográficos, así como material iconográfico, fuentes publicadas y manuscritas.

SOBRE EL AUTOR

Javier Moscoso es profesor de investigación en el Instituto de Historia del CSIC. Doctor en Filosofía, ha sido profesor invitado por algunas de las mejores universidades y centros de investigación del mundo, incluyendo la Universidad de Harvard, la de Chicago, el Instituto Max Planck, en Berlín, o la Sorbona, en París. Su último libro, *Historia cultural del dolor*, publicado también por Taurus, fue traducido al inglés (por Palgrave). La edición francesa (por Les prairies ordinaires) fue galardonada con el Premio Libr'à nous en 2015. En la actualidad, prepara una historia global de los dientes, para la editorial inglesa Reaktion Books.

© 2017, Javier Moscoso
© 2017, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-1834-7
Diseño de cubierta: Bronce
Conversión ebook: Arca Edinet S. L.

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir, escanear ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

www.megustaleer.com

| Penguin
| Random House
| Grupo Editorial |

ÍNDICE

[Promesas incumplidas](#)

[Dedicatoria](#)

[Cita](#)

[Agradecimientos](#)

[Introducción](#)

[1. Esa inconcebible demencia](#)

[2. La pasión expatriada](#)

[3. La promesa igualitaria](#)

[4. La economía moral de la ambición](#)

[5. La pasión contrariada](#)

[6. Las pasiones de la rivalidad](#)

[7. El amor](#)

[8. El tratamiento moral](#)

[Epílogo](#)

[Notas](#)

[Sobre este libro](#)

[Sobre el autor](#)

[Créditos](#)