



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Psicología

División de Estudios Profesionales

Lectura Psicoanalítica de la Perspectiva
Histórica de la Melancolía

Tesis

que para obtener el título de

licenciado en Psicología

Presenta

Briseño Trejo Alain Kelvin

Directora: Mtra. Eva María Esparza Meza.

Revisora: Dra. Bertha Blum Grynberg



México DF.

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi abuelo, el Dr. Felipe Trejo Gasca.

Índice

Resumen	1
Introducción	2
Capítulo 1. Revisión histórica del concepto de melancolía	11
1.1 Introducción	12
1.2 Grecia y Roma.	15
1.3 Medioevo.	25
1.4 Renacimiento	32
1.5 Comentarios sobre la conceptualización de la melancolía previa a la Ilustración.....	40
Capítulo 2. La melancolía en el discurso freudiano desde una perspectiva metapsicológica	43
2.1 Introducción.....	44
2.2 Descripción clínica del duelo y la melancolía	49
2.3 Perspectiva Tópica.....	50
2.4 Perspectiva Económica	58
2.5 Perspectiva Dinámica.	98
2.6 Comentarios sobre la lectura freudiana de la melancolía..	106
Capítulo 3. Lectura psicoanalítica de la dimensión histórica de la Melancolía: temas selectos	123
3.1 Introducción	124
3.2 Melancolía y saber.....	125

3.3 Melancolía y acedia.....	130
3.4 Melancolía y amor.....	134
3.5 Melancolía y miedo.....	138
3.6 Melancolía, genio y muerte.....	152
Comentarios Finales.....	161
Referencias.....	169

Resumen

El presente trabajo explora la dimensión histórica de la melancolía desde una perspectiva médica desde Grecia hasta el Renacimiento proponiendo diferentes temas afines para su posterior estudio (Capítulo 1). A continuación se presenta a la melancolía como entidad clínica desde el psicoanálisis, proponiendo para ello su una lectura metapsicológica de la misma (Capítulo 2). Finalmente se ofrece una relectura de los temas históricos seleccionados tomando como marco de interpretación la lectura psicoanalítica anteriormente propuesta (Capítulo 3).

Introducción

La melancolía, al menos en lo que respecta a su faz de categoría clínica, se presenta a nuestro imaginario como poco más que una ajada pieza de museo, un eslabón más bien oscuro, que parece no tener cabida en la modernidad del cuidado de la salud mental. Sin embargo, el término continúa empleándose aquí y allá en contextos más bien románticos y ligados a diversas esferas artísticas como la literatura o la pintura, lo cual no parece extraño si atendemos que detrás de esas emergencias esporádicas (siempre hablando de nuestro imaginario) hay un verdadero iceberg que se extiende verticalmente a lo largo de los siglos, y horizontalmente en la ambigüedad que rodea al término, que bien puede ser un estado de ánimo, una entidad clínica o un estilo más o menos compacto de discurso. Teniendo esto en cuenta, cabe preguntarnos, ¿Por qué la melancolía en su faz de categoría clínica se encuentra en semejante estado de descomposición si la comparamos con otros de los tentáculos melancólicos que han prosperado en distintas áreas?

La pregunta puede acentuarse si consideramos que la melancolía existe como entidad clínica en la obra de uno de los más influyentes pensadores en la materia del siglo XX: nos referimos por supuesto a Sigmund Freud. La respuesta pareciera estar relacionada precisamente con esos “tentáculos” a los que hemos aludido, y la necesidad de deshacerse de cualquier relación con ellos como condición de recibir el grado de una categoría clínica con la venia del discurso científico, que, anclado en la medicina, no puede tener otro punto de partida para dar cuenta de esta nave de locos que nuestro cuerpo... o al menos parte de él.

Teniendo en cuenta que el significado de melancolía es a grandes rasgos bilis negra, su liga con lo somático parece estar verdaderamente encarnada; la liga no hace sino arraigarse aún más a nuestros cuerpos si atendemos a la homologación contemporánea del concepto que nos atañe con ese tipo de depresión que nos viene de la química cerebral más que de de la vida misma. Y el tema en sí es que este tipo de depresión se ha consolidado como un verdadero malestar de época. No obstante, la depresión y el discurso médico

no son tema de este trabajo sino tangencialmente, y tampoco nos proponemos discutir la veracidad epistemológica de este abordaje. La idea es más bien el rescate de la melancolía como entidad clínica desde su historia, desde sus metamorfosis y ambigüedades, enfocándonos en ir deshilvanando esas hebras suyas en que puede dar cuenta de fenómenos que simplemente son inexistentes dentro del discurso médico, es decir, en el terreno de lo psíquico. Con esto en mente, es que abordaremos a la melancolía desde el discurso freudiano como una propuesta organizada desde un sistema de pensamiento que, amén de dar cuenta del fenómeno dentro de su lógica, privilegia precisamente al sujeto de esa melancolía, y a la melancolía misma desde su obscura complejidad en lo psíquico.

Un halo de indefinición e incluso de misterio persiste alrededor de la melancolía. Aun en el lenguaje de lo cotidiano, su sentido parece escurrírse nos de los labios. Si bien, el estrecho parentesco guardado con la tristeza o la nostalgia, marca decisivamente buena parte de sus andares, también dificulta precisar en qué consiste su singularidad, su peso específico. Para ejemplificar este punto, basta recurrir al diccionario en línea de la Real Academia de la Lengua Española (2009) a propósito de la nostalgia, que en su segunda acepción, la define como *“Tristeza melancólica originada por el recuerdo de una dicha perdida”*; algo presente en un pasado que se hecha de menos. Si insistimos un poco más sobre esta línea, y consultamos en la misma fuente el binomio tristeza/triste (la primera es definida en función de la segunda), nos topamos con que cuatro de sus nueve acepciones giran en torno a la melancolía: de genio melancólico, que denota melancolía o la ocasiona, pasado o hecho melancólico como puede serlo un día o una ceremonia. Si la nostalgia es tristeza y encima melancólica, entonces ¿cuál es la diferencia entre las tres? ¿Debemos entender que melancolía y triste son, sin más, intercambiables?

La cuestión se vuelve un poco menos autoreferencial, aunque no menos enmarañada, al hacer la consulta correspondiente para melancolía en la fuente

señalada (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, 2009), en donde se define de la siguiente manera:

1. f. Tristeza vaga, profunda, sosegada y permanente, nacida de causas físicas o morales, que hace que no encuentre quien la padece gusto ni diversión en nada. 2. F. Med. Monomanía en que dominan las afecciones morales tristes. 3. f. ant. Bilis negra o atrabilis.

Pareciera que a la tristeza ha de añadirse algo más para que devenga melancólica. Irónicamente, según esta definición (y no sólo ella como veremos más adelante), la diferencia es justamente su carácter “vago”, indefinido, que es herencia directa de la naturaleza de la pérdida que atendemos en la melancolía, en el sentido que se sabe que algo falta, pero no qué, aunque se le eche de menos intensamente; condición que Freud aborda magistralmente.

Más allá del significado común del término, vale la pena notar, que en la primera acepción del mismo, la parte de provoca que no halle quien la padece gusto ni diversión en nada, se parece de manera muy sospechosa a la definición de la OMS (2009) para la depresión.

Depression is a common mental disorder that presents with depressed mood, loss of interest or pleasure, feelings of guilt or low self-worth, disturbed sleep or appetite, low energy, and poor concentration. These problems can become chronic or recurrent and lead to substantial impairments in an individual's ability to take care of his or her everyday responsibilities. At its worst, depression can lead to suicide, a tragic fatality associated with the loss of about 850 000 thousand lives every year.

Notemos que aquí se incluye como característica distintiva de este desorden mental (sic) una *pérdida del interés o el placer (sic)*. Esto va en sintonía con la doble causalidad potencial que se le atribuye a la melancolía: ora física, ora moral. La segunda acepción del diccionario alimenta nuestras sospechas de que aquí la cosa va cambiando de ámbito; abiertamente se nos anuncia que la

melancolía ha sido colocada del lado de la medicina (Nótese el Med.), y se habla incluso de monomanías, y temas morales. No es ésta la única coincidencia, ni es fortuita la superposición; en muchos aspectos -que no todos- la depresión, (más precisamente la depresión endógena) pareciera haber heredado la consulta que otrora fue patrimonio de la melancolía.

Resulta interesante que donde originalmente la maraña melancólica tenía por hebras a la tristeza y la nostalgia, hemos ido deslizándonos hasta alcanzar un punto en que sus fronteras parecieran más bien irse desdibujando con las de una enfermedad que es preciso suprimir. Es con esto en mente que la tercera acepción del término, la bilis negra, enfermedad de la madurez, del otoño y de la tierra, según la teoría humoral griega, resalta de manera más poderosa, contribuyendo enormemente a alimentar ese halo de misterio del que hablamos al principio.

La ofuscación de la conciencia, la depresión, el miedo y las delusiones, y finalmente la temida licantropía, que arrastraba a sus víctimas en la noche como lobos aulladores y hambrientos, se consideraban otros tantos efectos de la siniestra sustancia cuyo mismo nombre, evocaba la idea de todo lo malo y nocturno” (Klibansky, 1965, p. 39)

Es como si de su misma etimología emanase un sentido mucho más oscuro que nos remite a épocas antiguas, muy lejanas de la nosografía psiquiátrica moderna, en que la melancolía derivaba del mal de Saturno, Dios terrible que representa al Cronos griego, castrador de su padre, devorador de sus hijos, quien favorecía en aquellos bajo su imperio lo mismo las más elevadas hazañas del espíritu que sus peores desarreglos, el saber y la locura. En el artículo correspondiente a la melancolía dentro de su enciclopedia del psicoanálisis, Roudinesco y Plon (1998) enlistan de manera sobria y elegante los síntomas clínicos que la teoría humoral atribuía a la melancolía: *“humor triste, sensación de un abismo infinito, extinción del deseo y la palabra, embotamiento seguido de exaltación, atracción irresistible de la muerte, las ruinas, la nostalgia, el duelo”* (Roudinesco, 1998 p. 348).

En Anatomía de la Melancolía, obra que data del siglo diecisiete, el autor, Robert Burton, nos ofrece una definición, nombre y distinción de la melancolía a través de un basto mosaico de referencias a autores clásicos. Si bien este género de explicaciones, en que a menudo nos topamos con personajes como Avicena o Galeno, por citar algunos, podría considerarse, a manera de precursor, del lado del discurso médico, el mal de la bilis negra tiene aún varios dobleces que trascienden el mero delirio por el delirio. En su mismo artículo sobre la melancolía, Roudinesco (1998) precisa que Burton tiene el mérito de presentar la versión canónica de la nueva concepción de este malestar, que acusa el viraje progresivo a partir de la Edad Media desde la causalidad humoral hacia una existencial, ya que Burton sin abandonar al viejo vocabulario humoral, ligaba la melancolía al abandono de dios, y la desesperación que dicho abandono imponía al sujeto que la sufría, o en términos más generales, y laicos, de otro omnipotente bajo el cual ampararnos. De acuerdo con Burton (1628), en general la melancolía se define *“como un tipo de locura sin fiebre, que tiene como compañeros comunes al temor y a la tristeza, sin ninguna razón aparente”* (p.172). Una vez más volvemos con lo indeterminado, con lo ignorado en el origen de la afección, que la distingue de las pasiones ordinarias de temor y tristeza. La indeterminación de su causalidad juega un papel clave en el cambio cualitativo de la melancolía hacia algo más propio del espíritu humano atravesado por las encrucijadas de su existencia, que de su cuerpo, atiborrado de sustancias, pese a que la borraja y el eléboro fueran ya empleados como fármacos para combatirla.

Con todo, a finales del siglo XVIII y con la Revolución Francesa en ciernes, Roudinesco (1998) apunta que la melancolía toma el semblante de un hastío de la vieja sociedad por la vida, común a aristócratas en decadencia o burgueses sin privilegios, que sin más, creen haber vivido demasiado y se aburren finamente, reflejando de alguna forma el cenit del orden monárquico, el desapego por la vida pública en favor de la intimidad consigo mismos, con su soledad. Dejamos fuera a las clases populares por respeto a aquello de la indeterminación en las causas de la tristeza y el miedo, propia de la melancolía, suponiendo que sus razones tendrán los desposeídos para estar tristes o temer bajo un régimen absolutista, y porque el hastío presupone el ocio, que a su vez

tiene por condición previa tener la vida ganada; ya les llegaría su turno a los proletarios de tener un gran alguien a quién atenerse, encarnado por la clase obrera, la revolución, o en última instancia el estado socialista. En todo caso, puede observarse una especie de reacción, en términos de la pérdida de gusto por la vida, ante la pérdida dejada por ese orden monárquico, ese reino, sucedáneo de ese Dios al alcance de nuestras demandas, que todo lo puede, que todo lo sabe. Pareciera que ese otro sin tacha, único capaz de resguardarnos, estuviera hecho para fallar, y dejar en su abandono un hueco bastante difícil de tramitar. No obstante, durante el siglo XVIII, se advierte así mismo una profundización de la liga entre la melancolía y la existencia, o el hartazgo por la misma, que en el siglo del que hablamos se adereza además con una suerte de elegancia vampírica, que no deja de tener su lado artístico, al menos en el imaginario de la época, que en cierta medida, perdura hasta nuestros días.

Para hondar en esta liga entre arte y melancolía, podemos incluso retroceder la batuta histórica de nuestras reflexiones una vez más, y recurrir a Aristóteles, citado por Alejandro Salomonovitz (2006) a propósito de la depresión. El griego, citado en libro *Del Silencio a la Palabra* del mismo autor, comienza interrogándose sobre la bilis negra y sus implicaciones en el problema XXX de la siguiente manera: “¿Por qué todos los que han sobresalido en filosofía, la política, la poesía o las artes eran manifiestamente melancólicos, y algunos hasta el punto de padecer ataques causados por la bilis negra”? (p.12) La liga que Aristóteles traza en su pregunta entre creatividad y melancolía –sin excluir por ello al sufrimiento de la fórmula- marca otra ruptura importantísima con la concepción meramente médica de este malestar. No es en vano que la supuesta heredera de la melancolía, la depresión -y aquí volvemos a recurrir a la definición de la OMS- pueda “llevar a impedimentos substanciales en la habilidad del individuo de encargarse de sus responsabilidades cotidianas” (OMS, 2009). El discurso médico pone, de esta forma, el acento en el compromiso del individuo con la productividad, y no con la creación asociada a un virtuoso sufrimiento, o una posible respuesta de su humanidad ante el peso de su existencia, su mortalidad, o la caída de sus ideales. En el discurso médico moderno, la melancolía se ve más bien degradada a un mero desorden

mental a ser eliminado, preferentemente, por medios químicos, por la borrasca y el eléboro modernos, y sin concurso alguno del discurso del paciente, virtuoso o no.

Esta mutación, por así llamarla, no es gratuita. Roudinesco (1998) apunta que desde la entrada en escena del saber psiquiátrico en el siglo XIX, el término comienza a modificarse en numerosas ocasiones buscando convertirlo en una verdadera enfermedad mental depurada de bemoles literarios o filosóficos, con la intención de colocarla en la lógica divisoria entre neurosis y psicosis. Así el término va cambiando de lipemanía en Esquirol, a locura circular Falret, hasta quedar, a finales de siglo, incorporada en la locura maniaco depresiva por Kraepelin, que más tarde sería aderezada con el término psicosis en reemplazo de locura.

Dentro del psicoanálisis, en su artículo sobre la melancolía para la compilación de Kaufmann, H.C. Lambotte (1996) señala que el interés freudiano por el tema es alimentado por los grandes tratados de psiquiatría alemana y la atención prestada tradicionalmente por ésta al discurso de los enfermos. La autora señala que en 1924 Freud clasifica a la melancolía dentro de las neurosis narcisistas, categoría que difiere tanto de las neurosis como de las psicosis. Añade la consideración del interés freudiano en este sentido por “*presentar la melancolía como una organización psíquica singular, de la que faltaría reconstruir la génesis metapsicológica*” (Lambotte, 1996 p. 309).

Cabe precisar, acotando de momento esta línea que habrá de convertirse en la vía metapsicológica regia de nuestro trabajo, y retomando lo dicho por R. Chemama (2002) en su artículo correspondiente en el Diccionario de Psicoanálisis, que en éste la melancolía “*evoca dos nociones distintas: la de una entidad clínica por entero aparte, y la de un estado psíquico, suficientemente particular como para aclarar a contrapelo ciertas características de la subjetividad mismo*” (p. 268). De acuerdo con Chemama (2002), en cuanto entidad clínica, la melancolía es el paradigma de las psiconeurosis narcisistas, que dentro del contexto de la reflexión nosológica freudiana en que participa, se contrasta con las neurosis actuales, y las psiconeurosis de defensa o de transferencia. La melancolía se caracteriza, bajo

esta lógica, por una tristeza profunda y estructural, marcada por el desfallecimiento del deseo y un severo desvanecimiento narcisista. *“En una palabra, es una enfermedad del deseo, constituida alrededor de una pérdida narcisista grave”* (Chemama, 2002 p. 268). En cuanto a estado psíquico, la misma fuente coloca a la melancolía como engranada profundamente a los conceptos de libido, narcisismo, yo, objeto, pérdida, falta, castración, deseo, revelando con su engranaje de silencios, que reduce al sujeto al borde de la implosión, los estrechos puentes entre amor y muerte; entre el yo, su objeto y el canibalismo; revelando, si bien a un altísimo costo en materia de sufrimiento.

Creemos que en este contexto la ambigüedad del término en el uso cotidiano que hemos tomado como punto de partida, es un excelente reflejo de este panorama de fronteras que se desdibujan, y amenazan con reducir a la melancolía a un mero antecedente, a una pieza de arqueología en un campo médico ocupado exclusivamente de corregir anomalías, de salvaguarda la politizada noción de normalidad, de salud mental, en que el sufrimiento de un sujeto puede sin más alojarse en su cuerpo, y allí recluirse o aniquilarse con fármacos, sin mayor reparo en daños colaterales. Ante este estado de cosas, nos proponemos, metafóricamente hablando, diseccionar cuerpos (literarios) en búsqueda de la bilis negra, tal como aparece Demócrito ilustrado en el frontispicio de la obra de Burton (1628), bajo un cielo regido por Saturno, a quién hemos decidido reemplazar por la luz que oferta el psicoanálisis como fuente de un saber menos ominoso que el de la deidad en cuestión. Al escoger como el astro que orientará nuestras pesquisas al psicoanálisis, se nos plantea así mismo la tarea de rastrear e ir precisando su especificidad en esta área, en que aparece contrastada por Freud en binomio con el duelo, como una posible posición de lo psíquico ante la falta. Con esto queremos decir que, sin volver al romanticismo aristocrático, a aquella extraña felicidad de estar triste de la que habla Víctor Hugo, nos proponemos rescatar la especificidad de la melancolía como una experiencia que cercana a la tristeza difiere cualitativamente de ella; que trasciende el mero malestar, a la manera de la enfermedad psiquiátrica a la que se le ha querido reducir, la cual, con Salomonovitz, nos parece más bien un silencio del psiquismo. Así, con el hilo conductor del psicoanálisis, y en particular de la metapsicología, buscamos reevaluar el lugar de la melancolía

en lo humano, como nódulo en que confluyen la tristeza, el amor, la muerte, el vacío y las palabras forjadas para trascenderla, a menudo tan poéticas. Creemos que la melancolía cifra un mensaje en estrecha relación con una estética propia, que sin embargo, no es ni automática, ni sin consecuencias. Acaso, la idea desarrollada por Erwin Panofsky, que retomamos en palabras de Roudinesco (1998) illustre este punto con más elegancia al decir que “*la historia de la melancolía es la historia de una transferencia permanente entre el dominio de la enfermedad y el del espíritu, el relato de la intensa y sombría irradiación del sujeto de la civilización víctima del desfallecimiento de su deseo*” (p. 342).

Capítulo 1.

Revisión histórica del concepto de melancolía

1.1 Introducción

Antes de comenzar, quisiéramos aclarar que, pese a nuestros mejores deseos, este texto distará de ser una historia exhaustiva de la melancolía, pues, por fascinante que semejante empresa se nos antoje, ella en sí misma puede ser material para una tesis. Como se señala en el título correspondiente, nuestro objetivo consistirá más bien en reseñar el desarrollo de las concepciones sobre la melancolía a lo largo de diversos cohortes en el tiempo, teniendo por principal interés analizar los productos del pensamiento de dichas épocas a la luz de lo que puedan aportar como antecedentes al cuerpo central de nuestro trabajo, que como ya hemos mencionado por ahí, tiene por eje rector al psicoanálisis.

Hemos de acotar semejantes reparos para con nuestro texto base: La Historia de la Melancolía, de Jackson Stanley (1989), pues su extenso y rico trabajo tiene su foco en hacer una historia médica del tema, entendido este como un síndrome clínico, por lo que busca sobre todos síntomas, signos, y las terapéuticas asociadas. A la luz de esta discrepancia de focos de interés, proponemos una relectura que no necesariamente resaltará ni la cuestión puramente histórica, ni lo que al autor que tomamos como punto de partida le ha parecido de mayor relevancia. Para conseguir este objetivo nos apoyaremos en textos como Anatomía de la melancolía de Burton (1628), El problema XXX de Aristóteles, o Saturno y la Melancolía, de Klibansky y Panofsky (1991), que respectivamente abordan el tema con cristales diferentes en su lupa.

Teniendo estas consideraciones en mente, aprovecharemos este espacio previo al desarrollo en sí del tema para argumentar algunas de las decisiones que hemos tomado en torno al periodo comprendido en esta investigación, la cual abarca solamente la época clásica (Grecia y Roma), el Medioevo y el Renacimiento. Tengamos en mente que para los objetivos delineados, la faz histórica de la melancolía se conducirá más como un texto a leer que como un esquema de significación, asignando al psicoanálisis freudiano este último papel. Un rasgo en común de las épocas seleccionadas que facilita esta manera de trabajar, es que se atienen sobre todo a

descripciones fenomenológicas sobre la melancolía, basadas –a menudo- en la observación naturalista, teniendo prácticamente por único esquema de interpretación, bien a la teoría humoral, bien a consideraciones en el orden de lo corporal derivadas de ésta.

De introducir en el relato las partes correspondientes a la Ilustración en adelante, nos topáramos con el surgimiento de distintas escuelas de pensamiento que ya no sólo presentan cuerpos unificados de observaciones sintomáticas, sino también una propuesta de intelección de las mismas (de acuerdo con Stanley (1989) la substitución de la teoría humoral por la química a finales siglo XVII, y el mecanicismo en el siglo XVIII), que repercutirían de manera importante tanto en cómo darle sentido a la información como en qué información seleccionar, lo que dejaría mucho menos espacio a la lectura que proponemos de la melancolía desde el psicoanálisis, forzando en primera instancia a una deconstrucción de los marcos interpretativos donde se originan los relatos que tomaríamos por objeto de estudio; esto puede llevarnos a discusiones teóricas cada vez más alejadas del tema central, labor que nos parece tan exhaustiva como inerte. Esto podría complicarse sensiblemente al entrar en escena el discurso psiquiátrico –muy extenso y variado- que en algunas de sus vertientes coexiste ya temporalmente con el periodo de generación del psicoanálisis, influenciándolo en menor o mayor grado, lo cual llevaría a su vez a un esfuerzo de distinción fino en nuestras interpretaciones. En lo que toca a ese producto de la psiquiatría moderna llamado depresión, la discusión sería desplazada de un intento de relectura de la “antigüedad” en torno a la melancolía hacia un debate sobre la pertinencia de este concepto en contraposición a la depresión, tema que merece y posee su propio espacio. De esta suerte hemos decidido acotar este capítulo hasta la ilustración, ahorrándonos de esta manera todas estas complicaciones y ganando en libertad argumentativa para nuestra investigación.

Bajo el misterioso título de *The Anatomy of Melancholy*, de Robert Burton (1628), uno de los principales atractivos del libro es sin duda su frontispicio. Jean Starobinski (1997), nos informa que éste aparece desde la

tercera edición de la obra, y está constituido por diez grabados, con numeración y todo, realizados por un tal Le Blon. Del mismo libro, también resulta interesante que el autor firma, no con su propio nombre, sino bajo el de Democritus Junior, colocándose una máscara, que amén de ocultar su identidad, lo coloca en una serie de filiaciones ligadas de alguna forma a las imágenes en el frontispicio. Y es que el pseudónimo de Burton remite en primera instancia al sabio Democritus Abderiete, (de quien se dice diseccionaba animales en busca de la bilis negra para un libro sobre la locura y la condición humana del cual no sobrevivió ninguna copia) y en última, de manera un tanto más velada, a Saturno, nombre alternativo de Cronos, temible patrono de la melancolía.

De esta forma, el número diez del frontispicio correspondería a la ilustración de Burton con un libro cerrado en manos, a partir de la cual, Starobinski (1997) en su prefacio del libro de Burton, propone examinar en orden decreciente el resto de las figuras:

Las imágenes 8 y 9 representan los remedios tradicionales de la melancolía (...); la figura 7 nos presenta, encadenado por los pies, un maniaco; la figura 6, un supersticioso, arrodillado, con un rosario entre las manos, en éxtasis (...); el hypocondriacus (figura 5) y el inamorato (figura 4) se dan la réplica de un extremo a otro de la página; lo mismo ocurre, en el nivel superior, con los emblemas animales de la solitud (figura 3) y de los celos (zelotypia, figura 2). El lugar dominante en la parte alta de la página, está reservado a Democritus Abdereites (figura 1) (Starobinski, 1997 p. 12).

Con respecto a la figura de Democritus Abdereites, Starobinski (1997) explica, que el sabio griego adopta la posición comúnmente atribuida a los melancólicos, a la vez que experimenta y razona sobre la bilis negra, pero que al mismo tiempo esto lo hace bajo un cielo dominado por el signo astrológico de Saturno. De este regente es sabido a decir de Starobinski (1997) que *“puede favorecer las hazañas del espíritu, o sus peores desarreglos: el saber y*

la locura. Pero aquí, por una especie de cortocircuito se trata de un saber aplicado a sondear las causas de la locura” (Starobinski, 1997 p. 12).

Creo que más allá de lo elegante y, por qué no decirlo, de lo inquietante que pueda resultar esta serie de grabados, estos representan un maravilloso eje rector, una plantilla si se quiere, para introducir los diferentes rostros del conglomerado que -bien que mal- queda atado bajo el velo nudoso del concepto de melancolía; término asociado tanto a una enfermedad, una sustancia constitutiva del cuerpo, un temperamento, o una forma particular de pecado; ligado con la hipocondría, la licantropía, la manía, o la adivinación, lo mismo que con la creatividad y la brillantez.

1.2 Grecia y Roma

La palabra *Melanchoolia*, tatarabuela o semejante de melancolía, es a su vez una transliteración latina de la palabra griega formada por las raíces *melaina* y *chole*, que pasaron al latín como *atra bilis*, y como *bilis negra* a las lenguas vernáculas. Ahora bien, es preciso ubicar todo este asunto de la bilis -negra o no- en el siglo V a. C., en el contexto de la teoría de los humores, que de acuerdo con Stanley (1989) constituyó en esa época y durante algo así como dos mil años, el esquema de explicación más importante para el estudio de las enfermedades.

Si consideramos que todo este barullo se inicia en Grecia, es interesante notar, como señala el mismo autor, que no obstante lo frecuente que resultaba en la literatura griega las explicaciones sobre naturales, divinas, de la locura, los textos médicos de la época, rechazan tajantemente semejante razonamiento. Así, los textos médicos griegos “sostenían que las aberraciones mentales o constituían una enfermedad, o eran síntoma de tal, y como otros síntomas y enfermedades, habían de explicarse sobre una base naturalista” (Stanley, 1989 p.37), y situaban al cerebro como el asiento de dichas aberraciones mentales.

Empero, la construcción de la teoría humoral que sistematizaba la unión de cuatro humores básicos –sangre, flema, bilis amarilla y negra- tiene lugar hasta la aparición de la obra de Hipócrates, *De la naturaleza del hombre*. Antes de este libro, la bilis negra se consideraba más bien una degeneración tóxica de la bilis amarilla, a la cual ya entonces se le atribuía un listado de males como el vértigo, la epilepsia o el dolor de cabeza. El caso es que en Hipócrates, la bilis negra es elevada de su categoría plebeya como producto tóxico, a uno de los cuatro elementos básicos de la composición humana. Profundizando en la teoría humoral, sin sumergirnos en ella con abandono, señalamos que a cada humor correspondía la preponderancia en alguna estación; que se asociaba a un par de opuestos primarios, y posteriormente, a las cuatro edades del hombre. La salud se entendía como una mezcla óptima o eucrasia, y la enfermedad como un desbalance, por exceso o carencia, bautizado como discrasia. Retomaremos estas particularidades más adelante. El caso es que Stanley (1989) señala que, en ciertas referencias aquí y allá, Hipócrates sugiere, pese a no hacer una declaración sistemática al respecto que:

La melancolía era una enfermedad de las varias catalogadas como enfermedades melancólicas, que la bilis negra era un factor causal clave, que el otoño era la estación en la que la persona tenía un especial riesgo de sufrir los efectos de este humor, que la bilis negra era de naturaleza viscosa, y estaba asociada a las cualidades de frialdad y sequedad, y que este síndrome, con sus desórdenes mentales, era sin duda el resultado de una afección cerebral (p. 38, 39).

Cerebral o no, existe un número de consideraciones que se nos antojan harto interesantes. En primer lugar, aceptando que el hombre esté en efecto regido por cuatro humores, y que su discrasia genere diversos malestares, ¿cómo es que se da ese salto de lo corpóreo a lo psíquico?, ¿de la bilis negra a un tipo de locura? Y es que de acuerdo con Stanley (1989), la melancolía, como afección, constituía una de las tres formas de locura en las categorías nosológicas bien definidas de la Grecia y Roma clásicas, junto a la frenitis y la

manía (p. 38). Acaso en el siguiente comentario, Henry Sigerist (1961), a propósito de la bilis negra, ayude a esclarecer un poco el asunto.

Los griegos basaron sus teorías sobre la observación. Sabemos que las deposiciones de los pacientes de úlceras gástricas sangrantes son negras, como también lo son a veces las sustancias que devuelven los pacientes con carcinoma en el estómago. Hay una forma de malaria que todavía hoy se conoce con el nombre de <<fiebre de agua negra>> (...). Observaciones similares pueden haber conducido a la creencia de que la bilis amarilla normal podía convertirse en negra debido a la corrupción y esa bilis negra producía enfermedades, especialmente la <<enfermedad de la bilis negra>>, llamada melancolía (Sigerist, 1961. p.323)

A esto bien podemos añadir las ideas de Platón en Timeo, quién aparentemente “concibe una forma de bilis negra como causa de la enfermedad, como resultado de la salida de carne descompuesta que reenvía material a la sangre” (Stanley, 1989 p. 20)

Leyendo un poco entre líneas, pareciera que la dichosa bilis negra es un constructo generado a partir de la observación naturalista de, nada más y nada menos, que las secreciones de ciertos enfermos. De ahí, el siguiente paso sería buscar una explicación a la presencia de dicha secreción en el cuerpo, de la cuál Platón nos ofrece una teoría particularmente perturbadora. Una vez sentadas las bases -los enfermos la arrojan, está en el cuerpo por tal o cual razón- el lazo entre la bilis negra y sus efectos “psicológicos” pareciera residir en el papel que los griegos atribuían a los órganos del cuerpo en la conducta y las pasiones del hombre, siendo de principal importancia el cerebro y el corazón, sin menospreciar al bazo, en lo que toca a sus funciones de filtro esponjoso. Ofrecemos como ejemplo de este particular la siguiente cita, también a propósito de Platón, citado en Stanley: “las formas patógenas de los humores tienen la posibilidad de vagar por el cuerpo, y al no encontrar <<ni salida, ni escape>>, se quedan <<encerradas dentro y mezclados sus propios vapores con los movimientos del alma>>” (p.20). Así pues, pese a que no es

una cuestión menor el saber si la bilis afecta al corazón, al cerebro, a la sangre u a todas las mencionadas; si son las pasiones, la razón o la fantasía los canales por los que afecta al hombre, o el mero malestar del órgano, sea este el cerebro o el corazón; si afecta directamente al hombre por estos medios, o lo hace a través de su alma; seguiremos con esta línea más adelante al llegar a Burton. Resaltemos de momento el papel prominente que para los griegos –y no sólo para ellos- jugaría esta suerte de causalidad somatopsíquica: que parte de lo corporal para explicar lo psíquico.

Pospondremos por ahora el abordaje Aristotélico por diferir de manera importante de la línea de argumentación con un énfasis en lo médico que venimos siguiendo. Habiendo sentado ya las bases de la teoría de los humores, recurriremos a cuatro autores más, citados por Stanley en su historia de la melancolía (1989): Celso (30 d.c.), el enciclopedista romano; Sorano de Efeso (Siglo II d.c.), el más célebre médico de la escuela metodista; Rufo de Efeso (Siglo II d.c.), quién influiría la concepción médica de la melancolía por un amplísimo lapso de tiempo; y Areteo de Capadocia (150 d.c.). Al hacer esto buscamos ahondar en la etiología que en la antigüedad se atribuía a la melancolía, en lo que trasciende la mera causalidad corpórea, pues como hemos señalado, este trabajo es una revisión enmarcada en el campo de la psicología, con un foco psicoanalítico.

Así, tenemos que Celso, en la misma línea de los hipocráticos según aclara Stanley (1989), nos dice que “la enfermedad de la bilis negra sobreviene en casos de desánimo prolongado, desánimo con miedo e insomnios también prolongados” (p.40). Lo más interesante a nuestro parecer, es el acento que Celso hace en la causalidad “psicológica” de la melancolía, atribuyéndola al desánimo, el miedo y el insomnio, a condición de que estos sean prolongados, sin al parecer, esforzarse por definir que lapso de tiempo sería suficientemente largo para desencadenar a la melancolía, o por qué afectos “normales” pueden llegar a durar tanto.

Por su parte, Sorano de Efeso ofrece una descripción del malestar en que se destacan como signos no corporales: la angustia mental, aflicción, silencio, deseo de morir en ocasiones, de vivir en otras; llantos inmotivados y murmullos incomprensibles alternados con breves periodos de animosidad. Acorde con la nosografía grecorromana de la que hemos hablado antes, se considera a la melancolía como una enfermedad crónica y sin fiebre, al igual que la manía, mientras que la frenitis, era considerada respectivamente aguda y febril, pese a quedar hermanados los tres tipos de locura, en lo que concierne a la pérdida de la razón a la que conllevan, dentro del discurso de Sorano. A su vez, este autor se descoloca de manera importante de la teoría humoral, y afirma, desde la teoría metodista, que la causa de la melancolía no es la bilis negra, sino que el nombre deriva de que a menudo los tautológicos melancólicos la arrojan en sus excreciones. La idea básica no obstante, es la misma que en la teoría humorista: un determinado estado físico genera síntomas mentales; si se ataca la causa corporal, los malestares mentales desaparecen. Aún así, Sorano ofrece una serie de consejos psicológicos basados en opuestos, que son de carácter general y aplicables a cualquier padecimiento psíquico, sin por ello abstenerse de ahondar en remedios médicos que no escatiman purgativos y sangrías. Curiosamente, también recomienda como parte del tratamiento escuchar las discusiones de filósofos, pues sus palabras contribuyen a hacer desaparecer el miedo, el temor y la ira (p.42), lo cual obra efectos positivos en el cuerpo. Interesante, si pensamos que es una primera alusión a lo psicósomático, en el sentido que algo en lo “psicológico” pueda repercutir en lo corporal, y que además, el medio para dicha mejoría pase por la forma de la escucha y la palabra. Pero aún es muy pronto para alcanzar esta forma de pensamiento, más propia de ciertas escuelas del siglo XX y XXI.

A continuación, nos topamos con la influencia ambivalente, del ecléctico Rufo de Efeso. Este romano fue la principal influencia de Galeno en la materia, y no sólo de él, sino que al influenciar también la visión de Isaac Ibn Imran, y de Constantino Africano al respecto, constituye la principal referencia de la concepción médica de este malestar por cosa de 1500 años, como afirman Klibansky y sus colaboradores en Bajo el signo de Saturno (1965). Así pues, en

la línea que hemos venido siguiendo, Efeso, pese a devolver a la bilis negra su papel central en la génesis de la melancolía, y formular algunas teorías algo extravagantes sobre la dispepsia y las flatulencias (que pegaron) a las que atribuye el deseo de copular y de morir; también añade un par de consideraciones clave con respecto a la posibilidad de una causalidad psíquica, como la siguiente consideración citada en Stanley (1989) “El mucho pesar y la mucha tristeza producen la melancolía” (p.43). También es de interés en este sentido su definición de este mal, además del miedo, agrega las siguientes consideraciones: la duda en torno a una única idea engañosa, el deseo de soledad, la desconfianza por todo y todos, así como una gama muy colorida de “ideas ilusorias”, delirios muy ricos en símbolos, como considerarse una vasija de barro, o ver la propia piel convirtiéndose en un pergamino. Resulta curioso señalar que con Aristóteles coincide en que la melancolía predispone a la premonición, por lo que esta no se considera como una idea delirante en los labios de un melancólico; si bien, como señala Klibansky (1965) la relación entre genio y melancolía que propone es inversa a la de este sabio, como puede comprobarse en las siguientes citas de Rufo extraídas de Stanley (1989) “la actividad de la mente se convierte en causa directa” (p.44) de la melancolía, “el trágico destino del genio se convierte en el mero esplín del erudito que trabaja demasiado” (p.44)

En todo caso, Rufo propone dos clasificaciones para este malestar: una que gira en torno a su origen, y se divide en la melancolía provocada a raíz de una propensión temperamental, y la otra a raíz de la dieta; y la segunda clasificación, que gira en torno al área afectada por la bilis negra, que puede ser alternativamente o toda la sangre del cuerpo, o sólo el cerebro, o sólo los hipocondrios. Lamentablemente, en lo que a nosotros concierne, estas divisiones se traducen tan sólo en diferentes consideraciones terapéuticas, que cómo era costumbre en la época, son generosas en sangrías, eléboro y purgas, llegando incluso a formular un remedio sagrado contra la melancolía, lleno de sustancias que deben en su conjunto haber tenido un sabor que ni siquiera alcanzamos a vislumbrar. Otro dato singular, es que proponía el coito como el mejor remedio de todos contra la melancolía, opinión que nos resulta un tanto más asequible.

En Areteo de Capadocia, quién, citado en Stanley (1989) define la melancolía como “una caída del espíritu con una única fantasía, sin fiebre”, (p.45) encontramos varias aportaciones al avance hacia una concepción de la génesis psicológica de la enfermedad; no obstante el uso que hace en no pocas ocasiones de la palabra “bilis”, que seguirá jugando un papel prominente en la dirección de la cura. Aún así, marca un distanciamiento crucial de la teoría humoral, y las explicaciones somatogénicas, al señalar que “en ciertos casos, no aparecen ni flatulencias ni bilis negra, sino tan sólo enojo y pesadumbre, y triste aflicción de la mente; y eran llamados melancólicos, porque los términos bilis e ira son sinónimos, lo mismo que negro y furioso” (p. 47). Añade que la enfermedad comienza con pacientes que se encuentran incomprensiblemente embotados, sin causa manifiesta alguna, y que aquellos que la padecen se ven atenazados por un miedo irracional, que se presenta sobre todo en sueños y empeora en la medida que la enfermedad avanza. También relata una historia para ejemplificar una forma de tristeza profunda, a causa del amor, que sin embargo difiere de la melancolía, pues, cuando el amor es finalmente correspondido, la enfermedad cesa. Este particular resultará de no poca importancia como antecedente al hablar del duelo en lo que difiere de la melancolía, y resulta un dato interesante que Areteo haga ya alusión al amor como protagonista de todo este enredo.

En cuanto a Aristóteles -de quien hemos dicho que se cocía aparte- comenzamos por anotar que de acuerdo con Stanley, estrictamente hablando, sus opiniones no formaban parte de la medicina de su época, si bien fueron de una considerable influencia, y habrían de ser rescatadas por el Renacimiento. También es preciso aclarar que daremos, en cierto sentido, un trato de excepción a este autor, concentrándonos en lo que tiene que decir sobre la melancolía más allá de las alusiones causales o sintomáticas a la bilis negra; o que su teoría, como apuntan Klibansky y sus colaboradores (1965), sea también una secularización de la teoría platónica de la locura divina, sobre todo en lo que respecta al don de la premonición, lo cual no deja de parecernos interesante. En una célebre pregunta de sus *Problemata*, Aristóteles inquiere sobre la relación entre el genio, y la melancolía. Marca una división entre aquellos que tenían bilis negra en cantidades proporcionales, los más; y

aquellos que tenían un exceso equilibrado de esta substancia, quienes en consecuencia tendrían a su vez un temperamento melancólico que los predispondría a tener dotes especiales. Esta idea –de la melancolía se deriva una inclinación al genio- tiene serias implicaciones en torno a la conceptualización de la misma como una enfermedad, idea de la cual se sigue que la atrabilis sólo pueda generar desavenencias.

Para comprender cabalmente la relevancia de este aporte, es preciso profundizar en su entramado, para lo cual nos valdremos de la perspectiva ofrecida por Saturno y la Melancolía, de Klibanski y colaboradores. De acuerdo con Klibansky (1965) en la idea de melancolía se opera un cambio importante durante el siglo IV a.c., debido principalmente a dos influencias: la idea de locura en las grandes tragedias, y la de furor en el pensamiento platónico. Así, continua, en un contexto en que a las descripciones religiosas de eras anteriores iban dando paso a una forma de pensamiento científico racionalista, que coexistía a su vez con una serie de explicaciones simbólicas de los mitos, no resulta fuera de lugar que se emplease la categoría “clínica” de la melancolía para dar cuenta de los “héroes malditos” de las tragedias “a quienes una deidad insultada había castigado con la locura –Heracles, Ajax, Belerofonte- y a quienes Eurípides había representado en su mítica grandeza sobrehumana” (p. 40). Así, la melancolía pasó a asociarse a una “siniestra sublimidad”, una enfermedad propia de héroes, equiparable al furor, en tanto que podía ser fuente de “la más alta exaltación espiritual”, por más que acabase por pasar una amarga factura. Esta especie de bucle, queda sintetizado por primera vez en el pensamiento aristotélico, que une “la idea puramente clínica de melancolía y la concepción platónica de furor”, llegando al punto de proponer, que no sólo los héroes trágicos, sino todos los hombres verdaderamente sobresalientes, eran melancólicos.

Klibansky (1965) nos ofrece en sus comentarios sobre el problema XXX, 1 -al que ya de por sí se le considera una suerte de monografía sobre el tema- una síntesis sobre la idea aristotélica de la melancolía, de la cual distinguimos los siguientes puntos:

- Está presente en todos los hombres sin que se manifieste necesariamente, ni mental ni corporalmente;
- sin embargo –y es aquí que por primera vez se expresa esta diferencia explícitamente- es posible que el humor melancólico se vea alterado (por la dieta, el calor o el frío) generando transitoriamente enfermedades melancólicas (depresión o fobias si debido al frío; desenfreno y furor si debido al calor); o que al ser constitucional y cualitativamente preponderante, haga del hombre en cuestión, melancólico por naturaleza.
- La segunda alternativa no excluye a la primera, y a diferencia de un hombre normal en que las afecciones producto de la destemperanza de la bilis negra no tendría significación psíquica alguna, ni dejaría huella en su constitución mental, el melancólico estaría perpetuamente expuesto a estos achaques, e incluso de encontrarse en perfecto estado de salud, manifestaría de una u otra forma un ethos muy particular, que como una maldición, lo haría permanentemente distinto del vulgo.
- Con todo “la desviación de lo normal que distingue a todo melancólico, no incluye por sí sola una capacidad para logros intelectuales sobresalientes” (p.55); de hecho, actuando con plena libertad, dicha anomalía es dañina para el carácter: “si la bilis negra es enteramente fría produce alfeñiques letárgicos o necios obtusos” (p.56) adivinando en el exceso de calor el contrario: personas alocadas y vivarachas. En otras palabras, el humor de la bilis negra ha de ser tal que eleve el carácter del hombre sobre los mares de la vulgaridad, sin hundir al mismo tiempo a su portador en una melancolía demasiado profunda.
- Entonces, y sólo entonces, -en una templanza y ajuste en la frontera entre la melancolía natural y la enfermedad melancólica- “el melancólico no será un tarado sino un genio” (p. 56). Es preciso aclarar que al hablar de templanza y ajuste, nos referimos no a un justo medio, sino a algo más que “a un equilibrio variable entre dos fuerzas vitales continuamente opuestas, que no se mantienen por un debilitamiento de la energía opuesta, sino por su interacción controlada” (p.57).

- Con todo, no debe suponerse que esta “tregua” rescatara al melancólico de su destino compartido, en cierta medida, con el del héroe trágico: ya que ante todo, haría las veces de un equilibrista entre el valle mortecino de la mediocridad, y el desfiladero al fondo del cual lo esperaban perpetuamente en su caída la tristeza más absoluta, codo a codo con el terror y el desenfreno.

Pese al salto inmenso que da hacia la concepción de una melancolía que trasciende la mera enfermedad o la locura, Aristóteles cree aún firmemente, fiel a la doctrina humoral que imperaría aún por mucho tiempo, que las encrucijadas del melancólico se deciden en un cuerpo capaz de imponerle condiciones a una psique que no tendría más remedio que aceptarlas, o en palabras de Klibansky “La alta tensión constante de la vida espiritual del melancólico, que tenía su origen en el cuerpo y por lo tanto era independiente de la voluntad, hacia que le fuera tan imposible actuar razonablemente como lo era para el colérico” (p. 58).

En esta misma línea, Klibansky reconstruye de afirmaciones hechas por Aristóteles en otros lugares donde aborda el tema con menos benevolencia, tildándola en última instancia de “una anomalía patológica que siempre necesita auxilio médico, con virtudes que no son otra cosa que el reverso de sus flaquezas”.

Con todo, el Problema XXX no deja de reconocer el carácter excepcional del melancólico, que lo coloca, enfermo o no, como a los héroes y las víctimas de las grandes tragedias, más allá de las normas de razón y moral que rigen al resto de los mortales, so pena de confrontarlos con sus propio “pathos siniestro”. Si atendemos a la idea propuesta por Klibansky de que en el problema XXX “La idea mítica del furor se substituye por la idea científica de la melancolía” (p. 62), que extrae del “milagro del hombre genial” el concurso de un soplo divino, debemos ver a la raíz de dicho milagro el accionar de la misma naturaleza que, obedeciendo su propia ley, concede a los seres humanos, si bien con poca frecuencia, y a un costo altísimo para el beneficiario, la genialidad. Y he aquí que el héroe trágico justifica una vez más su filiación de atrabilioso, pues como explica Klibansky a propósito del costo de aquella genialidad natural, “El furor divino vino a ser visto como una sensibilidad del

alma, y la grandeza espiritual de un hombre vino a medirse por su capacidad para experimentar, y por encima de todo, para sufrir” (p. 63)

La interrogación Aristotélica abre así el camino para pensar a la melancolía como una condición de lo humano que, agradable o no, tiene más recovecos que una mera sintomatología que es preciso erradicar a base de brebajes y sangrías; vaya, que acaso el melancólico tiene algo que decir, un genio que vale la pena escuchar, algo trascendental en lo que, aun a su pesar, es experto; algo que de alguna forma nos es común a todos, como lo es la “bilis negra”, como lo es el desaliento de la vida diaria del que habla este autor, el sentir tristeza sin saber por qué. Sin embargo, aún faltaría precisar un camino entre una y otra que no precise la aduana de lo corporal.

Con respecto a Galeno, debemos añadir que su concepción, médica por excelencia, atribuye el papel central a la bilis negra, pese a que no deja de reconocer que el miedo y el humor depresivo prolongado tenían concurso en el asunto. Añade a estos síntomas el deseo de morir, si bien ambivalente, al ir acompañado de miedo a lo mismo que se desea; y las ideas ilusorias, igualmente ricas en símbolos, que incluyen la idea de haberse convertido en un caracol, o de que Atlas se harte de sostener el mundo.

1.3 Medioevo.

Es interesante notar, que la concepción médica del medioevo, poco tiene que añadir al tema de lo ya dicho por Galeno. En realidad, ante la caída del imperio romano de occidente –al menos en lo que toca a la medicina- serán los pueblos del este, la medicina de Bizancio, la heredera de la tradición médica clásica, sobre todo en lo que toca a Galeno e Hipócrates. A esto habría que añadir el florecimiento de la medicina islámica, cuyos primeros cuadros se formaron precisamente en la tradición bizantina. En una especie de ciclo, todo el saber preservado y enriquecido por los musulmanes habría de regresar a occidente (que de acuerdo con Stalnely (1989) entonces estaba dominado por las “curas espirituales” que regían ante la languidez de su medicina laica), a través de Constantino el Africano (1220 - 1087), quién se convirtió al cristianismo tras

establecerse en Salerno, traduciendo un importante número de obras de la literatura médica grecoarábica al latín; labor que posteriormente sería continuada en Toledo por Gerardo de Cremona en el Siglo XII.

El caso es que la constante tanto en Oribasio de Pérgamo (325 – 403), Alejandro de Tralles (525 – 605) y Pablo de Egina (625 – 705) –los principales compiladores bizantinos- es tomar la teoría humoral como base, y aplicarla a los tres tipos de melancolía propuestos por Rufo de Efeso en una serie de consejos para el tratamiento del mal, que no se apartan gran cosa de las purgas, sangrías, baños y dietas de los clásicos. Los autores musulmanes van más o menos por la misma línea, si bien emplean sus propias formas para moldear la herencia griega, destacándose el tratado que le dedica de manera específica al tema Ishaq ibn Imran. Este autor -fiel a Rufo de Efeso (y yendo así en sentido contrario de Aristóteles, al igual que haría Constantino), propone en lo que toca a lo psíquico, la sobre actividad mental, sobre todo de orden intelectual, como una posible causa de la melancolía, y añade elegantemente, citado en Stanley (1989), que los sabios “Alá lo sabe- asimilan melancolía... ante la conciencia de su debilidad intelectual, y en su dolor ante ella caen en la melancolía” (p. 62). Una suerte de “yo sólo sé que no sé nada” (que nos aventuramos a trazar hasta Galeno, quién lo retomarí a su vez de las lecturas platónicas), formulado exquisitamente por el árabe, quién aumenta mucho en claridad explicativa a la línea argumentativa de cómo es que el genio lleva a la melancolía.

El caso de Alejandro de Tralles también resulta de particular importancia en la línea que venimos siguiendo de aquello que hay de “psicológico” en las antiguas concepciones de la melancolía. Este autor recomendaba -de acuerdo con Stanley (1989)- una atenta escucha a las particularidades psicológicas del malestar, y proponía así mismo una tentativa de cura de la misma naturaleza. En su obra, que incluye un listado de ideas fantásticas como hiciera Galeno en su momento, y en donde reaparecen los temas del cuerpo hecho de barro, y que Atlas se harte de sostener el mundo, se citan además varios casos. Entre ellos, Stanley (1989) destaca algunos ejemplos de esta tentativa de terapéutica “psicológica” para lidiar con dichas ideas, que proviene de la observación de

que muchos pacientes pueden recobrase tras ver o escuchar algo que les sea particularmente tranquilizante en el contexto de la idea ilusoria. En uno de los casos el paciente cree haberse tragado una culebra y se le apacigua cuando le engañan colocándole una en el cuenco donde vomitó; en otro, un sujeto que cree estar decapitado es calmado poniéndosele un gorro de plomo en la cabeza; en otra, una melancólica se cura de su mal al volver su marido de una larga ausencia. Este último ejemplo -a nuestro parecer- refuerza la idea de Areteo, en torno a que, si el pesar corresponde a un mal de amores “justificado”, no puede hablarse de melancolía propiamente, por remediarse naturalmente en cuanto la fuente de la desventura cesa. De estas consideraciones destacamos, en primera instancia, el papel que juega la escucha del sufrimiento del melancólico; y en segundo, el hecho de que la cura del mal tuviera precisamente que ver con eso que el melancólico decía padecer; si bien, “estas ideas fantásticas” hoy nos parecería más propias de otros cuadros nosológicos. En cuanto a la mujer que extrañaba al marido y del joven que no era correspondido –pero acabó por serlo- en Areteo; nos van dando las bases para ir diferenciando las tristezas “comunes”, los duelos de la vida cotidiana, de la melancolía como entidad propia.

Dentro de la misma edad media, un eslabón de singular relevancia para comprender la futura articulación y desglose de la melancolía con conceptos afines, y en ciertos casos con fronteras bastante evanescentes, nos es dado por el acercamiento religioso al tema, que adopta la forma del pecado bajo el ambiguo nombre de la acedia, magistralmente abordado por Stanley (1989). La historia de este concepto se remonta a los anacoretas cristianos del desierto egipcio en el siglo IV, de acuerdo con Stanley (1989), quien señala que la sintomatología propia de la acedia era el resultado de las durezas impuestas por el aislamiento, y las tentaciones carnales tan propias del género humano, contra las cuales era preciso combatir. ¿Cuál es pues la “sintomatología” de la acedia? Antes que nada, es preciso señalar, que en la conceptualización de la acedia se opera un vuelco importante: la acedia es sobre todo un pecado, si bien no dejan de tener algún concurso las nociones de temperamento y enfermedad. La acedia se calificaba como un estado mental poco habitual -que a diferencia de los estados de éxtasis o los místicos, que eran vistos como

bendiciones- se consideraba como pecaminoso, y urgía a medidas coercitivas. Esto tiene implicaciones de no poca importancia, porque por un lado, responsabiliza al sujeto por su malestar, si bien a la manera punitiva de los cristianos; y por otro lado liga de manera directa a la tristeza/ melancolía/ desesperación, con la culpa que está siempre implícita en el pecado, lo cuál será un antecedente muy valioso al hablar del concepto psicoanalítico del Superyo en relación con la melancolía.

Ahora bien, y antes de que se nos acuse de ser ambiguos más allá de lo que el tema ya resulta por sí mismo, pasemos a la descripción del pecado de la acedia. Una visión simplista nos daría la siguiente ecuación: acedia es igual a tristeza, más negligencia u ociosidad. Es posible ir añadiendo algo más de claridad sobre este esqueleto, en que como podemos ver, confluyen dos vetas principales: un estado de ánimo afligido, para no polemizar por ahora en las precisiones de los términos; y una tendencia “dolosa” a la inactividad. En la vertiente de la inactividad, es curioso notar que esta pareciera ser una consecuencia lógica de la vertiente de la aflicción: la tristeza motiva la parálisis; no obstante, el acento puesto de nueva cuenta en la negligencia espiritual, - como veremos poco más adelante- relaciona de manera muy importante a la tristeza con la culpa, como ya lo hemos señalado. En la vertiente de la “aflicción” por así llamarla, nos encontramos que la acedia implicaba *tristitia* (aflicción, tristeza, pesar), y *desperatio*, siendo en ocasiones asociada con la melancolía misma. Con todo, y para esclarecer lo más posible este embrollo, el carácter diferencial básico entre *tristitia* y acedia consistiría en la inactividad “dolosa” de la que hemos hablado (si bien ambas acabarían por fundirse), mientras que la melancolía -hasta donde le hemos seguido la pista- se diferenciaría de ambas por su causalidad indeterminada y su relación con el miedo (incluso con su liga a lo humoral-temperamental). En este sentido es importante destacar, que otro requisito de la acedia, es que provenga de una excesiva atención a los asuntos terrenos en detrimento de las obligaciones celestiales.

Es interesante notar que mientras que la acedia tenía por causa las frustraciones de la vida cotidiana, la melancolía no tenía una causalidad lógica, citaciones en apariencia bien diferenciadas; sin embargo, leyendo un poco

entre líneas, en el contexto de que el verbo revelado de Dios lo es todo, las tales preocupaciones mundanas pasarían a ocupar un lugar tan nimio que se nos antojan semejantes a la nada melancólica. En todo caso, San Pablo distinguía dos tipos de *tristitia*: el negativo “que lleva a la muerte”, y el positivo, que lleva a la penitencia y a la salvación; de acuerdo con Casiano, el primero, que dará al menos la mitad de su sustento al pecado que venimos revisando, está emparentado con frustraciones terrenales, mientras que el segundo, lo está con la penitencia por el pecado, el arrepentimiento, etc. Resulta curioso notar, que la acepción positiva del término quedaría definitivamente asociada a la tristeza, mientras que la negativa a la acedia, como algo moralmente reprobable, o patológico, si se prefiere. Otra distinción útil para la inteligencia de este pecado, es el contraste entre sus manifestaciones “externas”, negligencia/ ociosidad/ indolencia; en contraste con sus manifestaciones “internas”, tristeza/ aflicción/ desesperación”. Si traducimos esta duplicidad en términos de la psicología contemporánea clásica, podríamos hablar de que un estado mental de aflicción, con manifestaciones conductuales de una marcada inactividad, constituirían el cuadro de la acedia. Así pues, la acedia sería una tristeza profunda proveniente de las frustraciones terrenas, que degenera en una negligencia generalizada con un importante foco en lo que respecta a las obligaciones cristianas.

Habiendo hecho el esfuerzo de reseñar el amplio panorama del pecado de acedia, ahora es preciso trazar un puente que le conecte con nuestro tema central, la melancolía, para lo cual será preciso hacer algo más de historia. Recordemos que el concepto de acedia nace con los anacoretas cristianos; un segmento más bien limitado y no muy representativo de la población medieval. Sin embargo, a través de Casiano, el concepto es exitosamente divulgado en occidente mediante su lista de los ocho vicios capitales, en que la acedia figuraba de manera importante. Al hacerse obligatoria la confesión en el IV Concilio Lateranense, apareció una gran producción de literatura penitencial que extendió enormemente el contenido de los pecados capitales –la acedia incluida, directa o indirectamente, ya sea por Casiano o Gregorio Magno. Al pasar el término al dominio popular, su uso popular puso el énfasis en su aspecto más práctico: la vertiente relacionada con la inactividad dolosa, que en

primera instancia tenía connotaciones claramente asociadas a la falta en el cumplimiento del servicio a Dios, pero que con acontecimientos como la reforma luterana, o la secularización renacentista, paso cada vez más a referirse a la negligencia en el cumplimiento de las obligaciones propias, bajo la idea de que la obligación de trabajar era uno de los cimientos de la condición humana; en otras palabras, la acedia dio paso a la pereza, noción que persiste hasta hoy, incluso como uno de los pecados capitales, sin reparar ya en la vertiente de la aflicción. Esta última, no obstante, es retomada -o más bien releída- por la concepción médica, que la incorpora a lo que los autores clásicos venían trabajando sobre la melancolía, proceso que Stanley (1989) describe con elegancia al señalar que durante el siglo XVI, ambos términos: acedia y melancolía, se usaban tanto en el plano puramente médico, como para describir un tipo temperamental, y en un sentido más amplio, para describir cualquier estado de pesar, aflicción o desesperación. Finalmente, la melancolía, engalanada como el término culto, absorbe a la acedia, la tristitia y muchos otros términos latinos similares, a los que rezaga a una posición de sinónimos vulgares que designan una amplia variedad de conceptos más bien vagos. En otras palabras, la acedia es “balcanizada”, quedando su vertiente de inactividad absorbida por el concepto de pereza (si bien, en su aspecto religioso este no pierde completamente su conexión con la tristeza); mientras que su vertiente de aflicción es gradualmente reincorporada al concepto de melancolía. Así mismo, la melancolía hereda un importante componente: su relación con la culpa, elemento que a nuestro parecer, es la principal aportación de la acedia, ya que, eliminando el eslabón de la productividad, queda tan sólo el estigma contra un sufrimiento moralmente reprobable, cuyos cimientos serían descalificados como nimios por algún sistema valorativo interiorizado.

De los autores hasta ahora reseñados, obtenemos el siguiente panorama de la concepción griega, romana y medieval en torno a la génesis y síntomas de la melancolía, en lo que concierne a su vertiente “psicológica”, en contraposición con la concepción somatogénica. Si bien la melancolía debe su nombre a la bilis negra, y en diversos autores ésta continúa jugando un papel causal central, la secreción de esta sustancia en los vómitos, es más bien uno

de los síntomas que acompañan al malestar (Sorano), pudiendo éste presentarse sin concurso de la atrabilis (Areteo). La melancolía tendría entonces una causalidad no necesariamente corporal, asociada a estados prolongados de pesar, tristeza, (todos) insomnio (Celso) o miedo profundo, que giran en torno a una idea única, pudiendo también ser producto de una excesiva actividad mental, o una predisposición temperamental (Rufo). El malestar también puede venir acompañado de ideas ilusorias francamente delirantes que pueden encerrar la clave de alguna tentativa de tratamiento (Alejandro de Trelles), ira (Areteo), duda (Rufo), y deseos de morir. Resulta crucial la indeterminación de la amplia gama de síntomas asociados a la melancolía, pudiendo incluso presentarse tristezas profundas que difieran de la melancolía por no cumplir esta condición (Areteo, Alejandro de Trelles). Hay entre este estado y la creatividad o el genio una liga bidireccional que toca de manera tangencial aunque importante a la premonición (Aristóteles, Rufo) proponiéndose que bien el temperamento melancólico predispone a la creatividad (Aristóteles), o bien que la mucha actividad mental lleva a la melancolía (Rufo, Ibn Imran). Otra liga importante es la que se articula en torno al pecado de la acedia, que conecta, a través de la inactividad en la que el melancólico quedaría postrado, a la melancolía con el pecado, es decir, con la culpa, con todas sus implicaciones.

1.4. Renacimiento

He aquí otro tema colosal que abordaremos de manera harto tangencial, siguiendo el cohorte hecho por Stanley (1989) quien, para los fines que conciernen a la historia de la medicina que por ahora tomamos como esquema, lo asocia sobre todo al siglo XVI, y principios del XVII. Siguiendo al mismo autor, se nos anuncia que no hubo grandes cambios en la transición entre medioevo y renacimiento; al menos en lo que toca a la etiología, descripciones y tratamientos de la melancolía, para la que el modelo galénico seguía siendo hegemónico.

Con todo, antes de revisar *The Anatomy of Melancholy* de Robert Burton (1628) –que anticipamos, será una especie de compendio del pensamiento de este cohorte- creemos pertinente ir sentando precedentes a través de algunos de los autores que además de ser frecuentemente citados en la obra de Burton, añaden algunas importantes pinceladas a la visión psicológica, o por lo menos psicósomática, a la que hemos estado siguiendo la pista.

Este es el caso de Andrew Broode (1490 – 1594), monje y médico inglés quien vivió a principios del siglo XVI, y que curiosamente, citado en Stanley (1989), relaciona la melancolía, a la que definirá como un tipo de locura relacionada con el humor negro, atribuyéndole como causalidad, a la par que el mismo humor “un corazón testarudo y que va demasiado lejos en las fantasías o estudio de cosas que su razón no puede comprender” (p. 83). Esto nos resulta particularmente interesante, porque más allá de la influencia galénica, sitúa a la melancolía como originada por un saber, sostenido en una pasión “testaruda”, del que la razón no puede dar cuenta; una suerte de conciencia de la ignorancia, que es a fin de cuentas un saber terrible.

A continuación, Stanley (1989) aborda a Timothie Bright (1550 – 1615), de quien señala, es una influencia menos visible para la Anatomía de la Melancolía que para Shakespeare, quien lo empleaba como fuente de información en la materia. Pues bien, más allá de a quién haya influenciado y a quién no, Bright, en su libro, *A Treatise of Melancholie* (1612) distingue dos

tipos de melancolía: la primera como una predisposición temperamental; y la segunda, como un humor que provoca una enfermedad. La melancolía como humor contiene a su vez dos distinciones, pudiendo ser natural, es decir, uno de los cuatro humores del cuerpo cuyo exceso puede generar que la razón se deprave; o no natural, en la línea de la acedia, asociada al remordimiento por el pecado, y el miedo por el juicio divino. En cuanto a la descripción fenomenológica volvemos a toparnos con el miedo, la tristeza y la desesperación. Con todo, acaso el rasgo acotado por Bright que nos parece de mayor importancia en los términos de la presente investigación, es la liga que traza entre melancolía e indeterminación en los motivos de la aflicción y el miedo que le son propios. Reproducimos el pasaje correspondiente íntegramente, por parecernos inmejorable para ejemplificar el punto. Así, Bright argumenta lo siguiente:

Vemos por experiencia que ciertas personas que disfrutaban de todas las comodidades que en esta vida puede deparar la fortuna, y de todas las amistades, y de todas las seguridades, sin embargo, están destrozadas por la pesadumbre, y deshechas por el miedo, tanto que no pueden hallar consuelo ni esperanza de seguridad, no habiendo ni razón de miedo, ni de descontento, ni causa de peligro, sino por el contrario, gran confort y gratificación (Bright, 1612 p. 90).

Si bien la forma es un tanto garigoleada, creemos que Bright no podría haber descrito más precisamente el drama del melancólico: quien sufre lo mismo sin que la ausencia de un motivo le haga merma, pareciera encarnar al sufrimiento por el sufrimiento mismo, al temor por el temor; y en última instancia, a la ironía de tener a mano los placeres que esta vida puede ofrecer, por modestos u onerosos que estos sean, y no encontrar en ellos disfrute alguno. Este drama puede además verse atizado por el desconocimiento del por qué del malestar, que nos recuerda a ese saber de la ignorancia del que hablábamos en Broode; a ese “corazón” testarudo que martiriza a la mente con un objeto que no puede alcanzar, ya sea en la fantasía o con algún objeto de estudio, el cual irónicamente, en el caso del melancólico, serían las razones de su propio corazón para nublarse.

A este respecto, Bright es muy claro al distinguir el origen del humor no natural de la melancolía, que degenera en la enfermedad sin motivos de la que venimos hablando; de aquella relacionada con la conciencia del pecado, que a fin de cuentas “entiende de razones” por así decirlo, y donde la aflicción responde al arrepentimiento por el pecado, y el miedo a Dios mismo. Esto constituye otro importante antecedente de posteriores distinciones entre duelo y melancolía, ya sin el cariz religioso, y centrándonos exclusivamente en la causalidad de la afección; no obstante, Bright sigue atribuyendo la causalidad de aquel tipo de melancolía “sin fundamento de verdad, ni objeto justo.” (Bright 1612 p.187 -190) a un desequilibrio humoral, al mas puro estilo galénico.

Antes de abordar a Burton, tenemos a Andre Du Laurens (1560 – 1609), quien, tal vez fuera su principal influencia, aunque en nuestro desarrollo confesamos creer que Bright se ha llevado el lugar de honor en ese sentido. Laurens (1599), en su libro *Discurso sobre la conservación de la vista, las enfermedades melancólicas, los catarros y la vejez*, define a la Melancolía como una especie de chochez sin fiebre, acompañada de miedo y tristeza, definición que a estas alturas nos es ya harto familiar y hasta un tanto incompleta en tanto que no alude a la indeterminación de sus causas. Aclaremos que por chochez, de acuerdo con Stanley (1989), el autor parece referirse a una corrupción de dos de las tres facultades mentales, razón e imaginación, que con la memoria habrían de completar la triada de la teoría medieval de las células (p. 88); en la melancolía, es la imaginación la principal afectada de acuerdo con Laurens, siguiéndole la razón en función de la magnitud y duración del desorden. A esto ha de añadir que el temor proviene de los efectos que la enfermedad tiene sobre el corazón. Acaso nos parezca más interesante que en ocasión de hablar de una larga lista de ideas ilusorias (algunas familiares como la de ser de barro, o que atlas se canse de sostener el mundo) de acuerdo con Stanley (1989), Laurens asocia a la melancolía con la megalomanía (p.87), liga que será de cierta importancia en el posterior desarrollo Freudiano, al menos en lo que toca a las neurosis narcisistas.

De Laurens es común a la idea de pensar a la melancolía tanto como una enfermedad, como uno de los cuatro humores que puede generar una predisposición temperamental, acotando además que existen disposiciones

melancólicas que pueden mantenerse dentro de la salud. En este sentido, Laurens se adhiere también a la liga trazada por Aristóteles entre el genio y la constitución melancólica, incluso en la rama de la profecía, que no califica como una idea delirante más.

También es interesante notar, en la línea de las explicaciones psicológicas de este padecimiento, que, citado en Stanley, Laurens atribuye algunas de las ideas ilusorias del melancólico “a su manera de vivir, y de aquellos estudios a qué más adictos parezcan” (Stanley, 1989 p.88); de hecho, a propósito de la posible terapéutica para la melancolía, De Laurens pensaba que la forma de vida del paciente podría llegar a tener mayor importancia que “cualquier cosa que pudiera salir de los cajones de los boticarios” (Stanley, 1989 p.89) opinión a la que nos añadimos.

Nuestra última escala antes de llegar a Burton será Felix Platter (1536 – 1614), profesor y decano de la universidad de Medicina de Basilea. La definición de Platter sobre la melancolía es muy parecida a la de Laurens, con la diferencia de que él sí añade la imposibilidad del doliente de dar explicación razonable alguna de su sufrimiento. Curiosamente la describe como una alienación mental, que puede tener causas naturales, en la misma línea que hemos venido siguiendo; o prenaturales, en que hay concurso de espíritus. En cuanto a las aportaciones de este autor a la concepción psicológica que hemos venido reseñando, citado en Stanley, Platter señala que “un susto o miedo atroz, sobre todo si ocurre de repente” así como “una tristeza o pena vehemente que dura mucho” pueden ser causales de la melancolía en su variante no “espiritual” (Stanley, 1989 p. 92),

Fieles la promesa hecha hace algunas páginas de cerrar con Democritus Junior, alias Robert Burton (1557 - 1640), por plato fuerte, volvamos sobre *The Anatomy of Melancholy* (1628), cuyo frontispicio hemos empleado a manera de introducción. De acuerdo con Starobinski (1997), en este libro, que atrae al lector moderno por tratarse de una “mezcla de frescor y de decrepitud”, que acumula inmoderadamente adornos en forma de citas y alusiones a los más suculentos autores de la época como seña de “la exuberancia con la que se complace el renacimiento tardío” (Starobinski, 1997 p. 12), es una suma de

“toda la <<física>>, toda la medicina, todas las opiniones morales, una gran parte del legado poético de la tradición greco-latina y cristiana (que) nos son ofrecidas mediante alusiones, fragmentos, briznas unidas entre sí.” (Starobinski, 1997 p. 12), Esta noción de “atlas” de la melancolía hasta mediados del siglo XVII es la que nos ha inspirado para ofrecer una revisión de algunas de sus principales ideas –ya que el libro es una selva colosal de saber que merecería una dedicación a fondo- que nos permitan ofrecer un panorama unificado de la melancolía en el renacimiento.

Así, con respecto a la definición de la melancolía, su nombre y distinción, Burton (1628) nos dice que “el nombre se impone a partir del tema, y la enfermedad se denomina a partir de la causa material” (Burton, 1628 p.172) afirmación que emplea citando él a su vez a Bruel. Esta frase parece congruente con tomar como punto de partida, del concepto de melancolía a la enfermedad causada por la bilis negra, natural o adusta, y que puede ser a su vez un humor, o un temperamento. En congruencia con la “rama” que asocia a la melancolía con las ideas delirantes, común en la mayoría de los autores hasta ahora reseñados, Burton recurre a Fracastoro para afirmar que éste llama melancólicos “a aquellos que ha afectado tanto la abundancia del mismo humor depravado de la cólera negra, que desde ahí se vuelven locos y deliran en la mayor parte de las cosas” (Burton, 1628 p.172) En cuanto a la “rama” más puramente somatopsíquica a la que Stanley (1989) suele prestar mucha atención, y es más claramente reconocible como dentro de los intereses de una reseña médica, Burton (1628) se apoya precisamente en Galeno, para definirla como una “privación o infección del ventrículo medio de la cabeza” (Burton, 1628 p.172). Más en la línea psicósomática que venimos persiguiendo para la historia “antigua” de la melancolía, nuestro autor en turno cita a Areteo, quien la define como “un dolor perpetuo del alma, fijado en una cosa, sin fiebre” (Burton, 1628 p.172). Empero, sin recurrir más que un breve “en general”, Burton (1628) define la melancolía como “un tipo de locura sin fiebre, que tiene como compañeros comunes al dolor y a la tristeza, sin ninguna razón aparente” (Burton, 1628 p.172), resumiendo de esta manera en una frase buena parte del recorrido que hemos emprendido. Con todo, no escatima presentar una lista de detractores a esta idea, entre los que contamos a un tal Hércules de Sajonia, quienes introducen el dilema de si es la fantasía o el cerebro lo que se ve

afectado, cuestión similar a algunas de las interrogantes que hemos planteado nosotros mismos por el comienzo de este capítulo, y que abordaremos en el mismo discurso de Burton poco más adelante. Por el momento añadamos a la definición ofrecida por Democritus Junior, que se trata de un delirio, una aflicción de las funciones del “cerebro”; depravado, en tanto que dichas funciones existen, si bien erráticamente a diferencia de la demencia en donde están ausentes; y sin fiebre, para diferenciar a la melancolía del frenesí en un señalamiento coherente con las distinciones psicopatológicas de las que hemos hablado anteriormente. Hay aún más que añadir a esta definición; lo más importante para nosotros en términos de una inteligencia psicológica del tema, y que Burton (1628) refiere de la siguiente forma: “El temor y la tristeza la distinguen de la locura; sin causa se inserta al final, para especificarlo frente a las otras pasiones ordinarias de temor y tristeza. Nosotros llamamos a eso propiamente delirio, como lo interpreta Laurens ”cuando se corrompe alguna facultad principal de la mente, como la imaginación o la razón, como les ocurre a todas las personas melancólicas” (Burton, 1628 p.173) Y finaliza “El temor y la tristeza son los verdaderos caracteres e inseparables compañeros de la mayoría de los melancólicos” (Burton, 1628 p.173).

En cuanto a qué parte del cuerpo afecta, más allá de la distinción común entre los tipos de melancolía correspondientes al cerebro, los hipocondrios o la sangre toda; y también en cuanto a con qué funciones de lo humano interfiere, veamos qué tiene Democritus Junior que decir. A favor del cerebro como la principal área afectada por la bilis negra, argumenta que al tratarse la melancolía de un tipo de locura, no puede sino tratarse del cerebro el órgano afectado. No obstante, se suma a Marco Degli Oddi en el argumento de que el temor y la tristeza, los más fieles y emblemáticos acompañantes del melancólico, tendrían por su asiento al corazón. La cuestión acaba en una especie de síntesis, que de paso nos remite a un problema semejante con la razón, imaginación y emoción como protagonistas, al decir que “el cerebro debe estar necesariamente dañado primeramente como fuente de la razón; y después el corazón, como asiento de la emoción” (Burton, 1628 p.174).

En cuanto a las “funciones mentales”, por llamarlas de alguna forma, Burton (1628) nombra un listado de autores entre los que se suman Galeno y Cruel, que defienden la opinión de que en la melancolía lo que está corrupto es tan sólo la imaginación; opinión sobre la que diverge Montalvo, citando por ejemplos de la corrupción en la razón del afectado, un buen número de ejemplos muy en la tónica de las ideas ilusorias que encontramos en varios de los autores reseñados (creerse ostra por ejemplo). Al respecto, Democritus Junior nos dice, reproduciendo la opinión de Avicena, que al no poder detectar, sosegar, y corregir las falacias de la imaginación, la razón debe también estar corrompida, encontrándose de esta manera ambas funciones afectadas. No obstante, parece haber acuerdo al menos en el hecho de que la imaginación es lo primero en corromperse, pudiendo a su vez extenderse a otros dominios. Sólo nos queda añadir, sobre la materia de la melancolía, que de acuerdo con Burton (1628), autores como Hércules de Sajonia consideran la existencia de un tipo de melancolía “inmaterial” que “reside sólo en los espíritus, y procede de una “destemplanza caliente (...) que, sin materia, altera el cerebro y sus funciones” (p.175); esto en contraposición al tipo material, donde hay además concurso de los humores (Burton, 1628 p.175). Más allá de lo esotérica que pueda parecer esta afirmación, es interesante acotarla como un referente en que no hay concurso directo de la sustancia alguna en la afección de un órgano. Esta distinción resulta así mismo muy conveniente al tratar un diagnóstico diferencial entre los tres tipos clásicos de melancolía basados en el área afectada por la bilis negra. Es interesante notar que, pesa a sumarse precisamente a esta distinción clásica con base orgánica, o de los tres tipos, Burton (1628) distingue al mismo tiempo otra clasificación que asume como propia. Sobre la primera y más común explica: “El primero procede solamente del mal del cerebro, y se llama melancolía de la cabeza; el segundo procede por simpatía de todo el cuerpo, cuando todo el temperamento es melancólico; el tercero, que surge de los intestinos (...) se llama melancolía hipocondriaca”; (Burton, 1628 p.179) sobre la segunda, la melancolía amorosa (llamada *ilishi* por Avicena) Burton (1628) ofrece una triple división en tres tipos: heroica o caballeresca, de celos, las cuales desarrolla ampliamente entre las páginas 611 a 971 de su libro, distinguiendo, como ya lo han hecho algunos de los autores reseñados, a la melancolía por causa de amores de los demás y más comunes

tipos que pueden tener por causa el miedo, la tristeza, dios o los demonios, ó una serie de consideraciones profilácticas muy ligadas a lo corpóreo que no vienen de momento al caso. Sin embargo, sobre la insistencia de distinciones precisas a ultranza, Burton (1628) sentencia “concluyo sobre nuestros tipos de melancolía, como hacen los polífticos sobre las formas puras de la república: que son más famosas en la contemplación, pero en la práctica son templadas y normalmente mixtas” (Burton, 1628 p.180)

De los autores hasta ahora reseñados, a quién hemos hecho referencia de manera adecuada en su momento, obtenemos el siguiente panorama de la concepción del renacimiento en torno a la génesis y síntomas de la melancolía, en lo que concierte a su vertiente “psicológica”, de manera análoga a como lo hemos hecho en el pasado cohorte. Así, tenemos que la melancolía puede ser causada por una necia pasión por el saber, muy en la línea de Rufo (Broode), si bien existirían predisposiciones melancólicas que sin salir de lo normal, contribuyeran no poco en el genio de quién las detentara, (Laurens) teniendo en este sentido muchísima importancia el estilo de vida llevado; si bien la teoría humoral persiste aún como elemento común en muchos autores, hay ya algunas acotaciones que prescriben un “tipo” de melancolía en que ésta no tiene ningún concurso, así como ninguna parte del cuerpo (Hercules de Sajonia). A estas causas podrían añadirse un miedo atroz o una tristeza vehemente y prolongada (Platter, en la línea de Celso) como posibles desencadenantes del malestar, que va concretizando su definición como un tipo de locura acompañado de dolor y tristeza para los cuales no pareciera haber motivo alguno (Burton), pudiendo incluso despertar en medio de la más apetecible bonanza (Bright), en que se ven afectadas la razón y la imaginación (Laurens) siendo esta última la primera en corromperse (Burton), caso similar a las órganos “afectados” siendo atacado en primer lugar el cerebro, y luego el corazón (Burton). En cuanto a los amorosos, hay ya esquematizaciones claras que, en la línea de Areteo, tratan los males del corazón como caso aparte (Burton).

1.5 Comentarios y conclusiones sobre la conceptualización de la melancolía antes de la Ilustración.

Es curioso notar cómo el tema de la melancolía es literalmente vomitado por los enfermos; al menos como punto de partida con base en la observación naturalista de la medicina griega. De obscura secreción, que habrá inquietado a más de un sabio, a la mesa de disección de Demócrito, pasando por la pluma de Hipócrates, la teoría humoral eleva a la bilis negra a la categoría de componente fundamental de la materia humana; papel que desempeñaría en adelante como garante y bastión de esa tristeza que carcome hasta enfermar, acaso por estar asociada al comienzo de la vejez y al otoño, a lo frío y seco.

Más allá de la reseña de cómo el concepto siguió echando raíces y creciendo tentáculos -la cual no pretendemos perpetuar ad infinitum- nos parece necesario apuntalar algunos enlaces, para lo cual nos serviremos de la definición de Burton. Atendiendo a sus elementos, si bien no sorprende que la tristeza figure como parte central de la ecuación, también es cierto que hay en ella un elemento recurrente a través de diversas épocas y autores que no resulta tan evidente: el miedo.

Sírvanos de ilustración a este punto la figura número siete del frontispicio, del libro de Burton, el maniaco. Creemos que el miedo en la melancolía se ve a menudo asociado con las ideas ilusorias que también constituyen una suerte de sitio común en relación con ésta; sin embargo la asociación no puede menos que resultarnos sorprendente: ¿cuál es la obscura relación entre el miedo y la tristeza más allá de los delirios?

Con respecto a estos últimos, conforme se vaya avanzando en el tema, la mayoría de los coloridos alucines atribuidos a los melancólicos irán desplazándose lentamente al dominio de otras entidades nosológicas; no obstante, más allá de las a menudo evanescentes fronteras entre la psicosis y la melancolía, o la polémica en torno a su inclusión en este campo, creemos interesante rescatar algunas de estas imágenes de melancólica locura. Caso hecho de la idea de que Atlas se canse de sostener el mundo, que alude precisamente al desfallecimiento de ese otro capaz de sostenernos a todos; o

aquella otra en que el afectado cree estar hecho de barro, acaso de alguna manera denunciando el desfallecimiento de su ser. Si bien, los delirios melancólicos propiamente hablando tienen otra lógica en sus engranes, resulta interesante rescatar estas alegorías, así como el “experimento” terapéutico llevado a cabo por Alejandro de Tralles. Básicamente, este sabio resolvía las ideas ilusorias, o al menos eso pretendía, a través de su misma lógica, y aunque se nos antojaría interesantísimo un seguimiento de los casos que presenta que trascendiera el mero apaciguamiento momentáneo, no deja de resultarnos imprescindible acotar el lugar que da a la escucha del sufriente dentro de la tentativa de cura. Siguiendo por la línea de las ideas ilusorias, aunque ampliando un poco más la discusión hacia las funciones mentales; resulta interesante la discusión citada por Burton con respecto a cuál de estas funciones es el principal blanco de la melancolía, o el hecho de que este lugar “privilegiado” se le confiera a la imaginación, a partir de la cual, otras funciones se verían afectadas en un segundo momento. Esta distinción habla de que ya desde entonces se tenía la noción de que el problema no se originaba, ni podía solucionarse, directamente desde la razón, el terreno de sus batallas, así como su caldo de cultivo eran distintos.

La alusión Aristotélica resulta de incalculable valor al tratar de representar a la melancolía como algo más que una enfermedad que se padece con más pena que gloria, como si se tratara de una especie de lepra mental; no obstante el padecimiento, ¿qué es lo que tiene que decirnos de sí el melancólico? ¿cuál es ese genio del que habla Aristóteles? Resulta evidente, incluso es un consejo común entre los autores revisados, que el silencio del melancólico no ayudará a esclarecer estas interrogantes, y sí a que el malestar prolifere bajo la sombra de lo no dicho como el monstruo de la gruta. Las referencias a la adivinación también resultan reveladoras si se ven a la luz de que ahí se intuye un saber velado a los “sanos”, un saber que enferma.

Otro elemento que nos parece crucial resaltar, es aquel retratado en la lámina seis del frontispicio, el devoto, que nos introduce en la cuestión del concurso de la religión en la complejidad de la melancolía. Hablamos en particular de la conexión, vía el pecado, entre la melancolía y la culpa, que toca de manera

más o menos directa a la pereza, conexión ésta que por sí misma merece atención de nuestra parte, al relacionarse de manera importante con ciertas consideraciones sobre la depresión. Con todo, resulta una antecedente clave que ya desde el Medievo la tristeza por las cosas del mundo (ya no digamos por nada en específico) fuera penalizada por sus efectos paralizadores sobre quién la padecía, dando además el vuelco a la responsabilidad personal por ese sufrimiento que anteriormente era visto casi exclusivamente como una enfermedad, o un tipo temperamental, por el cual difícilmente podía culparse a nadie. Además, no resulta de poco interés que en una de sus formas más puras, la acedia estuviera relacionada con el incumplimiento de las obligaciones religiosas, obligaciones con un Padre celestial contraídas por el colectivo de los hombres desde los tiempos del mito.

La indeterminación del miedo y la tristeza que acompañan a la melancolía son otro antecedente valiosísimo para nuestras posteriores pesquisas, sobre todo de la excelente forma en que Bright la describe, y abren la puerta al hilo conductor mediante el cual Freud iría deshilvanando a la bilis negra, separándola de la tristeza por las cosas del mundo, ésa que conoce siempre un objeto, y en cuya pérdida nada hay de oculto. Ilustrado en la lámina cuatro del frontispicio, el enamorado, un caso tal vez más ambiguo sea el del mal de amores, la melancolía producto del desamor, que hace que Areteo, o Alejandro de Tralles dejen esta forma particular fuera del conjunto de las melancolías, mientras que Burton no duda en incluirla como tal, pero como un caso por entero aparte. Acaso la clave para entender esta diatriba sea precisamente la pertinencia de las tristezas -si semejante cosa existe- muy en la lógica de las causas desconocidas, y las ideas delirantes. Pero, si bien, no oponemos reparos a que un mal de amores que se soluciona con un nuevo amor, o el regreso de aquel que se creía perdido no es melancolía, también hemos de anticipar que esta afección y el “amoroso” sentimiento tienen una relación imprescindible, al menos en lo que concierne a la parte melancólica, que baila una suerte de *dance macabre* al compás dictado por la tristeza, el horror, y la nada.

2. La melancolía en el discurso freudiano desde una perspectiva metapsicológica.

2.1 Introducción

Es debido a que el psicólogo es rebasado por el inconsciente por lo que es preciso crear una metapsicología apta para tomarlo en cuenta (Assoun, 2000, p.9).

De acuerdo con Paul-Laurent Assoun en su obra del 2000 dedicada al tema, “la metapsicología es el núcleo teórico del psicoanálisis, es incluso su otro nombre.” (Assoun, 2000, p.9).

Si bien, la obra freudiana otorga un rol central al abordaje clínico, a la observación, y sobre todo a la escucha del discurso del paciente, de acuerdo con Chemama, Freud “pronto llega a la idea de que es absolutamente indispensable elaborar cierto número de hipótesis, de conceptos fundamentales, de principios, sin los cuales la realidad psíquica permanecería incomprendible” (Chemama, 2002, p. 273), o en palabras del mismo Freud “Es indispensable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva” (Pulsiones y destinos de Pulsión, p.113). Y sin embargo, retomando a Assoun, “Conviene señalarlo desde un principio, la carne de la metapsicología es el material clínico. La metapsicología no es otra cosa sino aquello que eleva la experiencia clínica a la altura de un saber” (Assoun, 2000, p.9).

Esta teorización de lo psicoanalítico permitiría así, la inteligencia de sus observaciones clínicas, tomando como punto de partida hipótesis tales como la existencia del inconsciente, y de un aparato psíquico dividido en instancias; o de manera más radical, en palabras de Assoun “La metapsicología es el conocimiento destinado a extraer todas las consecuencias de la hipótesis de lo inconsciente para una concepción de la psique” (Assoun, 2000, p.13).

El término metapsicología es acuñado por Freud “para designar la psicología por él fundada en su dimensión más teórica” (Laplanche, 1997), marcando al mismo tiempo su distancia de la psicología clásica, académica, que no alcanza

a integrar en ella el pensamiento de lo inconsciente, de la psicología de las profundidades; así, la metapsicología sería “una psicología de los procesos que conduzcan más allá del consciente y que encontraría su lugar –un tanto cuanto atópica- al lado de la psicología (doble sentido del prefijo meta)” (Assoun, 2000, p.10)

Assoun propone que la metapsicología no es tan sólo una disciplina, sino que fundamentalmente es también un modo de exposición y un modo de concepción, según el cual todo proceso psíquico es apreciado en función de tres coordenadas, premisa a la que obedece la definición de orden más bien práctico que Freud ofrece en *Lo Inconsciente* (1915): “Propongo que cuando consigamos describir un proceso psíquico en sus aspectos dinámicos, tópicos y económicos eso se llame una exposición metapsicológica. Cabe predecir que, dado el estado actual de nuestros conocimientos, lo conseguiremos sólo en unos pocos lugares”. A la pregunta de por qué justamente esos tres y no otros, Assoun nos responde invocando el hecho de que Freud concibe al psicoanálisis como una ciencia de la naturaleza “sobre el modelo de la física que piensa a los cuerpos en términos de proyección espacial de despliegue de fuerzas y de producción de cantidades” (Assoun, p.14)

En palabras de Kaufmann (1996), los tres factores aquí aludidos –el dinámico, el tópico y el económico- se encargarían respectivamente de “describir las fuerzas en acción, sus intensidades, y sus puntos de aplicación” (Kaufmann, 1996). Es decir, la perspectiva dinámica trataría de “dar razón a los conflictos en juego en el síntoma”; la tópica, de “establecer los intercambios entre las diferentes instancias de un aparato psíquico necesariamente clivado”; y la económica, “en seguir los destinos de las cantidades de excitación y obtener una evaluación al menos relativa de estas” (Kaufmann, 1996). O en palabras de Assoun (p.27): “Localizar las instancias, evaluar las fuerzas, calcular las inversiones y los gastos: tal es el triple imperativo de la explicación metapsicológica. Es en el nudo de estos tres procesos donde cobra forma “lo inconsciente” como objeto metapsicológico”.

La lección que debemos extraer de la travesía metapsicológica es -de acuerdo con Assoun (p.63)- que el inconsciente en tanto objeto de estudio de la

metapsicología sólo puede alcanzarse según las coordenadas del aparato metapsicológico, 1) como sistema, pasando del inconsciente-principio al inconsciente sistema (tópica); 2) como dinámica, con la represión proporcionando la verdad del inconsciente; y 3) cómo económica, remitiendo a un funcionamiento primario de la economía placer-displacer.

En atención a lo hasta aquí expuesto, el presente capítulo pretende estructurarse a partir de un esbozo de descripción metapsicológica de la melancolía, como ésta es descrita y abordada por Freud en su célebre texto de 1917. Con este objetivo en mente, comenzaré por reproducir -siguiendo el esquema del texto en cuestión- la descripción “fenomenológica” del duelo, para luego presentar análogamente a la melancolía. Antes de continuar, permítasenos aclarar a qué nos referimos con una descripción fenomenológica. De acuerdo con Assoun, “Freud llama *fenomenología psíquica* a la descripción de las percepciones, sentimientos, procesos intelectuales, y actos voluntarios” (p.15). La palabra clave a retener de esta definición es a nuestro parecer descripción, mera reseña de los fenómenos psíquicos inmediatos que no por ello resulta menos necesaria ni ilusoria como un momento de la teorización, toda vez que de ella se busque avanzar a la comprensión explicativa, a la reconstrucción de los procesos en aras de su inteligibilidad.

Una vez sentadas estas bases, nos proponemos desglosar –consultando a este respecto a la bruja metapsicológica- la inteligencia de las sintomatologías presentadas en sus perspectivas tópica, dinámica y económica, valiéndonos para ello no sólo de Duelo y Melancolía –que es en sí uno de los nombrados metapsicológicos-, sino de una gama de textos que nos amplíen su cabal comprensión, entre los que contamos Introducción al Narcisismo (1914), Análisis del Yo y Psicología de las Masas (1921), El Yo y el Ello (1923), Lo Inconsciente (1914), Pulsión y destino de Pulsión (1915).

No pretendemos en absoluto dar una visión total de la lógica melancólica, tarea que nos supera ampliamente; en este sentido nos parece pertinente la opinión de Kaufmann con respecto a lo acabado del modelo metapsicológico: “por afinada que haya sido la escritura de algunos de sus casos (Freud) nunca

pretendió que fueran ejemplos de descripción en los que la dinámica, la tónica y la económica se tomaran de las manos para bailar la ronda del acabamiento" (Kauffman), y por ende, nosotros tampoco pretendemos sino añadirnos a la sugerencia que Freud formula en Más Allá del Principio de Placer, "A nuestro juicio, una exposición que además de los aspectos tónico y dinámico intente apreciar este otro aspecto, el económico, es la más completa que podamos concebir por el momento y merece distinguirse con el nombre de exposición metapsicológica" (Freud, 1920, p.7), y que propone a la metapsicología como una aproximación cabal y asequible a nuestros medios para dar cuenta del accionar psíquico, sin por ello olvidar la puntualización hecha al respecto por Assoun: "el condicional confirma que se trata de un límite, exigible en sí mismo, se trata de un ideal regulador de la explicación" (Assoun p.15).

Y añadimos, recurriendo a Goethe como lo haría el mismo Freud en Análisis Terminable e Interminable: "Es preciso que intervenga la bruja. Entiéndase, la bruja metapsicología." (Freud, 1937, p.227). "Que intervendría para trazar con claridad los contornos de una incertidumbre clínica" (Assoun, p.16)

Recapitulando, comenzaremos presentando a la melancolía en su descripción clínica, valiéndonos para ello de Duelo y Melancolía. Una vez sentado el material fenomenológico, vale decir, el relato freudiano sobre las particularidades psíquicas de la melancolía en relación diferencial con el duelo, nos proponemos comenzar a desmenuzar estos datos desde la metapsicología. Esta tentativa nos plantea la acuciosa dificultad de dividir tajantemente los puntos de vista tónico, dinámico y económico, lo que resultaría en una labor no solamente titánica, sino contraria al propósito de esta intelección, diseñada para dar cuenta de la fenomenología clínica. No por ello hemos de renunciar a nuestro empeño, mas será entonces necesario maquinar una forma de exposición en que los tres puntos de vista estén presentes con sus particulares focos –de manera que orienten y den forma a nuestra exposición- sin sacrificar tampoco la continuidad del objeto que se proponen inteligir. Perseguimos de esta forma un doble propósito: 1) ordenar nuestra lectura de la melancolía desde la metapsicología, pero también 2) respetar la

continuidad, el profundo entrelazamiento de las tres perspectivas y el traslape que hay entre ellas, implícito en cualquier lectura desde la teoría psicoanalítica.

En atención al primero de nuestros propósitos, hemos elegido la perspectiva tópica para inaugurar nuestra forma de trabajo. Tras desarrollar lo que bajo este rubro juzgamos necesario como marco teórico para sustentar nuestra lectura de la melancolía –y esto será consistente para las otras dos perspectivas- acotaremos el tránsito hacia el punto de vista económico, y finalmente hacia el dinámico.

En atención al segundo de nuestros propósitos –el traslape y la continuidad de las tres perspectivas- proponemos que las elucubraciones teóricas entre la introducción de qué entendemos por cada punto de vista, y la lectura de la melancolía que a partir de ellos proponemos, puedan leerse como un continuo, en que resulta indiferente a qué perspectiva nos estamos refiriendo. De esta suerte, no habrá cohortes arbitrarios para tal o cual concepto en la teoría, sino que estos se darán en aras de aclarar nuestra lectura de cada parte de la triada metapsicológica. Posteriormente, en atención a la finalidad que atribuimos a la metapsicología de aterrizar a la teoría en un dar cuenta sobre la clínica, de la que partirá toda teorización, volveremos sobre la visión freudiana de la melancolía para aplicar ahí la red teórica desplegada.

2.2 Descripción clínica del duelo y la melancolía

El punto de partida para comenzar a hablar de melancolía en psicoanálisis puede resultar bastante intuitivo para los lectores familiarizados con la obra freudiana: *Trauer und Melancholie*, o en castellano, *Duelo y melancolía*, texto de 1917, en que el autor arroja algo de luz sobre el tema que nos ocupará. Así pues, tras advertir que las construcciones psicoanalíticas en torno al tema son el producto del análisis de un número de casos cuya naturaleza psicógena era indudable -dado que otros muchos parecen obedecer a una naturaleza más bien somática- el texto entra en materia, ofreciendo una descripción de la melancolía a partir de un afecto normal que le es análogo: el duelo ante la pérdida de algún ser amado o abstracción de similar valor. Este proceso resulta tan rigurosamente común a los humanos que, pese a la dureza de su sintomatología, a nadie se le ocurriría considerarlo como patológico: a) un estado de ánimo profundamente doloroso, b) el cese por el interés en el mundo exterior en tanto este no se relacione con la pérdida, c) la incapacidad de amar algún nuevo objeto como reemplazo de la misma, y d) un desdén generalizado hacia cualquier actividad que no tenga relación su memoria.

Pese a que la melancolía comparte el cuadro hasta aquí descrito con el duelo en lo que respecta al talante dolido, y la pérdida de interés por todo lo que no recuerde a la pérdida, existen empero dos notables excepciones a manera de rasgos diferenciales para con este proceso: a) la naturaleza inconsciente de la pérdida, b) el empobrecimiento del Yo.

En primer lugar se debe mantener la hipótesis de que el sujeto ha sufrido una pérdida, bien a la manera del duelo, de naturaleza más ideal, o sin necesidad de que nadie pase a mejor vida; la pérdida de un objeto en tanto objeto de amor. El sujeto ha perdido algo, sin embargo no podemos precisar qué, ni él mismo lo puede hacer de manera consciente. En otras palabras, parafraseando al autor, podríamos decir que se sabe que se ha perdido a alguien, pero no qué se ha perdido con ese alguien. Hay pues, en la melancolía “una pérdida de objeto sustraída de la conciencia” (Freud, 1917, p.243). Esto marca una

distancia significativa con el duelo en tanto que en éste no hay nada inconsciente en lo que atañe a la pérdida (se sabe bien por qué se llora).

En segundo lugar: ésta suerte de pérdida “secreta” apenas descrita vuelve enigmática la inhibición total del melancólico, quién además es aquejado por un marcado empobrecimiento de su yo en una suerte de ignorada labor que lo devora. Tal vez este panorama de cosas nos sea más claro atendiendo a la siguiente cita: “En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía eso le ocurre al yo mismo” (Freud, 1917, p. 243). El melancólico se dice a sí mismo indigno de cualquier cosa que pueda antojársele valiosa, se humilla y compadece a cualquiera que pudiese estar de alguna forma asociado a él, se dirige amargos reproches morales y extiende además su feroz crítica a todo momento de su existencia, ignorando que pudiera haber sobrevenido algún cambio en él. Se añade a la consideración el hecho de que el melancólico no se conduce como una persona cualquiera agobiada por la culpa o la vergüenza, sino que impudicamente se exhibe en su miseria, hallando una suerte de satisfacción en rebajarse de este modo.

2.3 Perspectiva tópica

Guardémonos de desdeñarla, pues la propiedad de ser o no consciente es en definitiva la única antorcha en la oscuridad de la psicología de las profundidades (Lo Inconsciente. Freud, 1915, p.20).

De acuerdo con Assoun “Explicar empieza mediante el acto de localizar, es decir, de determinar el lugar o el sitio de la acción psíquica” (2000, p. 40) Y es que, como él mismo señala, la exposición metapsicológica precisa de un marco, y ese marco viene constituido por el postulado del aparato psíquico, ficción primitiva de la metapsicología a la vez que el primero de sus imperativos: el referente a la localización. Es dentro de la maqueta del aparato psíquico por lo tanto, que nos es posible visualizar los procesos psíquicos en un espacio que representa sus desplazamientos de fuerzas y de cantidades, siguiendo a Assoun (2000). Resulta entonces preciso delinear en un primer momento este espacio virtual, este escenario en donde tendrá lugar la

dinámica del choque de fuerzas, y la economía del balance de los montos movilizados.

En este sentido, me parece importante acotar el distanciamiento -si se quiere provisional- que Freud hace de la fisiología, como puede verse en la siguiente cita: “Nuestra tópica psíquica provisionalmente nada tiene que ver con la anatomía; se refiere a regiones del aparato psíquico, dondequiera que estén situadas dentro del cuerpo, y no a localidades anatómicas” (Freud, 1915, p. 170). En este sentido, Freud añade que la renuncia a una correspondencia anatómica de su cartografía lo licita a proceder tan sólo bajo su propia lógica, siempre teniendo en claro que sus supuestos -y esta es la lógica misma de toda la metapsicología en nuestra opinión- no reclaman sino un valor ilustrativo, cabe agregar, de la fenomenología clínica a la manera de constructos teóricos que puedan dar cuenta de ella.

Así, como apunta Assoun, en la lógica Freudiana, este topos viene constituido por la propuesta del aparato psíquico, que de acuerdo con el mismo autor “es el lugar focal (topos) que hace posible el despliegue de las tópicas” (2000); hablamos aquí de la primera y segunda formulación freudiana del aparato psíquico, dividido respectivamente en Consciente, Preconsciente e Inconsciente; y en Ello, Yó, y Superyó.

Nos referimos pues, al abordar la dimensión tópica de la metapsicología, a un punto de partida que se ha venido desarrollando dentro de tres etapas mayores: el capítulo VII de la interpretación de los sueños, en que el aparato psíquico se representa en sus polaridades motriz y sensitiva ; el capítulo 2 de El yo y el ello, pasaje entre la primera y segunda tópica; y la XXXI de las Nuevas Conferencias(1932), en que se propone una lectura que al incluir el supeyó permita la “sobreimpresión de las dos tópicas”. A esto habría que añadir el “juego de espejos” del Narcisismo, engarce íntimo del paso entre tópicas y semillero del Yo y el Super Yo. Es interesante notar que, a la par de los escenarios del accionar psíquico, al abordar el punto de vista tópico, nos proponemos presentar a los actores que interpretarán los roles principales en las puesta en escena dinámica y tópicas.

Con respecto a la primera tópica, en su texto de 1915 Lo Inconsciente, Freud marca la aceptación de los sistemas psíquicos propuestos en ella como justificación del apelativo de psicología de lo profundo para el psicoanálisis (llamando incluso a la tópica psíquica la dimensión de lo psíquico profundo) distanciándose otro paso más de la psicología imperante en su época, señalando que el psicoanálisis “quiere tomar en cuenta la tópica psíquica e indicar, para un acto psíquico cualquiera, el sistema dentro del cual se consume o los sistemas entre los cuales se juega” (Freud, 1915. p. 169). Con esto entendemos, que es preciso ubicar el sistema dentro del cual tiene lugar la melancolía, o los sistemas entre los cuales sucede el entramado de su mecanismo, como bases sobre las cuales desarrollar posteriormente la dinámica entre las fuerzas en juego para este mecanismo, así como los montos energéticos involucrados en él. Es interesante notar que si tomamos como punto de partida los rasgos que diferencian a la melancolía del duelo (la pérdida inconsciente, el empobrecimiento del Yo) la cuestión de las tópicas parece tocar ambos de lleno.

En atención a lo hasta aquí expuesto, al darnos a la tarea de hacer una descripción metapsicológica de la melancolía, hemos de tomar como punto de partida la dimensión tópica de la misma, enmarcando esta afección dentro del aparato psíquico, primeramente, en lo que refiere a su localización dentro de la primera tópica freudiana, valiéndonos para ello del texto Lo Inconsciente y El Yo y el Ello; procediendo en un segundo momento a incorporar a esta exposición, la lógica propuesta en su segunda tópica, como se le aborda en el mismo El Yo y el Ello, apoyándonos también la XXXIª de las nuevas conferencias.

Antes de entrar en forma al análisis de las actores y locaciones que habrán de conformar los actos anímicos -vale decir, de una perspectiva tópica del aparato psíquico- hemos de aportar antes la nomenclatura propia a la primera tópica freudiana, que será en este caso la puerta de entrada al tema que nos ocupa, al ser cronológicamente inaugural al tema de las locaciones, y por abordar de lleno el tema central, *sine qua non* del psicoanálisis: lo inconsciente. Seremos

por ahora muy breves, persiguiendo como hemos dicho tan sólo presentar la nomenclatura propuesta por Freud a este respecto y esbozar escuetamente un desarrollo que de cuenta de cada término.

Inconsciente y represión están íntimamente ligados. En El Yo y el Ello Freud asevera que es de la doctrina de la represión de donde extrae su concepto de lo inconsciente, siendo lo reprimido el modelo de lo inconsciente; no obstante, nos parece pertinente añadir como él mismo lo hace en Lo Inconsciente, que si bien, todo lo reprimido es inconsciente, no todo el inconsciente está constituido por lo reprimido, siendo este último el continente.

El primer distingo en el Yo y el Ello (1923) correspondería a dos clases de inconscientes por así decirlo; lo latente aunque susceptible de conciencia, y lo reprimido. Sobre la primera clase, tal vez ayude comparar -como lo hace Freud en lo inconsciente- a la percepción de la conciencia en relación con las representaciones, con la percepción del mundo exterior por parte de los órganos sensoriales: uno no puede ver en dos direcciones al mismo tiempo, y hay por ende siempre algo que quedará fuera de nuestro campo sensorial, pero que bastaría voltear la cabeza para ser recuperado. Sobre la segunda clase de inconsciente, lo inconsciente propiamente dicho con todas sus letras, cabría añadir lo siguiente cita del Yo y el Ello:

“Tenemos averiguado (...) que existen procesos anímicos o representaciones muy intensos (...) que, como cualesquiera otras representaciones, pueden tener plenas consecuencias para la vida anímica (incluso consecuencias que a su vez pueden devenir conscientes en calidad de representaciones), sólo que ellos mismos no devienen conscientes” (Freud, 1923, p.16).

De esta forma Freud llamará preconscious a lo latente, que es inconsciente sólo descriptivamente (prcc), y se reservará la nomenclatura de inconsciente a lo reprimido inconsciente en el sentido dinámico (icc); añadimos a estos dos términos la conciencia (cc) para terminar la triada. Sin embargo, Freud añade que esto implicará a demás que el sentido de estos tres términos ya no sea puramente descriptivo.

“Podemos manejarnos cómodamente con nuestros tres términos, cc, prcc e icc, con tal que no olvidemos que en el sentido descriptivo hay dos clases de inconsciente, pero en el dinámico sólo una. Para muchos fines expositivos este distingo puede desdeñarse, aunque, desde luego, es indispensable para otros” (Freud, 1923, p.17).

Partamos de la idea propuesta por Freud de que si queremos tomar en serio una tónica de los actos anímicos, es preciso distinguir si un acto psíquico –de momento una representación- al experimentar una trasposición del Inconsciente a la Conciencia (o al preconsciente) sigue uno de los dos siguientes caminos:

- a) el paso a la Conciencia de esta representación significaría una nueva transcripción, una segunda transcripción de la misma, que podría contenerse en dos localidades psíquicas distintas, en el Inconsciente y en la conciencia. Este supuesto –al que Freud llama aquí el supuesto tónico- implicaría un divorcio “geográfico” entre los sistemas Icc y Cc, que posibilitaría a una representación estar al mismo tiempo en ambos lugares a la vez, pudiendo trasladarse entre uno y otro –de no estar inhibida por la censura- sin perder su primera transcripción o localidad.
- b) La trasposición entre sistemas implicaría un cambio de estado de la representación efectuado en idéntico material y dentro de la misma localidad, a saber, un cambio cualitativo de la misma.

Es preciso tener en cuenta que Freud no resuelve tajantemente esta cuestión empleando tan sólo las representaciones como ejemplo de un acto psíquico. Para esto, urde el caso de un hipotético paciente a quién se le comunica una representación que él reprimió en su momento. Pues bien, esto no cancelaría la represión. Sin embargo, sí implicaría que el paciente tenga la misma representación bajo una doble forma en lugares diferentes de su aparato psíquico, alternativamente, en el sistema inconsciente como recuerdo de lo vivenciado (la representación reprimida), y la conciencia como recuerdo consciente de la huella auditiva de la representación (la cuál le ha sido comunicada). La represión no sería anulada hasta que la representación consciente venciera las resistencias y entrara en contacto con la huella anímica

inconsciente. Freud señala que esto pareciera zanjar la cuestión a favor de la primera de las hipótesis, es decir, la existencia simultánea de una representación en dos instancias que además marcaría un divorcio tópico entre ellas, en otras palabras, que el paso entre un sistema y otro implica transcripciones diversas de una misma representación separadas tópicamente; no obstante esta resolución del dilema es por demás superficial. El atribuir una misma identidad a la comunicación (externa) y el recuerdo reprimido no es sino aparente, ya que en sus propias palabras: El tener oído y el tener-vivenciado son, por su naturaleza psicológica, dos cosas por entero diversas, por más que posean idéntico contenido.

Acaso la clave de esta cuestión nos venga dada atendiendo a la lógica de la represión. Tópicamente hablando, la represión es un proceso que se trata de una sustracción de investidura y que opera sobre las representaciones en las fronteras entre los sistemas lcc y Prcc (Cc), y. Las preguntas que a este respecto se plantea Freud son ¿dentro de qué sistema se realiza dicha sustracción y a cuál pertenece la investidura sustraída?

Par abordar estas cuestiones, Freud señala de entrada que la representación pese a ser reprimida conserva su capacidad de acción en el lcc, por lo cual, lo sustraído a ella debe ser algo diverso de su investidura. Teniendo en cuenta lo anterior, la represión sobre una representación preconscious (o incluso consciente ya) sólo puede consistir en que la investidura (pre) consciente - perteneciente por ende a este sistema- le sea sustraída a la representación en cuestión. Esto implica una de tres posibilidades para la susodicha representación en relación con su investidura:

- A) La representación queda entonces desinvertida de su investidura preconscious
- B) o recibe investidura del lcc en sustitución de la preconscious
- C) o conserva la investidura lcc que ya tenía

De esta suerte hemos puesto en la base de esta observación, como al descuido, este supuesto:

“el paso desde el sistema lcc a uno contiguo no acontece mediante una transcripción nueva, sino mediante un cambio de estado, una mudanza en la investidura. El supuesto funcional ha arrojado aquí del campo, con poco esfuerzo, al supuesto tópico” (Freud 1915, p.177).

En este punto, nos parece imprescindible una puntualización que resultará indispensable para el posterior desarrollo del presente trabajo. Sirvámonos pues de una cita más de Lo Inconsciente: usamos las palabras «conciente» e «inconciente» ora en el sentido descriptivo, ora en el sistemático, en cuyo caso significan pertenencia a sistemas determinados y dotación con ciertas propiedades.

A este respecto, la lectura que estamos proponiendo, es que “el supuesto tópico” al que se refiere Freud al hablar de las transcripciones entre sistemas correspondería al sentido descriptivo; mientras que el supuesto funcional al que se refiere al hablar de un cambio de estado correspondería al sentido sistemático del uso de los términos conciente e inconciente. En otras palabras, proponemos hablar de una perspectiva tópica que considere tanto un sentido meramente tópico descriptivo, como otro funcional sistémico, que implicaría una ampliación del segundo, en el sentido de que estar en el lugar de lo inconciente representa no sólo una “pertenencia a un sistema determinado”, sino también la “dotación de ciertas propiedades” correspondientes a ese sistema.:

Así ¿cuáles son pues las propiedades de lo inconciente? De entrada hemos de tener en cuenta que el sistema lcc exhibe propiedades que le son ajenas los otros sistemas. Freud resume estas propiedades de la siguiente forma:

“ausencia de contradicción, proceso primario (movilidad de las investiduras), carácter atemporal y sustitución de la realidad exterior por la psíquica, he ahí los rasgos cuya presencia estamos autorizados a esperar en procesos pertenecientes al sistema lcc” (1915, p. 184).

En resumen, la represión opera retirando la investidura de la representación, pero no cualquier investidura, sino la investidura Prcc, la cual es reemplazada

por una investidura lcc, operándose aquí un cambio cualitativo, ya que con al ganar esta investidura, la representación en cuestión se comportará según la lógica de lo inconsciente.

A esto cabe agregar: el núcleo de lo lcc consiste en agencias representantes de pulsión que quieren descargar (en el exterior) su investidura, es decir, mociones de deseo. La ausencia de contradicción alude precisamente a estas mociones de deseo, que nunca entran en contradicción, incluso cuando sus metas se nos antojarían inconciliables, las mociones no se cancelan mutuamente sino que confluyen en una meta intermedia, en un compromiso. La duda y la certeza son también trabajos introducidos por la censura entre lcc y Prcc. Dentro del lcc sólo existirían investiduras de distintos montos.

El “comercio” entre estas investiduras será de igual manera sui géneris dentro del inconsciente, ya que mediante los procesos de desplazamiento y condensación, es posible que una representación ceda toda su carga a otra, o que una representación dada acumule en sí el monto correspondiente a otras tantas respectivamente. A esto Freud le nombra proceso primario, en contraste con el proceso secundario que impera en los reinos de la conciencia. Lo mismo sucede con la temporalidad, cuyo imperio no perturba al inconsciente y se sigue más bien del trabajo del sistema Cc.

Queremos aprovechar esta breve presentación de la lógica de lo inconsciente para pronunciarnos en un aspecto que será crucial para el desarrollo ulterior del presente trabajo. La obra freudiana desplaza el foco de la conciencia hacia el inconsciente, éste es un hecho de dominio popular –o al menos debería serlo entre los lectores del psicoanálisis, si bien ciertas escuelas hagan dudar de que el mensaje esté llegando. La cuestión es, sin pretender por el momento desplazar el foco de nuestra argumentación a dar cuenta de este vuelco -que tan profundo agravio ha acometido contra el narcisismo occidental- nos adherimos plenamente a la noción de poner lo inconsciente en el centro de cualquier argumentación atravesada por el psicoanálisis y ello no es sin consecuencias. No obstante, ofrecemos una breve precisión de Freud al respecto extraída del Yo y el Ello:

“La diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa básica del psicoanálisis, y la única que le da la posibilidad de comprender, de subordinar a la ciencia, los tan frecuentes como importantes procesos patológicos de la vida anímica. Digámoslo otra vez, de diverso modo: El psicoanálisis no puede situar en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino que se ve obligado a considerar la conciencia como una cualidad de lo psíquico que puede añadirse a otras cualidades o faltar” (1923, p.15).

Este rodeo nos ha parecido pertinente para poner de relieve el siguiente carácter de lo inconsciente: el primado de la realidad psíquica sobre la realidad exterior. En palabras del mismo Freud “Tampoco conocen los procesos lcc un miramiento por la realidad. Están sometidos al principio de placer; su destino sólo depende de la fuerza que poseen y de que cumplan los requisitos de la regulación de placer-displacer” (1915, p.184). Este pingüe rasgo que coloca al mundo externo como un escenario de satisfacción pulsional, o un permanente referente de frustración, será de particular interés al abordar el desarrollo del Yo, y los mecanismos de elaboración interna de la energía del aparato psíquico más adelante. Otro punto relevante de poner en el centro de esta argumentación al inconsciente, es que al hablar de afecciones narcisistas, el Yo cobra una dimensión prominente; no obstante, hablaremos de un Yo en que lo principal será su carácter inconsciente, desmarcándonos de esta forma de las escuelas que han tomado a esta instancia como punto privilegiado de su teorización.

2.4 Perspectiva económica

Todo proceso tiene un costo; si recordamos la inspiración termodinámica de la metapsicología, en ésta tenemos implícita la idea del desplazamiento de cantidades energéticas. Hablamos pues de gastos energéticos. En *Lo Inconsciente*, Freud señala que el punto de vista económico es “la tentativa de seguir los destinos de las magnitudes de excitación y a obtener una cierta estimación relativa a ellos” (Freud, 1915, p.178), y Assoun añade en su texto sobre la metapsicología que el asunto se trataría en todo caso -a falta de

cálculos en sí- de valorar los flujos de energía que se juegan en la dinámica psíquica.

El funcionamiento del aparato psíquico obedece a ciertos principios, que son a su vez la base de la economía de la máquina psíquica. El principio mayor de la cronología psíquica es el principio de placer, que bajo el efecto de la renuncia, toma la forma del principio de realidad. Este principio de doble forma es pues quién hace operar la máquina psíquica, organizándola según un principio homeostático (palabra lanzada aquí con todos los reparos pertinentes) que regula manteniendo la excitación –tanto externa como interna- al nivel más bajo posible. Principio de constancia, siguiendo a Assoun, la noción de económico está finalmente destinada a pensar la economía del placer.

Volvamos ahora al cambio de estado (y sustracción de investiduras Prec) acontecido en el paso de lo inconsciente a un sistema contiguo. Pues bien, éste no basta para explicar otro carácter de la represión, a saber, el por qué la representación provista de investidura lcc no insistiría constantemente en penetrar en el sistema Prec, caso este en que la sustracción de la libido de esta representación tendría que repetirse en un juego interminablemente. Otro punto cuya inteligencia escaparía a lo aquí expuesto, es el relacionado con la represión primordial, ya que nunca habiendo recibido una investidura Prec, es imposible el sustraérsela.

Freud propone entonces un segundo proceso, que en el caso de la hipotética representación sustraída de carga Prec en constante pugna por invadir a este sistema mantenga la represión, y en el de la represión primordial, que nunca tuvo en principio carga Prec alguna, cuide de su permanencia. Este proceso sería el supuesto de una conrainvestidura que proteja al Prec del asedio de la representación inconsciente, y representando el gasto permanente de energía de la represión primordial garantice su permanencia. La conrainvestidura, sería entonces, el único mecanismo de la represión primordial; en el “esfuerzo de dar casa”, la represión propiamente dicha, a la sustracción de la investidura Prec, se sumaría además a la conrainvestidura.

Ahora bien, en cuanto a los procesos de pensamiento, vale decir, las representaciones y su curso, valdría entonces la pena el preguntarnos cómo es que devienen concientes. En el Yo y el Ello, Freud nos dice que la conciencia es la superficie del aparato psíquico, el primero contando desde el mundo exterior; el autor interroga en este sentido si son las representaciones reprimidas quienes acceden a la superficie para hacerse concientes, o es la conciencia quien tiene que bajar a su encuentro, anticipando desde la formulación de su pregunta que es preciso que haya una tercera vía para dar cuenta de este proceso.

Es preciso puntualizar que sólo puede devenir conciente lo que ya una vez fue percepción; y todo aquello que desde dentro quiera alcanzar la conciencia ha de lograr transponerse en percepciones exteriores (excepto, como hemos visto, los afectos) valiéndose para ello de huellas mnémicas. Podemos ejemplificar esta consideración con las diferencias entre percepción, recuerdo y alucinación. En el caso de la reanimación de un recuerdo, su investidura se conserva en el sistema mnémico, mientras que en la alucinación, ésta se traspa al sistema P siendo indiferenciable de la percepción externa.

En este mismo texto (El yo y el Ello), Freud añade una precisión a nuestro entender valiosísima: la diferencia efectiva entre una representación (o pensamiento) icc y uno prcc. Mientras que las representaciones inconscientes se consuman en materiales que permanecen desconocidos, las preconcientes añaden una conexión con representaciones-palabra. De esta manera, la pregunta sobre como algo deviene conciente no tiene que ver con “bajadas” o “subidas” sino con un cambio cualitativo que consiste en la conexión con las correspondientes representaciones-palabra. Una representación palabra sería entonces un resto mnémico proveniente, en esencia, de percepciones acústicas, siendo como todo resto mnémico susceptible de devenir conciente de nueva cuenta; dicho de otra forma “La palabra es entonces, propiamente, el resto mnémico de la palabra oída” (1923, p.23). La pregunta por cómo algo reprimido deviene consciente, ha de sustituirse por como deviene preconciente, y esto es mediante el restablecimiento (mediante la labor analítica) de los correspondientes eslabones preconcientes, es decir, mediante la conexión de

las huellas mnémicas reprimida con sus representaciones-palabra. En palabras de Freud:

El papel de las representaciones-palabra se vuelve ahora enteramente claro. Por su mediación, los procesos internos de pensamiento son convertidos en percepciones. Es como si hubiera quedado evidenciada la proposición: «Todo saber proviene de la percepción externa». A raíz de una sobreinvestidura del pensar, los pensamientos devienen percibidos real y efectivamente {wirklich} - como de afuera-, y por eso se los tiene por verdaderos (1923, p.25).

Aquí valdría la pena hacer un paréntesis para tratar el tema de la percepción externa e interna en relación con el sistema percepción conciencia. En el Yo y el Ello, Freud señala que mientras la relación de la percepción externa con este sistema es en sí evidente, la cuestión se vuelve un tanto más opaca en el caso de la percepción interna; son concientes todas las percepciones venidas desde fuera, y desde dentro, las sensaciones y sentimientos. Añade: “La percepción interna proporciona sensaciones de procesos que vienen de los estratos más diversos, y por cierto también de los más profundos, del aparato anímico” (1923, p.23). El mejor paradigma de las percepciones internas sería de acuerdo con Freud, las sensaciones correspondientes ala serie placer-displacer, que serían más originarios y elementales que la percepción del mundo externo, tendrían una mayor valencia económica, y serían así mismo multiloculares, es decir, que pueden provenir simultáneamente de los más diversos lugares.

En sí, el acento recaería sobre las sensaciones de displacer, ya que su contraparte no tendría en sí nada de esforzante, mientras que ellas fuerzan a la alteración y la descarga al generar una elevación de la investidura energética que vería su disminución en el placer. La interrogación gira en este caso alrededor de si es posible a lo que deviene conciente como placer o displacer – que Freud llama otro cualitativo cuantitativo en relación con los procesos de pensamiento- hacerlo desde su sitio y lugar, o es preciso que se le conduzca hasta el sistema percepción. Valiéndose para esto de la experiencia clínica, Freud zanja la cuestión a favor de la segunda alternativa, precisando que “eso otro” actúa a la manera de una moción reprimida, desplegando fuerzas

pulsionales sin que el yo note la compulsión; a menos que advenga una resistencia a ésta, un retardo de la reacción de descarga, la serie placer displacer no podrá devenir conciente. Este es el caso de las tensiones provocadas por el imperativo de la necesidad y del dolor, el cual se comporta como percepción interna pese a venir de fuera; ambas pueden permanecer inconcientes. De igual manera que los procesos de pensamiento, sensaciones y sentimientos sólo pueden hacerse concientes alcanzando el sistema P mediante las representaciones palabra.

En cuanto a los sentimientos en sí, la cuestión parece ser un tanto más complicada, ya que pese a hablar corrientemente de amor, odio o angustia inconcientes, es inherente a la naturaleza misma de los sentimientos que estos sean sentidos, teniendo por lo tanto noticias de ellos la conciencia. Con todo, en este aspecto los sentimientos se asemejan a las mociones pulsionales en el sentido de que su representante genuino puede ser forzado –por la represión- a asociarse con otra representación, provocando que el afecto sea percibido por la conciencia, pero erradamente, ya que esta percibirá el afecto como exteriorización de la representación sustitutiva. En este sentido la representación original la moción afectiva originaria sería inconciente, aunque su afecto en sí nunca lo fue, ya que la represión opera en este caso exclusivamente sobre la representación original.

Se habla pues, de manera abreviada, aunque como hemos visto, no del todo correcta, de sensaciones inconcientes análogamente a las representaciones inconcientes. Empero, la diferencia entre ambas estribaría que para hacer conciente la representación icc es indispensable procurarle eslabones de conexión preconcientes (representaciones-palabra), mientras que las sensaciones pueden prescindir de ellos para transmitirse al sistema P, vale decir, sin palabra alguna que lo medie. Dicho de otra manera, La diferencia entre Cc y Prcc no tiene sentido en lo que respecta a las sensaciones, son o bien concientes o inconcientes (en lo que atañe a sus representaciones originales) y aunque llegue a asociársele a representaciones-palabra, no deben a estas su acceso a la conciencia, sino que lo hacen de manera directa.

A este respecto, cabe preguntarnos por una posible analogía entre el dolor físico y el dolor psíquico: ¿es posible que ambos sean tomados por percepciones internas pesa a provenir de fuera? En el caso del dolor psíquico, nos referimos a un desagravio amoroso, por ejemplo, al atribuir esta causalidad externa originaria. Y en este caso, al verse reprimida la representación original asociada a este dolor –como sucede en la melancolía- ¿es posible que la capacidad de las sensaciones internas de la serie placer displacer de acceder a la conciencia sin que medie palabra alguna, de cuenta de aquella melancólica peculiaridad de estar profundamente triste y estar al mismo tiempo perfectamente incapacitado para dar noticias del motivo de esa tristeza?

Llegado este punto, creemos importante no perder de vista que en el fondo de todo este barullo sobre la percepción interna tenemos a una moción pulsional que estando ella misma exenta del distingo entre sistemas consciente o inconsciente, presenta una faz que paga tributo a la represión –su representante representativo- estando de esta forma bajo el imperio del lo inconsciente; mientras que su otra faz -el afecto asociado a ella- es percibido como tal por la conciencia, entrando de esta forma en su dominio. Así, al hablar de un afecto o sentimiento inconsciente nos referimos más bien, en palabras de Freud “a los destinos del factor cuantitativo de la moción pulsional, que son consecuencia de la represión” (1915, p. 174). Y estos destinos pueden ser uno de los siguientes tres:

- a) el afecto se persiste total o parcialmente como tal;
- b) o se muda en una cantidad afectiva distinta cualitativamente hablando, generalmente angustia; siendo este el trueque que ocurre en todos los “afectos reprimidos”
- c) o es sofocado en su desarrollo por la represión, meta genuina de esta última, añade Freud.

De esta suerte, en relación con su inclusión en el sistema inconsciente, tras advenir la represión, las representaciones continúan existiendo en el sistema inconsciente como formación real, mientras que los afectos tienen ahí mismo tan sólo la posibilidad de amago, no siéndoles permitido desplegarse en su

totalidad. La diferencia crucial estribaría en que las representaciones son a fin de cuentas investiduras de huellas mnémicas, en tanto que los afectos, están asociados a procesos de descarga, percibiéndose sus exteriorizaciones últimas como sensaciones. De nueva cuenta, de las mociones pulsionales, las representaciones asociadas permanecen inconcientes, mientras que los afectos asociados acaban por exteriorizarse y ser percibidos por la conciencia, de manera maquillada en el caso de que la representación original sea asociada con otra, mudada en angustia, y sofocada en distintos grados por la represión. Esto último es de gran importancia, ya que implica que la represión puede inhibir la trasposición en una exteriorización de afecto de las mociones pulsionales. Otra consideración de importancia a este respecto proviene de asociar con la conciencia el gobierno de la motilidad y la afectividad, o dicho en otras palabras (las de Freud) “Mientras el sistema Cc gobierna la afectividad y la motilidad, llamamos normal al estado psíquico del individuo” (1915, p.175), siendo mucho más firme el control sobre la segunda que sobre la primera, cuyo imperio, aún en la vida cotidiana, le es constantemente disputado por el sistema inconsciente; hay pues una suerte de guerra entre ambos sistemas dentro del terreno de la afectividad.

Atendiendo a esta disputa, podemos reconstruir el proceso afectivo de la siguiente manera, considerando para ello la influencia de ambos sistemas:

- 1) Del sistema inconsciente partiría el desprendimiento de afecto (recordemos que la represión produce un divorcio entre este y su representación originaria) en forma de angustia.
- 2) Empero la moción pulsional debe encontrar para la exteriorización de su afecto una representación sustitutiva dentro del sistema de la conciencia.
- 3) Una vez hallada esta representación sustitutiva, el afecto se desarrolla siendo determinado su carácter cualitativo por la naturaleza de dicha representación, o en palabras de Freud “un afecto no hace su aparición hasta que no se ha consumado la irrupción en una nueva subrogación {Vertretung} del sistema Cc.” (1915, p.176)

Habiendo invertido las últimas páginas en desarrollar algunas precisiones freudianas sobre la primera tónica, resulta conveniente reconectar este desarrollo con nuestro tema central, la melancolía. Señalábamos que habría – de entrada- dos diferencias básicas para con el duelo en la descripción fenomenológica de la melancolía: el carácter inconsciente de la pérdida, y el empobrecimiento del Yo. Para abordar el segundo punto será necesario ir desarrollando algunos temas más (labor que nos ocupará en breve); no obstante, aventurar una lectura del primer punto se antoja no sólo posible sino necesario.

Creo que un señalamiento –si bien más intuitivo que teórico- puede servirnos de punto de partida ¿es acaso posible tener una pérdida de la que nada se sepa? O por el contrario ¿es posible estar al tanto de todo cuanto se desvanece al perder algo “amado”? Freud señala en duelo y melancolía – evidenciando lo superficial de nuestra primera pregunta- que no se trata de un desconocimiento de que algo ahí se ha roto, sino más bien, de que repercusiones conlleva esa ruptura, cuyos efectos no obstante se advierten de la manera más lastimera posible (el famoso empobrecimiento del yo). Es justamente en este sentido que nos parece que la pérdida en la melancolía se comporta como una representación reprimida, que desde este sistema exterioriza sus efectos (afectos). Para los sentimientos, y hemos aquí de ir más allá para hablar de mociones pulsionales, la división entre consciente e inconsciente parecería de entrada fuera de lugar, ya que las pulsiones como tales nunca pueden ser objeto de conciencia sino solamente su representación representativa. Por otro lado, tampoco podemos hablar de que las pulsiones sean inconscientes en sí, salvo por conducto de esta misma representación, de manera que al hablar de una moción pulsional reprimida por ejemplo, aludimos en realidad a que su representante-representación es inconsciente. De hecho, Freud señala que de no adherirse la pulsión a una representación y emerger a la conciencia como un afecto, nada podríamos saber de ella. Nótese aquí, que de las representaciones reprimidas, son los afectos los que dan cuenta, y es justamente este talante dolido el que da cuenta de este eslabón faltante en la melancolía entre que se perdió algo, y qué se perdió con ello.

Se sabe que algo en el plano del mundo exterior ha cambiado (pongamos por caso un desengaño amoroso), la incógnita –pese a las tentativas de explicación del melancólico- es el cómo se sigue este cambio en lo exterior hasta el derrumbe estruendoso del sujeto mismo que lo advierte. De esta forma, este eslabón de significado entre la pérdida y sus repercusiones para el sujeto que la padece sufre, merced de la represión- un cambio cualitativo que le confiere nuevas propiedades dentro del sistema lcc (cambio de la temporalidad, ausencia de contradicción, imperio del proceso primario), lo cual da cuenta en cierta medida de la argumentación delirante del melancólico en torno a lo que le sucede (por ejemplo, cuando asegura que su estado actual de postración no es reciente ni correlativo a la pérdida sino que él siempre ha sido escoria, o en el hecho mismo de que sus quejas no tengan que ver –en apariencia- con la pérdida sino consigo mismo).

Adelantemos aquí que el concepto de conrainvestidura, y el gasto que este imprime para mantener la vigencia de la represión, serán una importante brújula a la hora de comenzar a dar lectura al segundo punto diferencial entre duelo y melancolía: el empobrecimiento del yo. De acuerdo con Freud esta afección opera entonces como una herida perpetuamente abierta, una suerte de hoyo negro que devora ávidamente energías de conrainvestiduras de todos lados, desolando completamente al Yo.

Acaso sea justo señalar, respondiendo así a nuestra segunda pregunta intuitiva, que las pérdidas en el mundo exterior imponen una labor dolorosa a quien quiera que las padezca, y aun si no hay aquí una “caja negra” como pudiera haberla entre la pérdida y sus efectos, creemos que en la movilización que la pérdida impone, siempre habrá un grado cuyas consecuencias escapen a la conciencia. Es necesario que algo más se añada a la línea de explicaciones que venimos siguiendo para dar cuenta del proceso melancólico. Volviendo a valernos de una forma más bien intuitiva de razonamiento, acaso la cuestión habría que abordarla un poco antes de la pérdida que marca la erupción de este malestar –sobre todo teniendo en cuenta que el presente trabajo no trata en sí de la pérdida en psicoanálisis- y preguntarnos sobre la naturaleza específica del objeto perdido en relación con el sujeto a quien

derrumba, y acaso de la lógica en la elección de ese objeto para con la psique de ese sujeto, que permite su colocación justo en esta función.

Antes de abordar esta otra posibilidad de ir deshaciendo esta maraña, nos queda un punto más por tocar de manera específica en una línea semejante a la que hasta aquí hemos seguido –el empobrecimiento del Yo- y que requerirá desarrollar un poco este concepto fundamental para la segunda tópica.

Cabe aquí preguntarnos –y de esta forma pretendemos establecer un puente a la segunda tópica- ¿de dónde emana el monto de libido necesaria para la represión de las representaciones sustraídas de la carga Prec? ¿En otras palabras, quién mantiene la economía de la conrainvestidura, y en sí, de toda represión?

Abordemos en aras de responder esta interrogante al Yo en su dimensión funcional –de la cual por cierto también se desprende una cierta etiología ligada con la percepción- estableciendo de nueva cuenta el lazo con la cuestión económica al intentar dar respuesta a la interrogante sobre quién mantiene la economía de las conrainvestiduras.

Al Yo atribuimos dos importantísimas funciones: la conciencia y el gobierno de la motilidad, es decir, de la posibilidad de operación en el mundo externo y de descarga en él de las excitaciones. Más no sólo eso -y es aquí que pensamos encontrar respuesta a quién sostiene el gasto de la conrainvestidura- sino que es de esta misma instancia que parten las represiones que excluyen ciertas aspiraciones anímicas de la conciencia. Lo más curioso de este particular, es acaso que el Yo mismo no tiene noticia sobre su labor represora. Nada sabe el Yo de las resistencias que opone a la emergencia del material reprimido, pese a que éste se manifieste exteriorizando afectos intensos sin alcanzar por su parte la conciencia.

De esta suerte hay algo del yo –sabe Dios cuán importante- que también es inconsciente, y se comporta a calca de lo reprimido (cumpliendo además la máxima de que todo lo reprimido es lcc, pero no todo lo lcc es reprimido). De esta forma, Freud extiende el conflicto entre conciente e inconsciente a una

consideración entre el yo coherente y lo reprimido escindido de él. La parte Icc del yo, no es latente en el sentido Prcc, ya que de ser así, al ser activado tendría que devenir conciente.

Tenemos una parte conciente del Yo que parte del sistema P (percepción) y abraza en primera instancia al Prcc (apuntalado en huellas anémicas), pero como hemos dicho, una parte harto substancial del yo es inconsciente, y no sólo aquello vinculado a las demandas pulsionales, sino incluso procesos intelectuales complejos (que pueden ser realizados sin alcanzar la conciencia en el sistema Prcc), o como veremos –y este punto no podría ser más importantes- los juicios morales más elevados.

Por ahora, bástenos con saber que el ello sería entonces ese otro psíquico en que el yo se continúa y se comporta como inconsciente (si bien el ello sería lo primordial y el yo una suerte de ramificación). El yo sería entonces “vivido por poderes ignotos”, los poderes del ello, que jugará aquí las veces de renuente percherón sobre el que cabalga el yo, según la metáfora empleada por Freud. Un individuo será entonces un ello psíquico no conocido, inconsciente, en cuya superficie, con el sistema P como núcleo se desarrolla un yo; el yo “recubrirá” al ello en la extensión en que el sistema P forma su superficie, y estará conectado con él “por debajo”, a través de lo reprimido que no es sino una parte del ello. De esta manera, el material reprimido estará separado del yo sólo por acción de las resistencias de represión (que emanan de él mismo), pudiendo no obstante entrar en comunicación con este material a través del ello.

Consideremos la siguiente cita como una pista sobre la formación del Yo: “Es fácil inteligir que el yo es la parte del ello alterada por la influencia directa del mundo exterior, con mediación de P-Cc: por así decir, es una continuación de la diferenciación de superficies” (1923, p.27). Mundo exterior en el que debemos señalar, también se encuentran los otros. Esta parte alterada del ello, al tener como rasgo distintivo el comercio con el mundo exterior, será el primer representante en añadir al principio de placer, que rige irrestrictamente en el Ello, el principio de realidad, (que en nuestra opinión es en cierta medida su subrogado), procurando que la descarga de energía en el mundo externo no

lleve a consecuencias que terminarían en mayor displacer. El yo en este sentido sería el subrogado del mundo exterior real en lo anímico. Conviene recordar que la percepción cumple en el Yo el papel que las pulsiones en el ello; sin embargo, hemos señalado que nuestro interés no se centrará en lo más “superficial” y conciente del Yo, sino en su faz inconsciente, dónde su función es de igual manera la satisfacción pulsional que rige en el ello, teniendo además en cuenta a la percepción y las reglas que rigen en ese exterior con el que ha de lidiar en nombre de todo el individuo. Esto es particularmente importante teniendo en cuenta que el Yo es quien goza del principal acceso a la motilidad, y con ella a la posibilidad de descarga en el mundo de fuera. No obstante, en la misma línea de argumentación sobre la subordinación del Yo a las necesidades del Ello, empleando de nueva cuenta la metáfora del caballo, cabe recordar que el yo frecuentemente tiene que conducir al ello a dónde éste desee ir, si quiere mantenerse sobre su montura, trasponiendo para este fin el yo la voluntad del Ello como si de la suya misma se tratase.

Otro factor a tener en cuenta en la diferenciación del Yo y el ello además del aportado por la percepción del mundo exterior, es la percepción, y luego la representación del propio cuerpo; de él pueden emanar sensaciones tanto internas, como externas, por lo que es visto también como un objeto. En palabras de Freud: “El yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie” (1923, p.27) Esta opinión viene reforzada con los argumentos a los que ya hemos aludido antes (el pensamiento y los juicios morales pueden ser inconscientes), lo cual nos lleva a la consideración de que, si en el yo tanto lo más profundo como lo más elevado puede ser inconsciente, este yo conciente se vería relegado sobre todo a un Yo cuerpo, yo motilidad y percepción.

Aquí bien podemos volver a la lectura de los rasgos diferenciales de la melancolía, en específico, como habíamos sugerido anteriormente, el empobrecimiento del yo y su relación con el mantenimiento de la represión. Si aceptamos que es justamente desde la parte inconsciente del Yo que surge este “gasto”, este esfuerzo, pareciera justo atribuir –con reservas que expondremos a continuación- que esta es una de las principales razones de su extenuamiento energético. Con esto queremos decir, que el mantener

reprimida esa liga que hemos propuesto entre la pérdida (usualmente un desengaño amoroso como veremos más adelante) y el desplome del yo se antoja una salida evidente, que sin embargo tiene mucho más que ver con el duelo que con la melancolía. Permítasenos explicar: esta liga daría cuenta de - hasta cierto punto- un vaciamiento meramente energético del Yo, mucho más útil explicativamente para una situación que en buena medida se explica por sí misma, como son las pérdidas de la vida cotidiana (tristezas que nos aquejan a todos) o el duelo, si aceptamos que ambas cosas conllevarían su parte sustraída a la conciencia en lo que refiere a sus efectos para la persona que lo padece. En contraste, por lo que toca a la melancolía, Freud señala en afortunada frase que en ella se traban “una multitud de batallas parciales por el objeto” (Freud, 1917, p.253), en que de la mano de la ambivalencia, y dentro del sistema Inconciente, “se enfrentan el odio y el amor luchan el primero pugna por desatar la libido del objeto, y el el otro por salvar del asalto esa posición libidinal” (Freud, 1917, p.253). Por llevarse a cabo estos combates en el sistema lcc, el reino de las representaciones cosa (huellas mnémicas de cosa), toda esta guerra queda sustraída a la conciencia del sujeto (mientras que en el caso del duelo, nada impide que las representaciones se conecten con su eslavon Prcc de representaciones palabra camino que en la melancolía quedaría bloqueado por la represión). He aquí un importante añadido al por qué del empobrecimiento energético del Yo en la melancolía, que viene a complementarse con la labor de la parte inconsciente del yo por mantener las contracargas que mantienen a las representaciones de la pérdida dentro del sistema lcc. Es de suma importancia hacer notar (si bien más adelante lo abordaremos de lleno) que este conflicto de ambivalencia entre amor y odio se resuelve mediante una vuelta a la identificación narcisista, refugiándose el amor de la cancelación de su posición libidinal mediante su huida al interior del yo.

Otro pingüe rasgo de esta afección es la propensión que muestra a transformarse en su contrario: la manía. Freud explica esto a través de una serie de consideraciones económicas. En primer lugar, melancolía y manía comparten el mismo contenido, ambas afecciones luchan contra el mismo malestar, quedando el yo sojuzgado en la melancolía, y logrando someter a

dicho mal en la manía. El modelo normal de la manía, obedece a la liberación por alguna influencia del monto energético usualmente empeñado en alguna tarea psíquica, lo cual deja dicho monto disponible para las más diversas posibilidades de descarga. Así, en la manía emparentada con la melancolía, el yo ha conseguido dominar la pérdida del objeto, o al objeto mismo, liberando así el montante de conrainvestidura que el sufrimiento melancólico le ha sustraído, embarcándose como consecuencia el sujeto en una suerte de voracidad por emprender nuevas cargas de objeto. La manía, empero, pese a ser la antítesis de la inhibición propia de la melancolía, comparte aún con ella el desconocimiento por parte del sujeto: de manera análoga a saber qué objeto ha perdido, pero no qué retazos de sí ha perdido con dicho objeto, continúa ignorando sobre qué ha triunfado, continúa desconociendo qué lo carcome.

Al hablar de melancolía, creemos que este vaciamiento del Yo conlleva además consideraciones de orden cualitativo; consideraciones que se encuentran además en el centro mismo del dilema melancólico. Para dar adecuada cuenta de estas consideraciones, acaso los autoreproches del melancólico sean una valiosísima punta de lanza, que además irá justificando la pertinencia de añadir desarrollos teóricos para estar en condiciones de enmarcar la intelección freudiana sobre el tema, propuesta en *Duelo y Melancolía* (1917).

Recordemos que los lamentos melancólicos, a diferencia de los del duelo, se dirigen en muy buena parte contra el sujeto mismo, quién se cree verdaderamente indigno y miserable. Esto es particularmente agudo en los ataques melancólicos que Freud describe en la conferencia XXXI. En ella señala que si bien los melancólicos presentan estos rasgos de severidad autodirigida más o menos de manera común durante sus periodos “sanos”, durante los ataques melancólicos se insultan, denigran, y esperan los más graves castigos para los más nimios de sus actos. Tras algunos meses, “pasa el alboroto moral”, y en afortunada frase de Freud, “el yo es rehabilitado y vuelve a gozar de todos los derechos humanos hasta el próximo ataque” (1932, p.57).

Conviene recordar, que Freud propone que la autodevaluación del sujeto melancólico, es una característica más que lo separa del duelo neurótico, supeditada de alguna manera a la postración del yo, como si la segunda fuera la abstracción de la primera. Sin embargo, como hemos visto, en esta desolación del Yo hay más de un dobles, conviene en este sentido dar un paso atrás ya que precisamente la escucha de lo que podría parecer más ilógico del sufrimiento del melancólico -los reproches que a sí mismo dirige- pueden ofrecer importantes posibilidades de lectura del fenómeno.

Ante una atenta escucha -y esta es según el autor del texto la clave del asunto- se nos impone la impresión de que las críticas más feroces del sujeto no parecieran corresponderle, no se ajustan a su persona, y sí, operando algunos cambios, a otro, a quién en palabras de Freud el enfermo ama, o ha amado. Lo crucial más allá de lo acertado o no de estos autoreproches -algo tendrá de razón en sus apreciaciones el melancólico- es que el sujeto nos ofrece una descripción de su situación psíquica: ha perdido un objeto, pero podemos inferir, por las manifestaciones de esta pérdida, que la misma se ha operado realmente en su yo. Así Los reproches dirigidos a un objeto erótico son vueltos contra el propio yo. Cabe señalar que entre estos reproches vueltos al yo, no faltarán aquellos que de hecho se ajusten relativamente bien al sujeto, lo cuales sin embargo operan a manera de cobertura que dificulta la inteligencia de los otros. Así mismo, la carencia absoluta de pudor con que el melancólico exhibe su miseria, y el hecho de que se su actitud corresponda más a la de alguien que ha sufrido un agravio que a la de un miserable, corroboran el hecho de que estos no son lamentos sino quejas dirigidas a otro.

Para dar cuenta de esta peculiaridad producto de la escucha, reproducimos a continuación la reconstrucción que Freud propone del proceso que posibilita dicha operación; estamos conscientes que ello implica añadir una buena cantidad de conceptos que no hemos aún tocado siquiera, pero justamente su introducción dentro de un marco explicativo justificará el que nos detengamos extensamente en su desarrollo, tarea que de otra manera podría llevarnos a rodeos muy largos cuya relevancia no siempre es fácil de entrever. Sin más, he aquí la cita Freudiana:

Hubo una elección de objeto, una ligadura de la libido a una persona determinada; por obra de una afrenta real o un desengaño de parte de la persona amada sobrevino un sacudimiento de ese vínculo de objeto. El resultado no fue el normal, que habría sido un quite de la libido de ese objeto y su desplazamiento a uno nuevo, sino otro distinto, que para producirse parece requerir varias condiciones. La investidura de objeto resultó poco resistente, fue cancelada, pero la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo. Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una identificación del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado. De esa manera, la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por identificación (Freud, 1917, p. 246-247).

Parafraseando la cita textual de Freud, tenemos un orden de cosas semejante al siguiente:

1. Al principio hay una elección de objeto, una ligadura de la libido a una persona amada, que al realizarse sobre una base narcisista, implica una fuerte fijación pero con una escasa resistencia de la investidura de objeto.
2. Ante la conmoción de este endeble lazo, el resultado no es el normal: la sustracción de la libido de ese objeto para después ser desplazada hacia algún otro, previa introversión de la libido en objetos imaginarios.
3. En vez de seguir esta ruta, sobreviene una transformación de la elección de objeto en una identificación con el objeto amado, en alguno de sus rasgos, retrayéndose así la libido liberada al Yo
4. Es entonces que “La sombra del objeto cayó así sobre el yo” dejándole a merced de la instancia de la conciencia crítica que juzga a la parte del yo afectada por esta labor identificatoria como si la tomara por objeto, como el objeto abandonado del agravio. La melancolía va así de la pérdida objetual a la pérdida en el yo, del conflicto con el otro (amado) a un conflicto intrapsíquico.

De esta forma, saltan al escenario conceptos como identificación, ideales, elección de objeto, regresión de la libido, yo crítico, relacionados todos de la manera más íntima con una teorización clave: el narcisismo.

Para entender mejor el párrafo anterior –y valorarlo en su dimensión significativa de la experiencia melancólica- creemos necesario abordar estos conceptos, misión que nos proponemos valiéndonos justamente del narcisismo como ariete.

Entre las consideraciones que llevan a Freud a formular la segunda tópica –al menos como lo plantea en El Yo y el Ello- destaca que los distinguos hasta aquí formulados no son suficientes para dar cuenta de “la representación de una organización coherente de los procesos anímicos en una persona” a la cual usualmente llamamos su yo. A este respecto, a propósito de la diferencia entre narcisismo y autoerotismo, Freud apunta en Introducción al Narcisismo que: “Es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado. Ahora bien, las pulsiones autoeróticas son iniciales, primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya” (1914, p. 74).

El primer vistazo que Freud nos ofrece del narcisismo en su texto dedicado a la introducción a este tema, es curiosamente -a propósito del acuñamiento del término por el psiquiatra P. Näcke en 1899- un vistazo al terreno de la perversión, caso concreto, los individuos que dan a su propio cuerpo el trato que normalmente darían al cuerpo de un objeto sexual, buscándose a sí mismos como objeto de amor.

Sin embargo, tras advertir que rasgos aislados de este narcisismo son comunes a personas aquejadas por los más diversos males, y que incluso éste opera resistiéndose a la labor analítica con neuróticos, Freud sugiere que “la conjetura de una colocación de la libido definible como narcisismo podía entrar en cuenta en un radio más vasto y reclamar su sitio dentro del desarrollo sexual regular del hombre” (Freud, 1914, p.71) Con el objetivo de una más clara

exposición de este tema –absolutamente crucial para la melancolía- recurriremos al texto El concepto de narcisismo (1998) de Silvie Le Poulichet como una especie de mapa para complementar las lecturas freudianas directas que hemos escogido.

Freud plantea que en el infante existen rasgos que de presentarse por sí solos efectivamente podrían atribuírsele a la megalomanía, tales como la “omnipotencia de sus ideas”, o una hiperestimación del poder de sus palabras que lo llevan a usar semejante “magia” como un infalible recurso contra el mundo exterior. Esto lo explica de la siguiente manera: “Nos formamos así la imagen de una originaria investidura libidinal del yo, cedida después a los objetos; empero, considerada en su fondo, ella persiste, y es a las investiduras de objeto como el cuerpo de una ameba a los seudópodos que emite” (1914, p.73). Otro punto a tener en cuenta es que, a grandes rasgos, Freud señala una oposición entre la libido yóica y la objetal, en una relación inversamente proporcional de la que ofrece el amor como extremo de la segunda, y a las fantasías paranoicas de fin del mundo como el de la primera.

Así, el narcisismo no sería una perversión, sino la faceta libidinal, común a todo ser viviente, de la pulsión de autoconservación. Antes de que el yo en tanto tal se constituya, el primer modo de satisfacción de la libido -correspondiente de acuerdo con Le Poulichet (1998) al narcisismo primario- sería el autoerotismo, pulsiones parciales de órgano que se satisfacen en el mismo sitio en donde se originan buscando independientemente una de la otra satisfacerse en el propio cuerpo. En este orden de cosas, los objetos investidos por las pulsiones son las propias partes del cuerpo. Esta investidura libidinal originaria del yo habrá de anteceder cronológicamente a la que corresponde a los fenómenos que dan cuenta de la megalomanía en los psicóticos, (que sucede a expensas de la libido objetal); en otras palabras, al hablar de la investidura originaria del yo, nos referimos a un narcisismo primario, y al hablar de la retracción de las investiduras de objeto sobre el yo, nos referimos a un narcisismo secundario construido sobre los cimientos del otro, primario, cuya apreciación nos es oscurecida por múltiples influencias, y no puede de hecho ser observado de

manera directa sino que su hipótesis es el producto de un razonamiento deductivo.

Es preciso detenernos en este punto para actualizar y profundizar en algunos de los conceptos que estamos empleando. Como señala Poulichete (1998), debido a las sucesivas reformulaciones sobre la teoría del narcisismo, existen algunas contradicciones en los postulados Freudianos al respecto.

En concreto, esta “investidura libidinal originaria del yo” se contrapone a lo formulado en el Yo y el Ello (1923), donde se plantea que el yo lidia con las demandas del ello haciendo uso de energía prestada. De esta forma, el Ello se plantea como el gran depósito de la libido, encontrándose de hecho en un principio toda la libido acogida en él, mientras que el Yo es aún demasiado endeble y está en periodo de formación. El Ello emplea parte de esta energía en cargas de objeto, y no es sino hasta un segundo momento que el Yo intenta apoderarse de esta libido e imponerse al ello como objeto erótico; como hemos visto; el narcisismo primario, la investidura libidinal del yo correlativa a su fundación, es por otra parte secundaria a las investiduras de objeto tempranas del ello (incluido el Yo mismo dividido en partes corporales como los más primitivos objetos sexuales investidos por el ello).

Si el Yo realiza entonces investiduras de objeto, lo hace tomando la libido del ello, al verse la vida anímica, bajo la égida del principio de placer, forzada a traspasar las fronteras del narcisismo e invertir de nueva cuenta objetos. Esto sucede una vez que la carga libidinosa del Yo ha sobrepasado cierta medida. En palabras de Freud: “Un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar” (1914, p.82). Esto obedece a que el infante retoma sus objetos sexuales de sus experiencias de satisfacción; las primeras satisfacciones auto eróticas se fincan inicialmente en las funciones vitales que tienen por fin la conservación de la vida, y los primeros objetos sexuales los constituyen aquellos encargados de suministrar dichos cuidados al infante. Está el recuerdo de esa primera satisfacción ligada a las necesidades somáticas y subordinada por ello a una zona del cuerpo; el hambre y la boca, que viene de fuera y del otro, si bien psíquicamente no hay

aún ni lo uno ni lo otro. El chupeteo es en este sentido un pálido reflejo de esa satisfacción de cierto modo mítica, irrepetible, que acaba por volver a empujar al infante al mundo, para lo cual es indispensable una síntesis, un adentro y un yo desde el que se pueda acceder al afuera y al otro en un segundo momento (pasando por la aduana del dentro/placer - afuera/displacer).

De acuerdo con Le Poulichete, y para concretar esta línea de pensamiento, este pasaje del Narcisismo primario al secundario (o del autoerotismo al narcisismo) supone dos movimientos: 1) el sujeto concreta sobre un objeto sus pulsiones sexuales parciales, (lo cual pone fin a su operar autoerótico) invistiendo el ello a este objeto externo y 2) más tarde estas investiduras de objeto regresan sobre el Yo.

Es importante recordar que la madre (en un principio indiscriminada del padre) es tomada por el niño inicialmente tanto como objeto sexual como ideal; esto obedece a que el niño no puede organizar su mundo pulsional sino a través del modelo materno (lo cual obedece al desvalimiento inicial del infante y a la dificultad que hemos señalado del adentro y afuera). En efecto, Mayer (Año) apunta hacia la identificación primaria como ese nuevo acto, proceso mediante el cual el individuo comienza a conformarse según el modelo de otro (la madre). Es en función de ese primer otro materno que se organiza el anárquico universo autoerótico desembocando en la unidad de representación del sí conocida como Yo (hecho a la calca de otro mediante la identificación), que vendrá a ser redondeado por el cúmulo de la satisfacción y la creciente hegemonía del principio del placer. El niño abandona este narcisismo primario sobre todo al verse confrontado con un ideal al cual debe medirse. por ahora baste con notar que esta peculiaridad de la melancolía –primer requisito para explicar los autoreproches del melancólico- es en realidad un proceso universal que opera en el paso del narcisismo primario al secundario (y que opera en realidad como eslabón en la resignación de toda pérdida como veremos más adelante); no obstante, el verse antecedido precisamente por un proceso narcisista –por llamarlo de alguna manera- apunta nuestra brújula en torno a esta entidad teórica, y no dejará de tener ciertas consecuencias.

Habiendo introducido al Yo , y en atención a un tema que se volverá crucial para la intelección de la melancolía (regresión de la libido/ erección de objetos resignados en el yo), resulta indispensable profundizar en algunos de estos conceptos planteados por Freud en Introducción del Narcisismo.

De esta suerte recurriremos una vez más a Introducción del Narcisismo para dar cuenta del proceso de derivación interna de energía en lo que Freud llama parafrenias, descripción que por ahora se ajusta lo bastante bien a la melancolía para dar una idea general de su accionar, pese a que esta más bien es puesta por Freud bajo el rubro de neurosis narcisista.

Nuestro aparato psíquico tiene por una de sus principales labores la elaboración psíquica de aquellas excitaciones propensas a generar displacer o actuar de modo patógeno, derivando internamente aquellas que no son susceptibles de descarga o cuya descarga resulta indeseable. Empero, resulta indiferente a este proceso de derivación interna si los objetos sobre los que actúa son reales o imaginarios; en otras palabras, la relación erótica con objetos se conserva en la fantasía, sustituyendo los reales por imaginarios, en un proceso que Freud nombra introversión de la libido. Así, siempre dentro del terreno de la neurosis, y ejemplificando lo hasta aquí señalado con el proceso del duelo neurótico, ante una pérdida significativa, a manera de derivación interna de energía, la libido es orientada hacia objetos irreales, o en otras palabras, acontece una introversión de la misma sobre las fantasías (perdido el objeto, son las representaciones de este en la psique quienes reciben la investidura libidinal que a este le correspondería, y es en ellas que la labor del duelo opera). Atendiendo al cuadro del duelo arriba señalado, esta elaboración se consigue pagando el precio de un estancamiento de la libido, estancamiento que resulta transitorio como hemos señalado.

El punto nodal de la diferencia entre neurosis y parafrenias con respecto a la elaboración por parte del aparato psíquico de los excesos de energía, es que, una vez que la libido es liberada por la frustración, en las primeras, como hemos visto, permanece ligada a objetos en la fantasía, mientras que en las segundas no es substituida por objeto fantasioso alguno; no obstante, es

menester recordar que al proceso de elaboración interna de la libido le resulta indiferente operar con objetos imaginarios o reales. La diferencia entre neurosis y parafrenias se advierte entonces cuando la vuelta de la libido sobre los objetos irreales ha generado un estancamiento de la misma, libido que en el caso de las parafrenias, al ser absorbida por el Yo en un proceso conocido como regresión, tiene por efecto la producción del delirio de grandeza, que procura el dominio de las grandes cantidades de energía volcadas sobre el yo, y ante cuyo fracaso se sucede la tentativa de cura patológica, es decir la enfermedad.

En otras palabras, ante el exceso energético de proporciones bíblicas que representa la pérdida de la relación amorosa, hay dos posibles vías internas de tramitación:

- a) Introversión de la libido, mediada por objetos imaginarios (representaciones)
- b) La Regresión de la libido, en que el Yo alberga dentro de sí este laud energético.

Vemos pues, ¿qué sucede ante el fracaso de esta tentativa de ligar internamente el exceso de energía? Dado el caso, tanto en la neurosis como en la parafrenia sobreviene una elaboración secundaria que persigue de nueva cuenta esa tentativa de sanar, mediante manifestaciones de proceso patológico, que tomarían la forma de la hipocondría-megalomanía en la parafrenia y de la angustia en la neurosis, de la misma forma en que los procesos de regresión sobre el yo, e introversión de la libido sobre los objetos son respectivamente análogos a estas afecciones. En el caso de la angustia, ésta es derrotada mediante la prosecución de la actividad psíquica, mencionándose como ejemplos, la conversión, las formaciones reactivas y las fobias en el caso de la neurosis. ¿Qué sucede, pues en la parafrenia? Pues bien, es este intento de restitución del lazo libidinal con los objetos del mundo el que produce las formas exteriores más llamativas, entre las que contamos:

- 1) las de la normalidad conservada o la neurosis (manifestaciones residuales);
- 2) las del proceso patológico (el desasimiento de la libido respecto de los objetos, y de ahí el delirio de grandeza, la hipocondría, la perturbación afectiva,

todas las regresiones), y 3) las de la restitución, que deposita de nuevo la libido en los objetos, al modo de una histeria (dementia praecox, parafrenia propiamente dicha) o al modo de una neurosis obsesiva (paranoia) (Freud 1914, p.83).

Volvamos por un instante a la cita de Duelo y Melancolía (1917) que ha propiciado este recorrido teórico, y nos permitirá reconectarnos con el tema central de este esfuerzo. Atendamos en particular el siguiente fragmento “La investidura de objeto resultó poco resistente, fue cancelada, pero la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo” (Freud, 1917, p.246). De esta suerte, nos es lícito suponer que en la melancolía opera un proceso similar al que tiene lugar en la parafrenia, es decir, ante el exceso de energía generado por la pérdida, la forma de tramitación interna de la misma es la regresión de la libido al Yo. Cabe señalar que esta es una tentativa fallida, y que una suerte de elaboración secundaria (formación de compromiso o delirio) se genera como defensa ante la angustia. Continuando la analogía entre parafrenia y melancolía, es posible observar en el melancólico tanto una suerte de megalomanía invertida (no ser digno de ninguna estima, ser la peor, verdaderamente la peor de las escorias, es igualmente delirante que aseverar lo contrario en positivo), como esta suerte de intento de restitución (elaboración secundaria ante la angustia), que podríamos colocar más bien del lado de la manía (de nueva cuenta, la otra cara de la moneda de la postración del Yo, quien momentáneamente logra recuperar grandes sumas de energía usualmente empeñadas en la conrainvestidura) y que tendría la especificidad de un feliz suicidio. Sin embargo, esta lógica de la regresión, pese a ser un constructo que facilita la comprensión de este proceso en que la energía de la carga se retira al Yo, al tratarse de una consideración meramente económica, deja de lado algunas cuestiones cualitativas decisivas para comprender algunas de las más intrigantes peculiaridades de la melancolía. Si tenemos en consideración que Freud coloca a la melancolía como una neurosis narcisista y no como una parafrenia, ¿Cómo explicarnos el proceso de regresión de la libido observado en la parafrenia desde la lógica fincada en narcisismo? Para dar respuesta a esta interrogante, hemos de abordar dos puntos principales relacionados con el narcisismo, la identificación y los ideales.

Resulta imprescindible detenernos al menos un instante para analizar la identificación. El capítulo VII de *Análisis del Yo y Psicología de las Masas* comienza señalando que “el psicoanálisis conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona” (1921, p. 99) particularmente en relación con el padre, de quién el niño hace su ideal. Es también característicamente ambivalente en su exteriorización, y se comporta como una ramificación de la primera fase de organización de la libido, en su lógica de incorporarse aquello que se ama sin importar que al mismo tiempo y con el mismo acto se le destruya. Esto se torna central en Edipo, donde la identificación con el padre adquiere un matiz hostil por cerrarle éste el camino a la madre, primer objeto libidinoso ya francamente sexual, tornándose este ideal en el ideal de quién se quisiera suplantar. La identificación antecede en este sentido a la elección de objeto, de la cuál difiere además cualitativamente; en la primera se trata de lo que se quisiera ser, y en la segunda, de lo que se quisiera tener, si bien, la cuestión se plantea primeramente en términos de placer-displacer dentro de la lógica del autoerotismo.

El texto da cuenta del proceso identificatorio dentro del síntoma neurótico, citando tres posibles vías. La primera está en relación con Edipo, y el deseo, poniendo el caso de una histérica, quien pretende a través del deseo de sustituir a la madre bajo la influencia directa de la conciencia de culpabilidad. En el segundo caso, con Dora como ejemplo:

La identificación es la forma primera, y la más originaria, del lazo afectivo; bajo las constelaciones de la formación de síntoma, vale decir, de la represión y el predominio de los mecanismos del inconsciente, sucede a menudo que la elección de objeto vuelva a la identificación, osea, que el yo tome sobre sí las propiedades del objeto” (1921, p.100).

El padre en este caso sería el objeto; esta identificación tiene además la singularidad de su limitación y parcialidad, bastándole con absorber un solo rasgo de la persona-objeto de su elección para tales fines. Conviene tener en cuenta este proceso, ya que es el tipo de identificación que opera en la génesis

de la melancolía. En tercera instancia, parafraseando al autor, la identificación se efectúa independientemente de cualquier tendencia libidinosa, gracias a la voluntad de colocarse en la misma situación del objeto elegido, al advertir el Yo una importante analogía en un punto determinado, punto con el cual se produce una identificación que se desplaza hasta el síntoma producido por el yo imitado. De estas consideraciones Freud extrae las siguientes enseñanzas:

1. La identificación es la forma primitiva del enlace afectivo de un objeto;
2. siguiendo una dirección regresiva, se convierte en sustitución de un enlace libidinoso a un objeto, como por introyección del objeto en el Yo;
3. puede surgir siempre que el sujeto descubre en sí, un rasgo común con otra persona que no es objeto de sus tendencias sexuales.

Freud aborda la misma temática en Introducción al Narcisismo, a propósito de la psicosis, citando en primer lugar la génesis de la homosexualidad (aunque como ejemplo introductorio, sin sugerir que haya relación entre uno y otro). Tenemos el caso de un varón que queda fijado a la madre en el sentido del complejo de Edipo, con una intensidad y por una duración mayor de lo ordinario. Al llegar la adolescencia, en vez de renunciar a la madre constituida ya como objeto sexual, se transforma esta elección de objeto en una identificación, buscándose para las ulteriores elecciones objetos susceptibles de reemplazar al propio yo, a quién se amará como la madre le amó: la identificación “trasmuda al Yo respecto de un componente en extremo importante (el carácter sexual), según modelo de lo que hasta ese momento era el objeto. Con ello el objeto mismo es resignado.” (Freud, 1921, p.102).

Volvamos ahora a la lectura Freudiana de 1917, enfocándonos ahora en el siguiente fragmento. *“Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una identificación del yo con el objeto resignado”* (Freud 1917, p.246). Recordemos a este respecto también la cita contenida en la página anterior a propósito del segundo tipo de identificación señalado por Freud en el capítulo 7 de Análisis del Yo y Psicología de las Masas (la identificación ocupa el lugar de la elección de objeto), en que operan la regresión y la lógica de los mecanismos de lo inconsciente (como hemos visto, anteriormente el carácter

inconsciente de la pérdida hace que se comporte según la lógica inconsciente también a este respecto), lo que implica que de buenas a primeras, el sujeto nada sabe de este proceso en que su yo absorbe las cualidades del objeto otrora amado y perdido; sin embargo, dicha absorción se comprueba, sobre todo al dar cuenta de la adecuada correspondencia de los reproches que el sufriente pensaría estar dirigiendo a sí mismo y más bien dirige a ese objeto de manera inconsciente, sin que por ello los efectos de dicha ilusión dejen de pasarle factura. A esta consideración se añade la parcialidad del proceso identificatorio, bastando un solo rasgo para operar este mecanismo; este dato resulta muy ilustrativo de las complicaciones asociadas al proceso de ir deshilvanando los reproches del sufriente, ya que entre la maraña de estos, conviven representaciones sustitutivas preconscientes (que son hasta cierto punto la llave del asunto), y otras encubridoras, como las que de hecho parecen adecuarse fielmente a la realidad de su persona, y no al del objeto que lo aplasta.

Atendamos ahora precisamente al narcisismo primario del niño en relación con sus padres. Debido a una reviviscencia en su propio narcisismo, la hiperestimación ha de orientar en buena medida la actitud de estos hacia el infante, rasgo que no deja de guardar un inquietante parecido con la megalomanía en la psicosis, y acaso con los autoreproches del melancólico, que no deja de ser grandielocuente en sus aspiraciones de miseria, siendo de alguna forma el reverso de la misma moneda hiperestimatoria, en estrecha conexión con el proceso de regresión de la libido del que hablaremos más adelante. Volviendo a la reviviscencia del narcisismo paterno en relación con el narcisismo primario del infante, tal vez esto sea más claro si decimos que estos lo ven con “ojos de cuervo” atribuyéndole todas las perfecciones y olvidando todos sus defectos, y tratado de ahorrarle en lo posible todas las asperezas de la vida... el infante es sin duda *“his majesty the baby”*. Pero también existe el reverso de la moneda, ya que de él se esperará que cumpla con los deseos incumplidos de los padres, que sea la encarnación de un ideal, lo cuál resulta una carga harto pesada, asfixiante.

Este yo adornado por todas las perfecciones que marca al infante con un yo ideal resulta en una satisfacción difícil de abandonar, ya que responde a un

espacio de omnipotencia creado entre el renacimiento del narcisismo parental y el naciente narcisismo del infante (recuérdese las actitudes de éste último en torno a el poder de sus pensamientos); espacio en que las palabras y las imágenes de los padres quedan por siempre inscritos. El desarrollo del Yo consistiría precisamente en irse alejando del narcisismo primario que acontece mediante el desplazamiento de la libido a un Ideal impuesto externamente desde el discurso de los padres; en otras palabras, para romper con la omnipotencia del yo del narcisismo primario, es preciso el imán impuesto por un ideal externo que difiere de nosotros y hacia el cual se aspira a ser. Como hemos visto en psicología de las Masas y Análisis del Yo, Freud señala que el *Ichideal*, es el heredero del narcisismo primitivo en que el yo infantil se bastaba a sí mismo, y que ante las exigencias externas que no siempre lograba satisfacer, las admoniciones recibidas durante la época de su desarrollo, y el despertar de un juicio propio, podía ser empleado de refugio como instancia separada del yo, a manera de sustituto del narcisismo primario en que el infante era su propio ideal, obteniéndose la satisfacción mediante el cumplimiento de este ideal.

Esto implica dos posibles posiciones para la madre: ya sea como objeto de la satisfacción pulsional (tomada provisionalmente como ideal) ofreciéndose al hijo como sustento y primer organizador; o bien, desde su propio narcisismo insatisfecho, buscando alcanzar a través del infante su propio ideal fálico de completud. De acuerdo con la adopción de una u otra posición es posible discriminar los procesos del establecimiento de una identificación primaria realista y narcisista, que darían cuenta de la escisión originaria del yo (yo realidad/yo ideal) (Mayer, 1989).

Volviendo a la línea central de argumentaciones que proponía la confrontación con un ideal como condición del paso al narcisismo secundario habría que señalar que el mundo exterior llega en su dimensión más intimidante a través del lenguaje y la mirada materna. La madre le habla, lo mira (al infante), pero también a otros distintos, lo cual le hace comprender que ella desea fuera de él (lo cual debiera hacerle comprender, más, como veremos, la madre bien puede instituir al hijo como aquello que la completaría). Es esta la herida narcisista del niño, que en adelante tendrá por principal objetivo hacerse amar (desarrollo

que se tratará más ampliamente al hablar de las pulsiones) lo cual solo puede lograr mediante el cumplimiento del ideal del yo. De esta suerte el Yo (desde el narcisismo secundario) emite investiduras libidinosas de objeto empobreciéndose a favor de las mismas, y no sólo de ellas, sino también del ideal del yo, logrando enriquecerse de vuelta con la satisfacción de objeto y por el cumplimiento del ideal, que por otra parte impone difíciles condiciones a la satisfacción libidinal con los objetos; es interesante notar de esta manera, que desde la existencia del ideal, habrá condiciones para la satisfacción de objeto, condiciones estrechamente ligadas al narcisismo parental, que le darán una especificidad a los objetos susceptibles de ser objetos de deseo del infante en adelante. Cabe preguntarnos, si la parcialidad de la identificación, ese rasgo aislado que puede bastar para que acontezca este proceso, no tendrá que ver justamente con la especificidad en la elección de objeto impuesta al sujeto desde su ideal. Hablaremos de esto más adelante al alcanzar justamente el rubro de la elección de objeto. Baste por ahora preguntarnos, ¿por qué se elige un rasgo para esta identificación y no otros? Volviendo con el desarrollo que ahora nos ocupa, una parte de la sensación de sí mismo, en estrecha relación con la libido narcisista”, corresponde a la zozobra del narcisismo infantil, otra al cumplimiento del ideal del yo, y otra de la satisfacción de la libido de objeto. Mientras que el desarrollo del yo consistiría en el alejamiento del narcisismo primario, en realidad éste aspira intensamente a reencontrarlo: “Ser de nuevo, como en la infancia, su propio ideal, también respecto de las aspiraciones sexuales: he ahí la dicha a la que aspiran los hombres” (1914). Cabe aquí preguntarnos si no es precisamente este el objetivo sinistramente velado en la incorporación canibalística del objeto-ideal que se hace del otro en la melancolía... así sea para su destrucción, el incorporarlo implica unirse con él. Con el narcisismo primario se pierde la inmediatez del amor con uno mismo como único otro. El complejo de castración viene a perturbar definitivamente al narcisismo operando el reconocimiento de una incompletud que despierta el tenebroso deseo de reencontrar la perfección narcisista perdida. Otro punto crucial con respecto a la regulación por parte del ideal, que la imagen amada (colocada sobre el ideal) es una imagen sexualmente investida. Las especificaciones del ideal para con los objetos de amor tienen un valor sexual. En cierto sentido, por ejemplo hablando de las mujeres enamoradas de sí

mismas, podemos entender al narcisismo como el investimento de la propia imagen en forma de falo, de lo que haría falta para estar completo. El narcisismo secundario de esta suerte, correspondería a la investidura libidinal de la imagen del yo, estando esta imagen constituida por las identificaciones del yo con las imágenes de los objetos, identificaciones atravesadas por la palabra del deseo parental correspondiente a la reviviscencia de su propio narcisismo.

Llegado este punto, de manera un tanto retrospectiva, cabe preguntarnos: ¿cómo es que el Yo va recibiendo una investidura libidinal del ello? Curiosamente, la respuesta a esta pregunta es intensamente melancólica, y está íntimamente relacionada con este relevo de la elección de objeto por la identificación, en particular en la vertiente de la dirección regresiva en que un objeto se introyecta en el Yo.

En cuanto a los ideales, ya tendremos ocasión de abordarlos más a fondo un poco más adelante. Por ahora concentrémonos en cómo el yo va haciéndose de una libido propia. Esta substitución regresiva que tan central rol desempeña en la melancolía resulta ser un proceso tanto típico como importantísimo para la constitución del Yo, sobre todo en lo que respecta a su carácter. Inicialmente las identificaciones son indistinguibles de las investiduras de objeto; posteriormente debe suponerse que las investiduras de objeto parten del Ello que siente las aspiraciones eróticas como necesidades. El endeble Yo correspondiente a esta fase aún temprana sólo tiene noticias de estas investiduras, sumándose a ellas o defendiéndose mediante la represión. Ante el caso de la resignación de algunos de estos objetos investidos por el Ello tomemos en cuenta la siguiente cita: “Si un tal objeto sexual es resignado, (...) no es raro que a cambio sobrevenga la alteración del yo que es preciso describir como erección del objeto en el yo, lo mismo que en la melancolía” (1923, p.31)

Esto tiene dos importantes implicaciones, ya que de esta manera 1) el yo facilita la resignación del objeto, a la vez que va formando su tesitura particular a través de los sedimentos de estas identificaciones, como denunciando la historia de los objetos resignados por el ello; y 2) al identificarse con un objeto otrora amado y perdido, el Yo profundiza sus lazos con el ello, y lo domeña en cierta medida pagando no obstante el tributo de su docilidad. En palabras de

Freud: "Cuando el yo cobra los rasgos del objeto, por así decir se impone él mismo al ello como objeto de amor, busca repararle su pérdida diciéndole: «Mira, puedes amarme también a mí; soy tan parecido al objeto...»."(1923, p.32) llegado este punto, nos parece advertir una cierta posibilidad de responder a nuestra pregunta sobre cómo el Yo se va haciendo de una carga libidinal propia: ofreciéndose al ello como objeto amoroso, y siendo de esta manera por él investido, pagando el precio de irse formando una tesitura particular basado en las identificaciones con los objetos resignados, y también sometiendo a los deseos del ello.

En lo que respecta a la Melancolía, el punto central a rescatar sería la posibilidad del Yo de incorporarse mediante la identificación rasgos específicos de los objetos otrora investidos y perdidos por el Ello, idea que ya veníamos sugiriendo un poco antes: existe una relación entre la especificidad que a la elección de objetos impone el ideal, y la identificación del Yo con ciertos rasgos específicos de los objetos en la introyección de los mismos: el ideal guía el elemento a "copiar" por el yo en la identificación. Ahora cabría preguntarnos, si en el caso de la melancolía, no es el ideal mismo ese "objeto" específico, otrora amado y perdido, que el yo copia dentro de sí, para ofrecerse al Ello en substitución, para amar u odiar.

Otro punto importante a considerar con respecto a esta volcadura de la investidura de objeto en la forma de la introyección del mismo en el yo por medio de la identificación, es que conlleva una desexualización de la operación, una resignación de las metas sexuales, y de esta manera, una suerte de sublimación. A propósito de este proceso, Freud se pregunta si no será ese el camino de toda sublimación de la siguiente manera: "¿No se cumplirá toda sublimación por la mediación del yo, que primero muda la libido de objeto en libido narcisista, para después, acaso, ponerle otra meta?" (1923, p.32) lo cual a nosotros nos parecería perfectamente consecuente con la labor impuesta por el duelo, y con ello, el avatar de una tramitación no patológica de la pérdida. En el caso del duelo, el estancamiento de la libido resulta temporal, ya que ante la innegable pérdida, la realidad reclama que la libido abandone todas las ligaduras con el objeto perdido. Esta labor resulta en extremo penosa y el triunfo en su elaboración esta estrechamente ligado con el seguimiento del

norte ofrecido por el principio de realidad, pudiendo continuar la existencia psíquica del objeto incluso en detrimento de este mismo principio. Lo común es sin embargo que se acepte su mandato, el cual sin embargo se lleva a cabo paulatinamente, a labor de hormiga digamos, continuando la existencia psíquica del objeto perdido entre tanto. “Cada uno de los recuerdos y cada una de las expectativas en que la libido se anudaba al objeto son clausurados, sobreinvertidos y en ellos se consume el desasimiento de la libido” (Freud 1917, p.243); en esto consiste la labor del duelo, lapso para la realización del mandato de la realidad, devolviendo el yo al final del mismo a la libertad de su libido.

Consecuentemente -y en este punto daremos el salto del narcisismo a los tipos elección de objeto- el individuo encuentra ante sí dos caminos distintos para su elección de objeto, pudiendo optar por cualquiera de los dos. En un primer tipo de elección que será nombrado Anaclítico (Anlehnungstypus), el objeto erótico es elegido, conforme a la imagen de la madre - mujer nutriz, o el padre - hombre protector. El segundo tipo de elección, asociado frecuentemente con perturbaciones en el desarrollo de la libido, que a diferencia del primero, se realiza conforme a la propia persona, será llamado Narcisista, que a su vez, cuenta con cuatro distintas vertientes. De acuerdo con Freud estos son los caminos de la elección de objeto. Se ama:

1. Según el tipo narcisista:

- a. A lo que uno mismo es (a sí mismo), b. A lo que uno mismo fue,
- c. A lo que uno querría ser, y
- d. A la persona que fue una parte del sí mismo propio.

2. Según el tipo del apuntalamiento:

- a. A la mujer nutricia, y
- b. Al hombre protector

En cuanto al amor normal: de acuerdo con Freud en *Introducción del Narcisismo* (1914), un amor dichoso real respondería un estado primordial en que libido de objeto y yoica resultarían indistinguibles. Y añade que el enamoramiento consistiría de esta suerte en un volcamiento de la libido yóica sobre el objeto, pudiendo cancelar represiones y restablecer perversiones; y ojo, pues lo siguiente es de no poca importancia para la melancolía: Freud añade que el amor eleva el objeto sexual a ideal sexual. Esto último en el tipo de elección de apuntalamiento, ya que éste “adviene sobre la base del cumplimiento de condiciones infantiles de amor” idealizándose aquello que cumple con esta condición. Es importante notar que la elección de objeto narcisista correspondería a un narcisismo secundario regulado por el ideal en que el sujeto busca amarse a sí mismo a través de un semejante, si bien, toda elección de objeto comporta también una parte de narcisismo. Esto último adquiere su debida dimensión considerando que “El ideal sexual puede entrar en una interesante relación auxiliar con el ideal del yo” (1914, p.97). A este respecto Freud nos dice que ahí donde la satisfacción narcisista se topa con trabas reales, le es posible emplear al ideal sexual a manera de satisfacción sustitutiva. Entonces, nos dice, se ama a lo que posee el mérito que falta al yo para alcanzar el ideal. Cabe agregar una puntualización realizada por Freud en la conferencia XXXI: “uno puede identificarse con la misma persona a quien se tomó, por ejemplo, como objeto sexual, alterar su yo de acuerdo con ella” (Freud, 1932, p.59).

Con respecto a la melancolía, cabe señalar que el tema de la elección de objeto –la elección del tipo narcisista- cristaliza los desarrollos que venimos siguiendo de la relación entre el ideal y la identificación en la introyección del objeto al yo que se observa en la melancolía, poniéndose por primera vez en la palestra el tema del amor como escenario donde confluyen estos dos temas. En otras palabras, en el amor, la melancolía encuentra para el yo del sufriente un sustituto de Ideal que por identificación, el yo alberga dentro de sí. No obstante, la lógica de esta afección nos plantea (habiendo ya abordado el tema de la condición inconsciente de esta introyección identificatoria) aún otro interrogante, ya que este proceso no ofrece paz alguna al melancólico sino

que, por el contrario, es la condición que da torque a toda la maquinaria de su malestar, al consumarse una sádica venganza contra este yo modificado por la identificación. Bástenos por ahora acotar la pregunta ¿si el yo se encuentra postrado ante la sombra de este objeto, y nada sabe de esta postración más que los afectos que exterioriza, ¿quién es el verdugo que ejecuta esta sentencia de muerte contra el objeto idealizado? La respuesta nos irá acercando a la instancia del Superyó planteado en la segunda tópica freudiana.

Otro punto enigmático de la elección amorosa en el narcisismo, es el por qué este lazo –establecido desde una elección de objeto narcisista- resulta tan poco resistente a los embates del día a día, mientras que una vez disuelto, manifiesta la fuerza de las pasiones más devastadoras y absorbentes. La lógica de lo cotidiano nos invitaría a pensar que, un objeto elegido con tan escrupulosa meticulosidad, destinado a cumplir una labor de soporte estructural tan importante, sería defendido por el melancólico a sangre y fuego; no obstante, la clínica comprueba que basta el más leve soplo de la desavenencia para que la unión “real” con este objeto se desmorone. A este respecto, resulta muy curiosa la acotación hecha por Freud sobre la dimensión cautivadora del narcisismo, pues creemos reconocer en el melancólico más bien al amante que al amado de la ecuación narcisista; más el amor por lo que uno quisiera ser que por lo que el otro es: “en efecto, con particular nitidez se evidencia que el narcisismo de una persona despliega gran atracción sobre aquellas otras que han desistido de la dimensión plena de su narcisismo propio y andan en requerimiento del amor de objeto” (Freud, 1914, p.86). Esto parece verse reforzado por la siguiente noción: hemos indicado ya que el ser-amado constituye la meta y la satisfacción en la elección narcisista de objeto. La cuestión podría arrojar algo de luz sobre lo endeble del lazo con el objeto de amor del melancólico, “las mujeres narcisistas, las que permanecen frías hacia el hombre”, sobre todo considerando que precisamente aquello que desde un modelo de elección narcisista puede resultar más seductor garantiza al mismo tiempo la imposibilidad de llevar a buen fin la romántica empresa, o en palabras de Freud “al gran atractivo de la mujer narcisista no le falta su reverso; buena parte de la insatisfacción del hombre enamorado” (1914, p.86), insatisfacción

que por los desfiladeros de la melancolía puede adquirir dimensiones verdaderamente trágicas.

Otra posible vía de inteligir este enigma es plantearnos en qué términos se da la relación entre el melancólico y su amada: ¿la ama en realidad? ¿la conoce siquiera? Existe una identificación con el objeto amado y no una investidura de amor, mecanismo importantísimo dentro de las afecciones narcisistas que imposibilita la resignación del amor a la par de la resignación del objeto. La melancolía, de acuerdo con Freud, toma entonces “una parte de sus caracteres del duelo, y la otra parte a la regresión desde la elección narcisista de objeto hasta el narcisismo” (Freud, 1917, p.248). La macabra especificidad de la elección, aunada al obscuro papel de bastón que le destina a la persona que por una u otra razón destinó a encarnar su ideal, nos invita a preguntarnos si el hecho de establecer una relación de facto con dicha encarnación no es meramente tangencial, y si no existiría una especie de predestinación dentro de la lógica de esta elección para el fracaso de la relación que engendra. Existe una identificación con el objeto amado y no una investidura de amor, mecanismo importantísimo dentro de las afecciones narcisistas que imposibilita la resignación del amor a la par de la resignación del objeto. ¿Qué desea pues el melancólico? ¿Qué suerte de cruel juego practica consigo mismo, al buscar desesperadamente desmentir mediante el amor la posibilidad de encarnar ese ideal? ¿es acaso una especie de apología de su propia imposibilidad de encarnarlo? ¿o tal vez una tentativa desesperada de liberarse de él, colocándolo en primera instancia fuera de sí mismo para luego devorarlo y dentro de sus entrañas intentar eliminarlo, al precio de exterminarse a sí mismo en el proceso? Estas consideraciones –por interesantes que nos resulten– dejando de lado una faceta asociada a los ideales, que aún añade toda otro nivel de complejidad a la melancolía: aquella que tiene que ver con el juicio moral, con el deber ser desde el ideal.

Como hemos visto, el objeto abandonado o perdido se refugia en la identificación, en la introyección parcial del mismo en el Yo (proceso del que da perfecta cuenta la melancolía), condición que además presenta un Yo dividido en dos partes: una modificada por la identificación, morada de un objeto

perdido, y otra que encierra en sí la conciencia moral o ideal del yo, que atacará implacablemente a la primera.

El narcisismo primario es entonces desplazado al yo ideal, en que de igual manera se cifran todas las perfecciones valiosas, más no es esta su única función, ya que bajo su ala se encuentra también la conciencia moral, que parte de la influencia crítica de los padres. Es por esto que Freud señala que. “La formación de ideal sería, de parte del yo, la condición de la represión” (1914, p.90). De hecho, la formación del ideal aumenta las exigencias al yo, y es el bastión más firme de la represión, la cual parte del yo sometiendo a su imperio a las mociones pulsionales libidinosas, cuando estas entran en conflicto con “el respeto del yo por sí mismo”, emanado de sus representaciones culturales y éticas. Con todo, el asunto apunta de nueva cuenta a esa instancia vigilante que posteriormente pasaría a convertirse en el Superyo de la segunda tópica; es interesante trazar la posibilidad, de que también para esta instancia sería posible reconocer una raíz preedípica, heredera del narcisismo parental, formado por identificaciones primarias narcisistas (yo ideal); y otra postedípica, construida sobre identificaciones simbólicas (ideal del yo).

Tras esta breve introducción, abordemos ahora al super yo. En introducción al Narcisismo, Freud nos ofrece el siguiente norte: al proponer “una instancia psíquica particular cuyo cometido fuese velar por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo, y con ese propósito observase de manera continua al yo actual midiéndolo con el ideal” (1914, p.92). A este respecto, y habiendo ya cubierto los puntos necesarios para semejante exposición, convendrá introducir esta instancia en el presente trabajo partiendo justamente de presentar la etiología melancólica propuesta por Freud en su obra crucial sobre este tema de 1917.

En la conferencia XXXI, Freud, a propósito del delirio de observación, nos plantea la perturbadora interrogante, de si no serán estos locos los que tienen razón, y hay de hecho dentro de nosotros, una tal instancia que nos observa y amenaza con castigos; una instancia que funge como observadora y jueza del resto del Yo. Aconsejándonos la prudencia de atribuir a esta instancia su

autonomía, le atribuye además dos funciones: la conciencia moral, y la observación del sí. Ambas funciones se encuentran entrelazadas, ya que la auto observación resulta indispensable para la labor enjuiciadora de la conciencia moral, sobre la cual añade, que no hay nada que con tanta consistencia y facilidad separemos de nuestro yo, para ponerlo en contra del mismo. Consideremos a este respecto la siguiente cita, “Y como cumple al reconocimiento de una existencia separada dar a la cosa un nombre propio, designaré en lo sucesivo «superyó» a esa instancia situada en el interior del yo.” (Freud, 1932, p.56).

De esta sucinta definición, podemos desde ya apuntar algunas líneas para integrar al Superyó en la lógica de la melancolía, preguntándonos si no será justamente esta feroz imposición del ideal y su agenda al yo, por parte de esta instancia, parte crucial del torque que alimenta el accionar de la melancolía, desde amor por una cierta mujer, hasta los reproches formulados contra el sufriente por él mismo. Esto es relevante sobre todo si tenemos en cuenta que es desde esos mismo ideales que la elección de objeto narcisista tiene lugar, y nos lleva a cuestionarnos para quién trabaja la introyección, y en última instancia, la venganza consumada contra esa parte del yo afectada por la identificación. Es como si el superyó dijera: de ser imposible ser como el ideal, lo mejor siguiente es fundirse con él de manera irreversible. No obstante, hay aun algunas sutilezas más que añadir al esta idea.

En el Yo y el Ello, Freud añade un par de interesantes consideraciones. En primer lugar, propone el nombre de ideal del yo como alternativo al de super Yo, y en segundo, hace énfasis en el lazo más endeble de este segundo con la conciencia. En efecto, como nos dice Freud, no sólo lo más profundo sino también lo más elevado puede estar excluido de la conciencia, como la autocrítica y la conciencia moral, y exteriorizar de esta forma los más llamativos efectos.

En cuanto a la liga con el ideal del yo, cabe hacer algunos agregados a la exposición que sobre este tema hemos presentado previamente. En la conferencia XXXI Freud señala que sí bien es indiscutible que la conciencia moral existe dentro de nosotros, no está ahí desde un principio, (el infante es

en un principio amoral) a diferencia de la sexualidad que en efecto nos es innata: ¿De dónde proviene pues la conciencia moral? En primer lugar, hay que tener en cuenta los efectos de las primeras identificaciones, aquellas producidas en las edades más tempranas, tienen efectos permanentes y de carácter universal; entre estas, hemos de destacar como la primera y más importante a aquella que se encuentra en la génesis del ideal del yo: la identificación paterna primaria, es decir, con el padre de la prehistoria personal. Esta directa e inmediata, a diferencia del proceso que hemos señalado anteriormente de resignación de elección de objeto mediante una identificación. De hecho, las investiduras de objeto hechas posteriormente sobre ambos progenitores tendrían por resultado una identificación de este tipo de seguirse un curso normal que vendría a reforzar la identificación primaria. De manera idónea y muy simplificada

Freud atribuye la complejidad en estos nexos, que nos proponemos exponer a continuación -si bien de manera abreviada- a la disposición triangular de Edipo y a la bisexualidad constitucional del individuo. Hablemos sólo del primer caso y del varón. Simultáneamente a la identificación primaria con el padre, tiene lugar una investidura de objeto hacia la madre con el pecho materno como su punto de arranque: al padre se le aprehende mediante la identificación, y a la madre mediante la investidura de objeto; diferencias básicas entre el ser y el tener. El complejo de Edipo nace cuando los refuerzos de los deseos sexuales hacia la madre y la percepción de que el padre es un obstáculo en esta empresa hacen que la identificación-padre se trueque hostil, buscando ya no ser como el, sino sustituirlo, volviéndose la relación con este ambivalente. Ambivalencia hacia el padre, y sentimiento exclusivamente tierno hacia la madre son la marca del Edipo simple positivo para el varón -pudiendo haber varias distintas combinaciones y una constelación sutilmente distinta para las mujeres- lo cual será suficiente en términos de la presente exposición. Ante la disolución del Edipo ha de resignarse la investidura de objeto-madre que puede tener como reemplazo ya sea una identificación con esta o un refuerzo de la identificación-padre primordial que permita mantener en cierta medida el sentimiento de ternura hacia la madre.

De esta forma se comprueba que la función cumplida por el Superyo es en primer lugar desempeñada por una figura externa: la autoridad parental, fuente primordial de amor, y amenaza ominosa del retiro del mismo que deja sentir sus efectos como precursora de la angustia moral. En palabras de Freud, en el lugar de la instancia parental aparece el superyo.

Nos permitiremos en este punto una pequeña digresión sobre la bisexualidad: el infante tiene sentimientos tiernos (investidura de objeto) no sólo con la madre sino también con el padre, lo que desemboca en la correspondiente actitud de rivalidad y celos ante la madre, pudiendo esta situación –la bisexualidad constitucional del individuo- dar cuenta de igual manera sobre la ambivalencia hacia los padres que marca la entrada a Edipo.

Otra de las consecuencias importantes de considerar la bisexualidad como de alguna manera fundante del Edipo complejo –que tendría en un extremo al Edipo positivo normal y en el otro a su inverso negativo con formas intermedias en que participan de manera desigual ambos componentes- es que a raíz del sepultamiento “las cuatro aspiraciones contenidas en él se desmontan y desdoblan de tal manera que de ellas surge una identificación-padre y madre” (Freud, 1923, p.35). El establecimiento de estas dos identificaciones unificadas de alguna manera entre sí, supone una sedimentación en el Yo que se enfrenta al resto de esta instancia como superyo. Esta instancia, añade Freud- no es empero solamente zozobra de las primeras elecciones de objeto del ello (como hemos visto anteriormente que el Yo toma en sí los objetos resignadas por el ello mediante la identificación), sino que en su relación con el Yo existe también una fuerte oposición a ellas; por un lado parece decir: así como el padre debes ser, y a un mismo tiempo lo prohíbe, ya que muchas cosas le están reservadas sólo a él, empezando, claro está, el lugar junto a la madre.

Como consecuencia de la disolución de Edipo, el niño se ve forzado a renunciar a las intensas investiduras de objeto depositadas en los padres, lo cual le lleva a un reforzamiento, como hemos visto, de las identificaciones parentales, quizá sobre todo la identificación primaria con el padre como podemos inferir de la siguiente cita, presente en la conferencia XXXI: “la

institución del superyó se describa como un caso logrado de identificación con la instancia parental” (1932, p.59). Freud añade que el esfuerzo de represión de Edipo es una tarea titánica para el Yo, quién reconstruye dentro de sí el mismo obstáculo para la consecución de su deseo que representa el padre; irónicamente es como si de éste tomara la fuerza necesaria para dicha empresa, y ello no es sin consecuencias. El superyó es el legítimo heredero de Edipo, en especial de la instancia parental, de quien retoma el carácter en una elección unilateral que da cuenta tan sólo de su faz punitiva y prohibitiva. Mientras más implacable haya sido el padre, más feroz será la labor de conciencia moral y sentimiento de culpa que imponga el Superyó al Yo. Redireccionando por un instante esta línea de pensamiento hacia la clarificación de nuestro tema central, cabe considerar la siguiente sentencia: así como el padre debes ser/ así como el padre no te es lícito ser. ¿Qué sucedería si en atención al desarrollo de las identificaciones tempranas paternas en la formación del superyó, reemplazáramos la palabra padre con ideal (atendiendo también la parte que de éste aporta la madre?, y dijéramos: así como el ideal debes ser/ así como el ideal no te es lícito ser erigiéndose así dentro del yo el implacable obstáculo que impone una terrible especificidad al deseo a la vez que se opone a su consecución. Así suerte ¿el suicidio (los autoreproches llevados a sus últimas consecuencias) no será una síntesis perfecta de esta frase? La muerte autoinflingida permite ser como el ideal mediante su ingesta, a la vez que se recibe el castigo supremo en cuerpo propio por la consecución de esta trasgresión.

Atendamos a la siguiente pregunta planteada por Freud a propósito de las fuentes energéticas del superyó. ¿De dónde extrae la fuerza para este imperio, el carácter compulsivo que se exterioriza como imperativo categórico? (1923) Emplearemos otra breve cita para insinuar la respuesta: El ideal del yo es, por lo tanto, la herencia del complejo de Edipo y, así, expresión de las más potentes mociones y los más importantes destinos libidinales del ello (1923). A través de la instauración del Superyó el Yo aprehende el complejo de Edipo y al mismo tiempo se somete a sí mismo al Ello. Mientras que el yo es esencialmente el representante del sujeto ante el mundo exterior, de los otros,

el Superyó se opone (ferozmente) a él como abogado del mundo interno, de las profundidades del ello. En palabras de Freud, los conflictos entre instancias psíquicas, entre el yo y el ideal, no hacen sino espejear los conflictos entre lo real y lo psíquico, lo exterior y lo interior. Es posible que los conflictos anteriores del Yo con las investiduras de objeto del ello puedan ser parte de la herencia legada al superyó, continuándose desde esa instancia la trifulca. La investidura energética correspondiente al drama edípico retomará su accionar mediante la formación reactiva del ideal del yo si el yo no logra sepultarlo, lo cual es lo más corriente al menos en el caso de los neuróticos. El hecho de que el ideal del yo pueda permanecer inconsciente en gran medida se explica por las profundas conexiones energéticas que este guarda con las mociones pulsionales; las terribles luchas de las profundidades son de esta manera continuadas en las alturas. En otras palabras, nos parece lícito suponer, que la energía necesaria para los episodios de auto devaluación a los que se abandona el melancólico, es aportada por esta instancia. El Superyó tiene su propia agenda, persigue sus propios propósitos con una cierta autonomía al yo, y goza además de una independencia energética. Acaso el mejor ejemplo del accionar de esta instancia sea la melancolía, en que despliega sin miramientos su feroz crueldad contra el Yo, que se le entrega inerme (exhausto energéticamente en mantener contrainvestiduras). La culpa expresa la tensión entre el Yo y el SuperYó. A través del superyó, se hace evidente que es el Ello mismo quien alimenta este imperativo de ser como el ideal (macabro mandato que conlleva una sentencia de muerte ante su consecución), vengando de esta manera la afrenta que el mundo real inflige en el narcisismo primario del infante, imagen siniestra que le acecha, y en la lógica melancólica, se lanza si miramientos sobre la presa. Es interesante notar, que si el superyó es el destinatario de los más importantes destinos libidinales, y si es el Ello mismo quien lo dota autónomamente de energía, nuestra indagación deberá tocar el tema de la pulsión para poder dar cuenta de las implicaciones de esta liga. Suponiendo que sea el Superyó quién de la tesitura "sádica" a la melancolía, ¿de dónde viene el empuje para su constitución? La idea aquí es ir del cómo al por qué.

2.5 Perspectiva dinámica

Freud presenta la pulsión en su texto *Origen y destino de Pulsión* de 1915 como uno de los conceptos básicos reclamados para la constitución de una ciencia en forma, en este caso, el psicoanálisis mismo. Retomando las enseñanzas de la fisiología en su lógica de estímulo exterior – reflejo, que nos dice que ante la estimulación externa del tejido vivo sobreviene una acción de descarga hacia fuera que sustrae a dicho tejido de la influencia del estímulo (huida motriz de la fuente del estímulo), nos dice que podemos comenzar el abordaje de la pulsión considerando a esta un estímulo para lo psíquico. Sin embargo, nos previene de considerar a la pulsión como sinónimo de estímulo psíquico: mientras que una fuerte luz dañando nuestros ojos no es un estímulo pulsional, sí lo sería las sensaciones displacenteras de resequead o acidez en las mucosas bucal y estomacal respectivamente. Así, el estímulo pulsional no proviene del exterior, sino del propio organismo. Otra diferencia substancial con los estímulos externos, es que mientras estos actúan de una vez haciendo posible la huida, a la manera de una fuerza de choque en palabras de Freud, la pulsión actúa siempre como una fuerza sostenida. La marca de los estímulos interiores sería de esta suerte para el infante, la imposibilidad de sustraerse a ellos mediante la acción de escape; estos estímulos imponen por lo tanto un carácter de esfuerzo constante (*Drang*). Cabe recordar que –como hemos señalado con anterioridad- el aparato psíquico tendría como principal función el librarse de los excesos de energía que a él lleguen, (o al menos mantenerlos en un mínimo constante) sean estos de naturaleza interna y externa. Esto se debe al imperio del principio de placer sobre lo psíquico. Al no ser posible sustraernos a los estímulos pulsionales, estos mueven a complejas actividades orientadas a modificar el mundo exterior lo suficiente para satisfacer la fuente interior del estímulo. Las pulsiones son entonces en función de la vida anímica “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático” (1915, p.117), que sería a la vez un representante de aquello proveniente del interior del cuerpo que alcanza a la psique, y de el esfuerzo impuesto al aparato psíquico a raíz de su liga con un cuerpo.

Freud nos propone el nombre de “necesidad” para el estímulo pulsional, y de “satisfacción” a lo que cancelaría -momentáneamente- a dicho estímulo, lo cual solamente puede alcanzarse mediante la modificación “apropiada a la meta (adecuada), de la fuente interior de estímulo” (1915, p.114). Ahondemos un poco en los términos ligados al concepto de pulsión, siguiendo el modelo propuesto por Freud: esfuerzo, meta, objeto, fuente de pulsión. En cuanto al primer término, esfuerzo, este se refiere a la exigencia de trabajo que la pulsión impone a la psique, su factor motor, que lleva a Freud a aseverar que toda pulsión es un fragmento de actividad (aunque cabe recordar que este esfuerzo aplica también a lo psíquico en forma de displacer, y ante la imposibilidad de huida, es perpetuo). En cuanto a la meta pulsional, Freud explica, que se refiere a la cancelación del estado de estimulación en la fuente misma de la pulsión, siendo esta meta en todos los casos la satisfacción. Sin embargo, es posible que para una pulsión existan diversas metas intermedias, susceptibles de combinarse o intercambiarse entre sí. También es posible hablar de pulsiones con una meta inhibida, es decir, que avanzan un trecho en torno a la satisfacción pero son coartadas en cierto punto, obteniendo no obstante una satisfacción parcial. Sobre el objeto de la pulsión, Freud nos dice que es aquello mediante lo cual es posible que ésta alcance su meta, es decir, la satisfacción obtenida mediante la eliminación de la excitación interna. El objeto pulsional no está enlazado con la pulsión a priori, sino que se le incluye tan sólo por su aptitud para alcanzar mediante él la satisfacción, de modo que resulta la parte más cambiante de la ecuación. Este no necesariamente ha de ser algún objeto externo, sino que puede tratarse de una parte del propio cuerpo, como es el caso del autoerotismo, donde además las pulsiones se satisfacen en el mismo sitio en donde se originan. También es posible que el mismo objeto satisfaga varias funciones. Otro punto de interés es el íntimo lazo que puede acaecer entre la pulsión y su objeto al fijarse éste en aquella, lo cual pone fin a la movilidad de la pulsión “contrariando con intensidad su desasimiento” (1915, p118.). Finalmente, la fuente de la pulsión corresponde al proceso orgánico consumado en algún órgano u otra parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión. No obstante Freud añade que, pese a lo decisivo que resulta para la pulsión la función somática a

ella ligada, ésta nos es enteramente desconocida -en lo que refiere a la vida anímica- a no ser por sus metas.

A estas reflexiones, cabría añadir el desarrollo aportado en el Yo y el Ello dentro de la sección titulada Las dos clases de pulsiones, justamente para responder a la interrogante planteada en Origen y destino de pulsión sobre qué pulsiones pueden establecerse, y cuántas. Ya en este texto propone que sobre una gama amplia de posibles clasificaciones, subsiste sólo la distinción de las pulsiones primordiales, que en ese entonces propone, sean las pulsiones yóicas y las sexuales, cuya oposición se encontraría en la base de las neurosis de transferencia. En el Yo y el Ello propone justamente que hay al menos dos grandes disitingos en las pulsiones. Por un lado tendríamos a las pulsiones sexuales, incluidas a aquellas no inhibidas, así como a las sublimadas y las de meta inhibida, junto a las de autoconservación –si bien éstas en un principio fueron colocadas como opuestas; y por el otro, a un tipo de pulsión mucho más difícil de pesquisar, y representada por el sadismo. Sobre la pulsión de muerte, Freud añade que nos es posible tramitarla en cierta medida mediante su exteriorización, su desviación hacia el mundo exterior por medio de mociones destructivas que nos serían posibles evolutivamente hablando gracias al desarrollo de la musculatura. Hablamos de Eros y la pulsión de muerte respectivamente. Ambos tipos de pulsión se comportan de una manera conservadora, ya que mientras la primera apunta a la síntesis, a la reunión de las entidades vivas separadas, la segunda tiene por misión reconducir al ser vivo a lo inerte. Es interesante notar que ambas metas son consistentes con el principio de placer, que hace parecer que el fin por excelencia del aparato psíquico sería el de no ser ya jamás perturbado por excitación alguna. En palabras de Freud ambas aspiran a “reestablecer un estado perturbado por la génesis de la vida” (1923). En el Yo y el Ello Freud nos invita a considerar que la entremezcla de estas dos pulsiones –si bien no es aún posible representar como- es de común ocurrencia y sucede a gran escala; esta idea de la mezcla de pulsiones conlleva asimismo la posibilidad de su desmezcla: en el primer caso, un ejemplo tipo sería el componente sádico de la vida sexual, mientras que en el segundo, lo sería el sadismo perverso devenido autónomo.

Poniendo de relieve lo hasta aquí expuesto sobre la pulsión, a propósito de la melancolía, podemos señalar que la lógica expuesta –unirse al ideal mediante la introyección del mismo y en última instancia a través de la muerte- cuadra perfectamente con esta forma radical de volver a un estado previo de cosas inalterado por la vida. No obstante, esto es cierto, tanto para cualquier forma de neurosis, como para la vida misma. De esta suerte, habremos de escarbar un poco más para alcanzar la veta pulsional a favor de nuestra intelección de la melancolía, pero el punto en sí alcanza para un comentario acerca de la noción de enfermedad, y es que visto desde esta perspectiva –toda vida aspira en el fondo a la muerte- el tema no está tan relacionado con la patología como con la especificidad del tránsito por la vida... a todos nos duele en algún rincón. De cualquier forma, también es de notarse que uno de los senderos más sombríos (y cortos si pensamos por ejemplo en Cesare Pavese) para transitar de un punto a otro, es el del melancólico.

Conviene ahora a nuestra indagación abordar un tema cuya lógica podemos considerar común a ambos tipos de pulsión: la indagación de los destinos que puede cumplir en el curso de su desarrollo, tema para el cual Freud se vale de la pulsión sexual como ejemplo en origen y destino de Pulsión.

Freud, tras plantear que estos destinos que bien pueden considerarse una suerte de defensa contra las demandas pulsionales, propone cuatro destinos para la pulsión: el trastorno hacia lo contrario, la vuelta hacia la misma persona, la represión y la sublimación. Podemos notar desde ya que los dos primeros destinos tienen un correlato considerable en la melancolía, pero desarrollemos un poco más el tema antes de atar cabos. En el texto de Pulsión y Destino de Pulsión, plantea que tanto la sublimación como la represión merecen ser tratadas por separado –sobre todo esta última amén de su capital importancia en la dinámica psíquica- y nosotros nos añadiremos a esta forma de abordaje, abordando de momento tan sólo el trastorno hacia lo contrario y la vuelta hacia la propia persona, por su cercanía con nuestro tema central.

En cuanto el trastorno hacia lo contrario, Freud propone dos modalidades distintas: el cambio de la actividad a la pasividad, y el trastorno del contenido.

En el primer caso, tenemos como ejemplo tipo el par sadismo masoquismo en relación con sus metas; la meta activa es mudada en la pasiva, martirizar por ser martirizado, o en el caso de la mirada, ver por ser mirado. En cuanto al segundo caso, este se nos presenta tan sólo como la mudanza de amor en odio, tema de especial interés para la melancolía.

Por lo que respecta a la vuelta hacia la propia persona, nos dice que lo esencial de este proceso es el cambio de vía del objeto, manteniéndose inalterada la meta. De esto tenemos un claro ejemplo en la consideración de que el masoquismo es en sí un sadismo dirigido hacia la propia persona, de la misma forma en que la exhibición lleva incluido el mirarse el propio cuerpo.

Freud hace resaltar el hecho de que el cambio de la actividad y la pasividad así como la vuelta hacia la propia persona coinciden en los ejemplos citados a propósito del masoquismo, y propone para ello el siguiente proceso de intelección: 1) el sadismo conlleva una afirmación de poder dirigida a otra persona como objeto; 2) este objeto se resigna y es substituido por la propia persona, consumándose también en esta operación la mudanza de una meta activa en una pasiva y; 3) habiendo tomado el papel del objeto, se busca a otra persona que a consecuencia de la mudanza de la meta en pasividad tome sobre sí el papel de sujeto activo que el propio sujeto ocupaba al principio del proceso.

Alcanzado este punto, podemos aventurarnos a explicitar nuestra intención de enmarcar a la melancolía, pulsionalmente, en estos tres procesos, que darían justamente la fuerza de movimiento (el porqué) a la especificidad del malestar (el cómo) que hemos venido tratando hasta aquí. Creemos justo señalar que no pretendemos establecer que este proceso pulsional (confluencia de cambio de actividad pasividad, y vuelta hacia la propia persona) sea exclusiva de la melancolía (sobre todo teniendo en cuenta que es en la perversión que encontraría sus ejemplos más acabados), pero sí queremos hacer notar la forma en que cuadra de manera bastante satisfactoria este proceso con nuestro tema central, a manera de explicación dinámica, que vendría posteriormente a complejizarse con los ideales, y su paso específico por Edipo,

sobre todo en lo que toca al superyó. Antes de entrar de lleno a esta tarea, conviene aún ahondarnos más en este proceso pulsional.

Es importante en el último apartado tener presente que hay también un disfrute del sadismo originario, ya que el sujeto se traslada en su fantasía al rol activo ahora transferido a la persona ajena que le martiriza. Demos cuenta de un proceso análogo en el caso de la mirada, ver y mostrarse, que añade un escalón previo autoerótico: 1) la condición basal sería el acto de mirar (se), mirar un objeto en el propio cuerpo (miembro sexual mirado por uno mismo); 2) uno mismo mirar un objeto ajeno (placer de ver activo); 3) resignación del objeto, vuelta de la pulsión de mirar al cuerpo propio pero en forma pasiva, y establecimiento de una nueva meta: ser mirado; 4) la inserción por identificación de un sujeto ajeno al que uno se mostraría a fin de ser mirado por él (placer de mostrar, exhibición). Un escalón previo de esta índole faltaría en el sadismo que de entrada es conducido hacia un objeto ajeno. En la melancolía, este escalón previo podría tomar la forma del amarse (propio del narcisismo primario) del melancólico.

Otra consideración importante que atañe a ambas modalidades de destino pulsional –que bien pueden considerarse como modalidades de defensa en contra de la pulsión– es que nunca afectan en realidad a todo el monto de la moción pulsional.

Consideremos lo hasta aquí expuesto en relación con el narcisismo, facilitándonos de esta forma nuestra exposición melancólica. Entendemos por narcisismo en este contexto a la fase temprana del desarrollo del yo en que sus pulsiones se satisfacen de manera autoerótica (si bien, Freud apunta que esto consiste en una simplificación en que obviamos el paso del autoerotismo al narcisismo). La trasmutación del sadismo en masoquismo implica una vuelta al objeto narcisista, ya que en este sentido está implícito el cuerpo propio como fuente de satisfacción pulsional en substitución de un objeto. Así mismo, en la tercera etapa en que asistimos a una substitución de la parte activa de la pulsión por otro ajeno que toma por objeto a la propia persona, podemos percatarnos que el yo narcisista del primer momento es substituido por

identificación con ese otro ajeno. Proceso análogo a la melancolía en que el objeto amoroso es el sucedáneo del propio cuerpo investido eróticamente en el narcisismo. Pues bien, a partir de este desarrollo Freud nos lleva a la consideración de orden general, de que tanto la vuelta al propio yo como el trastorno de la actividad en pasividad dependen de la organización narcisista del Yo llevando en sí la marca de esta fase, correspondiendo a intentos de defensa contra la pulsión que más adelante se efectúan por otros medios. Cabe recalcar - y este punto es clave para entender el término de neurosis narcisistas propuesto por Freud - que ambos procesos aplican casi a la perfección para dar cuenta de la manera de operar de la melancolía... punto pantanoso que no es precisamente neurosis, ni psicosis, y que hunde sus raíces en la defensa pulsional en el narcisismo.

Ahora bien, nos resta por examinar aún otra vía de destino pulsional de las que hemos propuesto abordar por ahora: la mudanza de una pulsión en su contrario, caso observado tan solo en la modalidad de la mudanza de amor en odio, en que podemos observar que ambas actitudes coexisten para con el mismo objeto. Pues bien, Freud plantea que el amar no es susceptible de un solo contrario sino de tres: 1) amar – odiar; 2) amar – ser amado; 3) amor/odio – indiferencia. En el segundo caso observamos una vuelta de la actividad a la pasividad similar a la que yo he explicado para el caso de mirarse-mirar-ser mirado-mostrar, y admite un retorno a una situación básica: amarse, posición que además reconducimos de nueva forma al narcisismo, siendo su paradigma erótico el tomarse a sí mismo como objeto de amor. Amar sería la meta activa, ser amado sería la meta pasiva cercana al narcisismo.

Comencemos nuestra lectura pulsional de la melancolía con ese eslabón autoerótico que se añade a la mirada. Mirarse, mirar un objeto del propio cuerpo, eslabón que si tenemos en cuenta la base narcisista de toda esta lógica pulsional, podemos modificar, en la melancolía, a mirar el propio Yo, desde la imagen del ideal, desde la mirada idealizada de la madre. Sería acaso mucho más significativo decir, amarse –la melancolía tiene esta conexión romántica que le suma a menudo interés y significación en el contexto artístico- y desde aquí pasar a la siguiente parte de la ecuación, amar, a un objeto ajeno,

a otro, sobre quien se hace una cierta afirmación, si no de posesión, al menos de deseo. Teniendo en consideración aquí al cómo del melancólico, es un añadido invaluable el considerar que esta volcadura hacia el amor de objeto nunca sucede del todo en él, quien al elegir sus objetos amorosos desde el narcisismo, realmente se ama a sí mismo en otro, ahí donde su propia realidad le hace imposible encarnar su propio ideal. Si retomamos la descripción de la vuelta hacia la propia persona como un proceso en que el objeto cambia, pero la meta se mantiene (meta narcisista de satisfacción obtenida mediante el cumplimiento del ideal) el segundo punto, donde confluye este proceso con el cambio de actividad por pasividad, nos arrojaría una suerte de estado de latencia melancólico, de condición en que si bien la enfermedad aún no se ha desencadenado, existe ya tanto la tendencia de tomar al propio yo como objeto de esta meta narcisista de unión con el ideal, como el cambio en pasividad, donde dicho sea de paso, todo el sadismo de la incorporación canibalística del otro mediante la identificación, quedará apuntando como un revolver en las sienes contra el propio sufriente. Así, la tercera meta, en que desde la posición de objeto se busca a otro que mediante la identificación encarne la parte activa que el sujeto ocupaba al principio del proceso, no es otra sino el momento en que el melancólico cae enamorado de su imagen (en negativo, lo que a él le falta) en el espejo de su aparente objeto de amor. Es este amor terriblemente apasionado (y tan poco resistente) el momento en que se abren las puertas a la enfermedad, como narciso al intentar tocar su imagen en el agua, es el momento del amor. Cabe añadir un bucle más en la melancolía, ya que todo este proceso se duplicaría dentro del yo, que tomaría el papel de objeto pasivo, cediendo el de sujeto activo al superyó. El cambio de contenido daría un toque más de complejidad a la afección, al jugar todas estas operaciones, más en el terreno del odio que del amor, con su consabida dosis de sadismo añadido.

2.6 Comentarios sobre la lectura freudiana de la melancolía.

Pese a la “cuna” común que en un cierto sentido comparten el duelo neurótico y la melancolía, es decir, una suerte de tentativa de tramitación ante una pérdida severa, existen al menos dos distinciones básicas en lo que podríamos considerar su retrato descriptivo; cada una de ellas implica una serie de consecuencias. Parafraseando a Freud, hablaríamos en primer término de que el sujeto melancólico sabe que ha perdido algo, pero no qué ha perdido con ese algo; y en segundo, de que su forma básica de relación consigo mismo y con los otros, está centrada en una serie de amargos ataques contra sí, en los que priva la auto descalificación y el desprecio.

En lo concerniente al desconocimiento por parte del sujeto sobre qué huecos deja aquello que se ha perdido, si mantenemos la hipótesis de que ha tenido lugar una pérdida inconsciente, también debemos preguntarnos ¿qué implicaciones tiene esto en el acontecer psíquico? ¿qué diferencia guarda con otras representaciones reprimidas? Acaso sea pertinente recordar que la relación que el melancólico guarda con su objeto amoroso en el plano de lo real es por demás endeble, poco resistente a las contrariedades que acechan el accionar de la intimidad humana. Esto marca una diferencia substancial con la naturaleza de la pérdida neurótica, ya que mientras ésta impone la labor del duelo ante el fin o la desaparición de una relación verdaderamente intensa (o abstracción de similar valor), la pérdida melancólica puede ser poco menos que superficial tanto para el observador externo como para el sentido común del propio sujeto: pese a estar plenamente al tanto de por quién se está verdaderamente devastado, es imposible precisar una causa razonable de tal desolación, eh ahí el carácter inconsciente de la pérdida. La pérdida melancólica se encuentra en el centro del síntoma, y el hecho de que esté sustraída de la conciencia permite precisamente que su lógica opere, mientras que en el duelo nada hay sustraído a este sistema. En este sentido es interesante pensar que lo que se reprime no es en sí la relación, sino algo más; cobrando así toda su fuerza la teoría de que la pérdida no se ha operado en el exterior sino en la psique del melancólico en particular, su yo. En una primera lectura de la perspectiva económica, es nuestra opinión que el Yo queda

agotado por ser el encargado de mantener el monto de la conrainvestidura que impide el regreso de las representaciones reprimidas al sistema preconciente y de ahí –representaciones palabras mediantes- a la conciencia. Es interesante notar que esta desconexión con representaciones palabras bien puede dar cuenta por su parte de la incapacidad del melancólico de responder a qué le aflige tan poderosamente. Otro punto a resaltar es que la relación endeble a la que venimos aludiendo no ha hecho sino responder a una estructura como una suerte de engrane faltante para desencadenar un complicado mecanismo preexistente; y no es siquiera la relación misma quien activa este mecanismo, sino la pérdida de dicha relación, que es en sí una pérdida narcisista como veremos más adelante.

Otra forma de abordar el tema de la naturaleza inconsciente de la pérdida melancólica, es desde la perspectiva de los afectos. Hemos dicho que lo que permanece inconsciente en esta afección no es la relación, ni es en sí la pérdida de la misma, sino lo que ésta se lleva consigo del sujeto que la padece; no obstante, ¿qué sucede con el monto afectivo asociado a esta moción?

Mientras que las representaciones son en el fondo investiduras de huellas mnémicas, los afectos (así como las sensaciones y sentimientos) están asociados a procesos de descarga cuyas exteriorizaciones son percibidas como sensaciones forzosamente concientes, sin necesidad de conexión alguna con las representaciones palabra que le son indispensables a las representaciones reprimidas para acceder a esta instancia (otro punto a favor del por qué el melancólico no puede decir nada de su tristeza). Al decir que la moción afectiva originaria es inconsciente, nos referimos a que su representación ha pagado tributo a la represión... no así su afecto. Sin embargo, éste puede seguir tres destinos ante la represión: persistir como tal parcial o totalmente, ser mudado en angustia, o ser sofocado en su desarrollo. Al partir el desprendimiento de afecto del sistema Icc (recordemos que su representación originaria ha sido reprimida y debe morar allí) sucede que este es trocado en de angustia, debiendo esperar a encontrar una representación sustitutiva dentro del sistema Cc desde el cual sea posible su desarrollo, lo cual vuelve a esta representación sustitutiva crucial para el desarrollo de la enfermedad, marcando además el carácter cualitativo del afecto.

De esta suerte, creemos lícito suponer que el monto afectivo de la melancolía parte directamente del sistema lcc al que sus representaciones originarias han sido arrojadas. En un segundo momento, el monto afectivo es trocado en angustia, debiendo esperar -en un hipotético tercer tiempo- enlazarse con una representación sustitutiva desde la cual pueda desarrollarse.

¿Cuál sería pues, para la melancolía esta representación sustitutiva dentro del sistema Cc? ¿Cuál la representación originaria? Teniendo en cuenta que el discurso del melancólico es sobre todo –si bien veladamente- autorreferencial al grado que la pérdida que dice haber sufrido pareciera más bien una mascarada, ¿no será que aquello que la melancolía toma prestado del duelo, no sea sino un eslabón conciente desde el cual sea posible el desarrollo del afecto asociado? Este supuesto daría así mismo cuenta del por qué, a primera vista, antes de la labor analítica, sea justamente dicha pérdida la que imprime su sello a la enfermedad. Si consideramos que Freud propone que la melancolía toma prestada parte de sus características del duelo y la otra de la elección de objeto bajo la forma narcisista al narcisismo mismo, ¿no será justamente que la representación original tiene que ver con una pérdida del yo, o más precisamente, una pérdida en el ideal del yo? En resumen, nos parece ver en el sufrimiento melancólico por la pérdida de su relación nada más que una fachada que encubre la verdadera pérdida que le postra: la de su ideal.

Tomemos el supuesto del aparato psíquico como una máquina de derivación interna de la energía bajo el primado del principio de placer, para adentrarnos un poco más al punto de vista económico del dilema. Como hemos visto, ante el trabajo que impone a la psique el desasimiento libidinal de los objetos del mundo, Freud propone que sobreviene en primera instancia un proceso patológico, y luego uno de tentativa de restitución de los lazos cesados con dichos objetos ante un posible fracaso del primero. Hablando de la psicosis, al primero corresponderían la megalomanía y la hipocondría; al segundo la parafrenia o la paranoia. Es importante tener en cuenta que en la base de ambos procesos se encuentra lo que Freud bautiza como regresión de la libido –siempre hablando de la psicosis- que consiste justamente en una vuelta de la libido resignada de los objetos hacia el Yo, lo que explica precisamente el por

qué el proceso patológico toma la forma de la megalomanía (narcisismo) e hipocondría (yo – cuerpo).

Antes de continuar, creemos preciso señalar que, pese a retomar la psicosis como analogía para abordar esta lógica de explicaciones, creemos que acaso sea más adecuado sumarnos a la nominación propuesta por Freud a propósito de esta aflicción, considerándola más bien una neurosis narcisista. Siendo el caso que -guardando sus debidas y profundas diferencias- tanto en la neurosis como en la psicosis sobrevienen procesos similares (introyección o regresión, proceso patológico, intento de restitución) nos ha parecido válido el atribuírselos también a esta neurosis narcisista.

¿Cómo se ajusta pues la melancolía a esta propuesta? Considérese lo siguiente: Si bien el melancólico se coloca al centro de los más amargos reproches, estos más que aludir a su presente condición pueden trazarse hasta alguien distinto, siendo una descripción más fiel del objeto de amor resignado que del sujeto mismo. Esto obedece a que, justamente, mediante el proceso identificatorio, ha sobrevenido un cambio en el yo a raíz de la resignación del objeto; la elección objetal, la investidura, es suplantada por una identificación, erigiéndose así el objeto perdido dentro del yo. No obstante que ahora nos enfoquemos sobre todo en el punto de vista económico, resulta interesante señalar que, pese a que la similitud en los procesos salta a la vista, existen al menos un par de importantes diferencias. 1) Dentro del proceso patológico sólo es posible encontrar un correlato megalómano en la melancolía, mientras que la hipocondría quedaría fuera de la ecuación y 2) el intento de restitución con los objetos del mundo no implica una ruptura con la realidad exterior (salvo en lo que respecta a los autorreproches) sino más bien un profundo y marcado desinterés por ésta.

Permítasenos explicar el primer punto: el discurso degradante del melancólico lo coloca en el centro de una serie de explicaciones que difícilmente podrían guardar relación con él. Creemos encontrar entre este estado de cosas y la megalomanía propiamente dicha una analogía por lo menos inquietante, partiendo de que, pese al talante negativo de las quejas melancólicas, estas le atribuyen toda suerte de capacidades sobrenaturales para la desgracia. El cuadro se completa considerando la propensión melancólica a convertirse en su opuesto maniaco, donde al liberarse la energía empeñada por el sufrimiento

en la conrainvestidura, el sujeto entra en un estado eufórico francamente comparable con la megalomanía (en que a menudo se suicida, culminando de alguna manera su venganza).

En cuanto al segundo punto será necesario expandir de manera considerable los argumentos usados para abordar el tema cabalmente, empero, es notable que mientras la psicosis tiene por manifestaciones del intento de resarcimiento de los lazos con los objetos muestras tan hostiles con la realidad del mundo exterior como las que se presentan en la esquizofrenia o la paranoia; mientras que en la neurosis de transferencia las formaciones de compromiso que buscan encontrar un punto de negociación entre la realidad psíquica y sus demandas, y la realidad exterior, son tan floridas y simbólicamente complejas como en la histeria o la neurosis obsesiva, la melancolía está marcada por un desinterés tan pronunciado por el mundo y sus clamores, por un desprecio tan seco contra el propio ser, que a menudo termina en la muerte.

Para ir profundizando en esta propuesta comenzaremos a desarrollar el por qué nos parece que la pérdida que tan intensos montos de energía se gasta en reprimir, y tan intensos afectos exterioriza, es una pérdida narcisista.

Volvamos a la fragilidad del lazo del melancólico con su objeto de amor: Freud explica este particular, teorizando que en su base se encuentra una elección de objeto narcisista. Esto quiere decir, que en vez de elegir un objeto basándose en el modelo edípico de la madre nutriz o el padre protector (o todo lo contrario), el melancólico ha elegido según el modelo de su propio ser, en particular, bajo la forma de elección en que se busca precisamente en el otro lo que uno quisiera ser.

Aquí vemos en funcionamiento una regresión de la elección de objeto a la identificación, muy acusada en el caso melancólico, y una elevación del objeto así elegido a la calidad de ideal sexual en posesión de las virtudes que harían falta al sujeto para alcanzar su propio ideal narcisista. De esta suerte, el ideal del yo puede apoyarse a manera de satisfacción sustitutiva en el ideal sexual. A este respecto, resulta de sumo interés el atractivo que ejerce sobre los seres humanos el narcisismo de los demás, y no sólo de otros humanos (en especial las mujeres hermosas), sino que de acuerdo con Freud, también el encanto de los gatos iría en ese sentido. No obstante, el reverso de ese encanto sería la

profunda frustración que la tentativa de seducción impondría al amante, ya que justo aquello que volvería más apetecible la conquista la imposibilita al confrontarlo con una copa saciada de sí misma.

Este sería el estado de cosas en una suerte de “melancolía latente”: el ideal del yo, ante las limitantes impuestas por el propio ser que lo detenta, busca un refugio en una elección constitucional que persigue completar las dolorosas carencias del yo incorporándoselas a través de otro a quien se le atribuyen todas las perfecciones necesarias. Es como si los límites entre el ser y el tener se desdibujaran, y justamente en esa línea es que la identificación con el otro, bastando un solo rasgo (o los que hagan falta en la lista de carencias por resarcir) para aceptar de buena gana fundirse con el otro. No obstante, esta fusión no tiene lugar en la relación, en el campo de lo real y de la interacción con el otro, sino que se dispara una vez que dicho lazo se ha fracturado (como estaba condenado a fracturarse desde un principio) y el yo se modifica para erigirlo dentro de sí, más no en romántico abrazo, sino con las fauces del canibalismo y la venganza desplegada sobre un cuerpo que pese a ser el propio, está atravesado por el otro.

¿Quién se erige como el implacable y triste verdugo de la melancolía, como artífice de esta venganza auto consumada de la más refinada crueldad?

Partamos la hipótesis de un yo dividido como se le plantea en *Duelo Y Melancolía* (1917). Por una parte tendríamos una fracción del yo alterada por la introyección del objeto elegido sobre una base narcisista, y por otra aquella que encierra dentro de sí al ideal del yo y a la conciencia moral. Tengamos en consideración que el accionar del superyó (al igual que la naturaleza de la pérdida y la represión) es inconsciente, al decir que esta parte crítica – posteriormente llamada el superyó- opera en la melancolía degradando a la indignidad (a menudo incluso el suicidio) a esa parte del yo que ha acogido dentro de sí al objeto perdido. He aquí que uno de los principales síntomas diferenciales de la melancolía queda en manos de esta instancia en una situación que creemos, es en el fondo una reivindicación pulsional atravesada por los avatares del narcisismo, como iremos tratando de desglosar.

Creemos entrever en la brutalidad de estas demandas ontológicas un cierto correlato de las identificaciones parentales primarias, así como de la reviviscencia del narcisismo de los padres en forma de un discurso moldeador para el deseo del infante.

En introducción al *Narcisismo* (1914) Freud propone una instancia especial dentro del yo encargada de velar por la satisfacción narcisista, comparando para este fin constantemente al yo con el ideal, lo cual no deja de ser significativo si consideramos que, justamente, el tener que medirse con un ideal externo es una de las condiciones que precipitan el abandono del narcisismo primario. El que la madre desee fuera de él es un agravio terrible al narcisismo primario, que genera un deslizamiento pulsional del sujeto hacia la meta de hacerse amar por el otro, objetivo que impone la satisfacción de ciertas exigencias del ideal. Teniendo en cuenta estas consideraciones, resulta verdaderamente revelador de la misión del superyó el hecho de que en cierto sentido, pareciera hacerse el avatar de las demandas impuestas por el ideal en estrecha relación con el narcisismo primario. Esta hipótesis encuentra cierto sustento en el *Yo y el Ello* (1923) cuando al señalar la independencia económica del superyó, Freud da cuenta de los estrechos lazos que le unen al ello y a los destinos pulsionales. Desarrollaremos esta idea poco más adelante. Por lo pronto, sobre el carácter de esta venganza -y en general del superyo- es posible rastrear su tesitura a las identificaciones tempranas, en particular, la identificación con el padre de la historia personal, lo cual se debe en cierta medida a que es la instancia paterna la encargada de encarnar el papel que posteriormente le será confiado al superyó.

Resulta de suma importancia precisar nuestra posición con respecto a Edipo y la Melancolía, pues en directa sintonía con lo expuesto en las pasadas líneas creemos que el tema que nos ocupa se encuentra mucho más cercano al narcisismo y los ideales que a la dialéctica simbólica propia de Edipo y la neurosis. Esto refuerza tanto nuestra convicción de la pertinencia de la categoría de neurosis narcisista para la melancolía, como el distingo entre las dos raíces del superyó propuestas por Mayer (1985): una preedípica narcisista, atravesada por el discurso paterno y las identificaciones primarias (yo ideal) y

otra post edípica de carácter más bien simbólico (ideal del yo) que apunta como verdadera heredera de Edipo. De esta manera, la extrema dureza del superyó, principal agravante en el cuadro patológico -cuyo caso más visible y devastador es acaso la melancolía- es una muestra de la sumisión del yo actual a este yo ideal, que toma la especificidad de su tarea de ese “padre de la historia personal” terrible, que es la ley misma encarnada (más no necesariamente su garante) capaz de castrar e inclemente en esta atribución.

Antes de continuar, nos parece pertinente hacer un par de aclaraciones. Somos conscientes del uso más o menos indiscriminado que hemos hecho de estos términos a lo largo del presente trabajo, así como de sus distintas posibilidades de significación en otras obras (por ejemplo la manera en que Lambotte los maneja, muy en tono con la teorización Lacaniana que existe al respecto) por lo cual no ofrecemos este distingo sino como una herramienta útil en vista de la forma de exposición y los textos (en su mayoría directamente Freudianos) que hemos elegido. Con esto quisiéramos descolocarnos de la polémica sobre la existencia de un superyó arcaico (Klein) y señalar que no es este el foco del trabajo, sino invitar a reflexionar sobre la estrecha relación entre narcisismo y melancolía, así como, de nueva cuenta, aclarar que solo hemos hecho este distingo por conflictuarse mucho menos con el corte netamente Freudiano que hemos dado a la presente obra.

Hecha esta aclaración, podemos retomar el tema de los lazos que unen al superyó con el ello y los destinos pulsionales. Recordemos que en El Yo y Ello se señala a esta instancia (teniendo por nuestra parte la reserva adecuada al hablar de otra fuente, pre-edípica, del superyó) tanto como la condición mediante la cual el sujeto logra aprehender a Edipo, como una causante más (tal vez la más importante) de postración del yo ante el ello. Esto implica también –especialmente considerando que la energía del superyó proviene directamente del ello- un estrecho vínculo con las mociones y destinos libidinales de esta instancia. De hecho, Freud propone que si bien el Yo es el encargado de lidiar con el “afuera”, el superyó lo sería de defender los intereses y emblemas del “adentro. De esta suerte propone que por ejemplo –y esto es harto significativo para la melancolía- los conflictos anteriores del Yo

con las investiduras de objeto del ello puedan ser legados a esta nueva instancia.

Al decir que el superyó opera en la melancolía una reivindicación pulsional, aludimos a esta alianza energética y funcional de esta instancia con el ello, alianza que nos parece se profundiza por mediación de los ideales, en particular del yo ideal a la manera en que Mayer lo aborda, como una modalidad de satisfacción fincada en las identificaciones parentales y en el discurso que coloca al infante como lo que completaría su propio narcisismo. Nos parece que el superyó busca, de manera diferida, la meta pulsional de Eros en la unión con esta imagen por vía de aquel a quien se ha hecho su depositario (lo cual consigue de facto al darle al sujeto el mismo trato que a este objeto especular), y de tanatos, al hacer que toda demanda, toda perturbación, cese en la vuelta a lo inanimado (objetivo que plantea al suicidio en su forma activa, o al desfallecimiento en su forma pasiva). Para ir profundizando esta propuesta, tendremos que abordar directamente el planteamiento pulsional a propósito de la melancolía.

A propósito de la actitud inmisericorde del superyó para con la parte alterada con las identificaciones, y su íntima relación con las mociones pulsionales, la argumentación Freudiana ofrecida al hablar de los posibles destinos de la pulsión, resulta muy esclarecedora. No obstante, la partitura que adoptan las diferentes posiciones en cuanto al amor, la mirada y el sadismo, viene dada por dos procesos: la vuelta sobre la misma persona, y el trastorno hacia lo contrario (en sus dos modalidades). Ambas formas de operación dependen de manera directa de la organización narcisista –son modos de defensa pulsional correspondientes a esta organización de la libido- y se ajustan como guante al accionar melancólico dando un sustento pulsional a la operación propuesta por Freud en Duelo y Melancolía. Permítasenos explicar el punto.

La vuelta hacia la propia persona cambia el objeto mientras que la meta de la pulsión permanece inalterada; el sadismo dirigido hacia el objeto amoroso se conserva en la melancolía, mientras que el objeto se vuelve la propia persona. En un cierto sentido, esto pareciera guardar un correlato con el proceso de introyección del objeto perdido mediante la identificación, así como la regresión

de la libido como mecanismo de procesamiento interno de la energía en la psicosis.

En cuanto al trastorno hacia lo contrario, creemos encontrar en su vertiente del cambio del contenido el trasfondo pulsional de la ambivalencia emotiva del melancólico para con su objeto-sostén, pues la operación clásica de este tipo es el trastorno de amor en odio, subsistiendo las dos posiciones para con el mismo objeto. Empero, el amar acepta más de un contrario, y será útil a este respecto señalar que en cuanto a la segunda forma de trastorno hacia lo contrario, el cambio de una meta activa a una pasiva, consideraremos la oposición amorosa de amar – ser amado como eje argumentativo.

No obstante, acaso la indagación más fructífera con respecto a la melancolía provenga del hecho de que el cambio de la meta activa en una pasiva, así como la vuelta hacia la propia persona –que como hemos acotado se encuentra en estrecha relación con el superyó-, coinciden al dar cuenta de temas tan intensamente relacionados con esta afección: amor, sadismo, mirada.

Creemos entender que el desarrollo ocurrido entre los pasos de la genealogía orquestados por las diferentes instancias de defensa ante la pulsión narcisistas se van sucediendo precisamente porque determinado operar pulsional va haciéndose insostenible en la dialéctica con el mundo exterior y con el otro. Esto pareciera aplicar al menos en el paso entre los eslabones previos que encontramos en la mirada y el amor (mirar-se, amar-se), creemos encontrar el tránsito del autoerotismo hacia una organización en que exista una instancia yóica y un objeto externo, correspondientes al mirar y amar.

Por otro lado, existe una suerte de persistencia del narcisismo, de resistencia de su organización en la constante que hay cuando entran en operación la vuelta hacia el sí mismo y el trastorno en lo contrario, en particular con relación al cambio de actividad-pasividad en la meta. Por ejemplo, en el caso del sadismo, el paso entre su forma primigenia (sujeto activo, otro objeto), al masoquismo “latente” (sujeto pasivo, cuerpo objeto) se explicaría mediante una vuelta al propio cuerpo como objeto narcisista, obteniéndose de este la

satisfacción sustraída al objeto, si bien a nivel de las fantasías, la puesta en acto de las cuales requeriría un desdoble más. El despliegue del masoquismo (otro activo, sujeto objeto) requeriría que el Yo narcisista del sadismo primario (preservado en la imagen del yo ideal) fuera relevado mediante la identificación por un otro que juegue la parte activa en este escenario de satisfacción pulsional, obteniéndose la misma en parte a través del propio cuerpo, en parte a través de la identificación con ese otro como encarnación del yo ideal.

Teniendo esto en cuenta, ¿dónde podemos ubicar al melancólico dentro de la genealogía de la mirada, el sadismo y el amor? (en términos de los posibles destinos pulsionales del narcisismo). Comencemos por la mirada. Partiendo de la tendencia mostrada por los pacientes melancólicos a exhibirse en su miseria ante cualquiera que tenga el gusto de prestarse a tales fines, y del género de satisfacción que parecieran obtener de ello, nos parece justo colocarlo en la lógica del mostrarse (otro activo, sujeto objeto) en donde se ha consumado además una identificación en donde el otro que mira encarnaría al propio sujeto del mirar. Si tenemos en consideración que la mayor parte del discurso melancólico gira en torno no a sí mismo, sino al objeto en él introyectado, nos preguntamos si el mostrarse no será una manera de –a través de un otro- exhibir ante su propio narcisismo la consumación de la venganza contra ese objeto intensamente investido con respecto al cual, amor y odio han perdido toda diferencia.

En cuanto al sadismo, y su contraparte complementaria (que de alguna manera recuerdan al binomio melancolía-manía) la extrema crueldad con que el sujeto melancólico se trata, el desfallecimiento y el suicidio dan cuenta de un sadismo vuelto hacia la propia persona, puesto en acto, y llevado hasta sus últimas consecuencias. De esta suerte, el masoquismo sería como una suerte de segunda naturaleza para el melancólico. Acaso lo perturbador de su especificidad, sea que el rol de ese otro que encarna al yo del sadismo primario –y en esto hay una diferencia substancial para con la mirada y el amor- sea encarnado por un fantasma, por el ideal mismo sin necesidad de encarnarse en nadie, por el superyó (y he aquí otro caudal del río subterráneo que conecta a esta instancia con el mundo pulsional). De esta forma los tormentos autoinfligidos aportan una suerte de satisfacción a través del ideal que de

nueva cuenta consuma su venganza contra aquel objeto mítico del melancólico (imagen fatal que no acaba por ser otro).

Resulta mucho más difícil la intelección en lo que respecta al amor. Por un lado, es necesario reconocer que la existencia del objeto en la melancolía (que en cierto sentido es correlativa a la existencia de un yo) y sin embargo, este objeto pareciera para el melancólico no tener mayor interés salvo no sea como puente para la consumación del amor autoerótico; como sí se reconociera a regañadientes todo el barullo del mundo exterior, de la insatisfacción, de la impotencia y de los otros, pero de ellos no se esperase sino las herramientas para lograr recuperar ese idílico momento de amor consumado en el propio ser. De la posición de hacerse amar –correlativa a mostrarse y al masoquismo “manifiesto”- ni hablar, pareciera que eso es justamente de lo que el melancólico nada quiere saber, lo que reforzaría de nueva cuenta los endeble lazos que establece relacionamente con el objeto de su engañosa devoción. Pese a que ser amado pareciera ser la meta lógica de todo el despliegue melancólico -¿no es acaso un desagravio amoroso lo que desencadena el temporal?- no hay algo en toda su sintomatología que nos hiciera pensar que el amor correspondido pudiera poner un fin a su sufrimiento; no es sino una fachada, tras la cual se esconde una casa de espejos. A este respecto, creemos que acaso lo más pertinente fuera decir que la posición del melancólico sería amarse a través del otro, ese otro que no es sino un estanque de aguas oscuras en que le espera la imagen inalcanzable de su ideal de completad. El drama del melancólico es esa imagen fantasmal de sí mismo cuyo canto le empuja hacia la superficie de las aguas hasta las últimas consecuencias.

Lo seductor de este canto, en términos energéticos, proviene de la promesa – no de complejizar la vida ni de generar unión alguna- sino de regresar al punto en que no había ninguna perturbación, ningún displacer, en que bastaba el propio cuerpo para satisfacer cualquier necesidad, que colmada en sí misma, acaba por perder todo sentido. La unión del otro no es sino una fachada, no es el objeto amoroso con el que se pretende la unión –si bien es una fachada que opera magistralmente. De ese otro elegido como sostén de una imagen, nada se sabe, nada se quiere saber. El canto que el melancólico sigue hasta la

muerte no es otro que la voz muda de Tánatos. No obstante, la perturbación del exterior y del otro es irreversible, lo son sobre todo sus palabras, su deseo, que quedan tatuadas en el sujeto, haciendo que el cuerpo sólo nunca más vuelve a bastar. De esta suerte, es indispensable un ideal que responda por el agravio sufrido; la imagen que persigue el melancólico es en así el reverso de su propia imagen, por responder a todo de lo que esta adolece para ser perfecta y por ende no necesitar nunca más, de nadie nada más.

La mejor forma de dar cuenta de este engañoso empuje a la fusión con el otro (o más precisamente con la nada tomando al otro de pretexto) es precisamente el narcisismo: la pasión por la propia imagen ¿ésta responde realmente a una pasión por la propia imagen o la imagen de otro que se cree propia, o la imagen de uno mismo que tiene otro? (Mayer, 1985). En su libro *Del Narcisismo a la Clínica* (1985), Mayer hace un análisis del concepto de narcisismo en función del mito de Narciso. Creemos que es posible extrapolar algunos de los puntos que toca, y adaptar algunos para dar cuenta del papel fundacional que este concepto juega dentro de la melancolía.

A grandes rasgos, el mito cuenta que Narciso fue el nombre elegido por la ninfa Liríope para el vástago que engendrara como producto de la violación de Cefiso, dios de las aguas. Inquieta al saberse embarazada de semejante forma, la ninfa consulta al adivino Tiresias (otro personaje) sobre el futuro del niño, y éste le contesta que como no se conozca a sí mismo, llegara a una edad madura. Como es común en este género de historias –añade la autora- no sabremos de Narciso nada hasta que ha emergido de la pubertad como un joven arrogante y desdeñoso, con un séquito personal de enamoradas (y enamorados) y dueño de una belleza sin paragón. El primer acto que pone todos estos factores en juego es protagonizado por un tal Amenio (de quien se nos dice, es también el nombre de un río) que confiesa su amor total e incontenible a Narciso quien -tras negarse rotundamente- otorga al desafortunado amante una espada, sugiriendo que si en verdad le ama a morir, lo mejor que puede hacer por el es facilitar su muerte. Amenio hace caso del filoso desdén y se inmola, no sin antes maldecir a Narciso “¡Ojalá ame él de este modo y de este modo nunca llegue a poseer al ser amado!” (Meyer, 1985). La maldición es recogida por Artemisa, pero eso lo veremos un poco más

adelante. Otro corazón despedazado por Narciso es el de la ninfa Eco, quien dicho sea de paso, ya había padecido antes de la ira de Hera y la lujuria manipuladora de Zeus quienes usaron su locuacidad para triangular infidelidades y venganzas. En lo que al principio pareciera una coordinada danza de amor, Eco va atrayendo a Narciso valiéndose de sus palabras (el dato no deja de ser exquisito) hasta que el joven descubre de qué va el asunto, y desasiéndose de los brazos de Eco sentencia: “Antes morir que darte mi belleza” (1985). Sentencia pronunciada en contra de sí mismo, pues Artemisa, decide tomar cartas en el asunto, y en una partida de cacería le atrae hacia un hermoso manantial en donde parece divisar sobre las aguas una figura aún más hermosa, cautivante. El resto es historia, Narciso, sediento de sí, se consume y muere tratando de asir su imagen reflejada en el cuerpo de agua, engañado. Nos gustaría añadir dos reflexiones antes de entrar de lleno a la relevancia del mito de Narciso en la melancolía. En primer lugar, el personaje de Aménio no puede sino recordarnos de manera directa el drama que se reproduce en los portadores de la bilis negra, al menos como se les conceptualiza en psicoanálisis. El caso pareciera ser que la fascinación de este personaje por Narciso es tal, que cualquier otra alternativa que no fuera su unión definitiva le resultaba poco peor que ser quemado vivo; el detalle perverso es que Narciso lo intuye y le ofrece una piadosa forma de cesar sus sufrimientos. Lo interesante en términos de la aficción que nos ocupa es la sentencia que lanza a Narciso, a quién le desea verse en esa misma posición de sufrimiento amoroso; más interesante aún resulta el hecho de que su muerte haya servido como el sello que cerrara el pacto de su venganza al conmover la ira de Artemisa. Toda esta lógica del sadismo en contra del objeto amoroso a través del propio sacrificio es sin duda un rasgo distintivo de la melancolía como hemos visto hace poco. El otro punto que quisiéramos añadir es de inspiración mitológica pero a la mexicana: no sin cierto rubor de nuestra parte, confesamos que la historia popular del perro de las dos tortas nos parece claramente de corte especular, aunque con una diferencia de suma importancia que lo acercaría mucho más al campo de las neurosis de transferencia: el acento está puesto en el tener más que en el ser. Es bien sabido que el perro al ver su reflejo en un hipotético cuerpo de agua centra toda su atención en la torta (y en la posibilidad de quedársela) más que en su propia imagen, en lo

que se nos antoja una clara referencia al amor de objeto... mal correspondido, atravesado por la propia imagen, pero amor a la torta y no al perro en el reflejo a fin de cuentas.

Tras esta breve digresión ligeramente fuera de tema, nos proponemos explorar las implicaciones del narcisismo en la melancolía a través del mito que da nombre a esta teorización freudiana. En palabras de Mayer (1985) Narciso fue hijo del agua, cortejado por el agua, muerto al lado de las aguas. ¿Que debemos entender de esta trilogía? Más allá de las referencias (claras como el agua) en que Narciso tiene por madre y padre seres acuáticos, que es seducido por su imagen en un cuerpo de esta esencia, y que muere a su lado incapaz de asir-se en él, ¿qué son esas aguas capaces de engaños hermosos y muertes trágicas? La autora nos propone que una pista podría encontrarse en ese niño que somos todos en potencia incapaz del displacer y la angustia que ansía más que nada volver al mar amniótico de la indiferenciación con su madre, y no obstante, pese a coincidir en la fusión tanática que nos mueve a todos en el fondo de nuestras aguas más profundas, creemos que el dilema de Narciso no está en los cuerpos líquidos como tales, sino en la capacidad de estos para regresar imágenes que guiadas por la venganza de Artemisa reconocemos como ajenas... y de una belleza y perfección cautivadoras. La trampa está en pensar que aquella imagen puede ser aprendida por quien la mira mortalmente encantado, y para el melancólico añadiríamos, en no reconocerse a sí mismo, en apostar por ver a otro cautivador de una forma tan íntima que un examen más detenido haría evidente que no puede tratarse sino de una imagen mortal de nosotros mismos.

Aterrizando estos cuentos en la lógica melancólica, hay un personaje crucial que hasta ahora hemos pasado por alto: Cefiso, el padre brutal, Saturno, padrono de los melancólicos. Bien podríamos hacer una lectura –siguiendo a Fulana- en que más allá de los significantes de la serie materna dados por el agua, el desfallecimiento de Edipo ante su imagen en la superficie del estanque es una suerte de inmolación, un en cierto fallido entre padre e hijo “cuando fracasan en su afán de intercambio amoroso”. Sin embargo, no es cuestión de líneas, sino de triángulos, y en este sentido deberíamos de pensar como es que interactúan aquella nínfa-violada-madre con la ley fallida de un compañero

no deseado que se apropia por la fuerza de aquello que le es imposible conquistar en el amor. ¿Cuál sería el lugar de Cefiso en el deseo de Líriope ante la mirada de Narciso? ¿Cuál en su discurso? Ante este estado de cosas, el hijo queda en el lugar “soñado en desde el cual pretende ser todo para una madre que además de personificar quien lo completa, lo hace portador de todas esas perfecciones que ha perdido al ser vejada como mujer, colocándolo de esta forma como la encarnación de un ideal: his majesty the bayby.

Nos apoyaremos ahora en el artículo *Duelo, Renegación* de M. C. Lambotte para ir redondeando algunos de los temas abordados en relación con el narcisismo. Debemos tomar en consideración que el carácter inconsciente de la pérdida en la melancolía, implica que el sujeto apueste por pagar la factura de dicha pérdida mediante la identificación narcisista a través de una imagen que no debe desfallecer a ningún precio so pena de generar su propio y estruendoso derrumbe, la cual coloca además en el campo del otro, consagrándolo a esta tarea de sostén como si su propia identidad le fuese en ello. Dicha empresa de encarnar el imaginario de un ideal resulta inhumana para cualquiera, lo cual explica que el melancólico sea tan dado a ese tipo de relaciones que colapsa ante la primer dificultad tan súbitamente cómo había comenzado.

Esta paradoja encuentra una suerte de inteligencia en la regresión de la libido hasta el narcisismo, que permite a la carga de objeto refugiarse en este ante la menor dificultad. Si aceptamos que el narcisismo implica amarse a uno mismo como por lo general se ama a un objeto exterior, esto supone que uno se toma a sí mismo como objeto y por ello, el conocimiento de los límites del propio cuerpo y la apropiación de la imagen especular resultan, a este respecto, condiciones previas indispensables.

De acuerdo con Lambotte “la falla narcisista podría situarse en la melancolía en el nivel de la constitución de esa imagen, en cuanto esta parece confundirse con un modelo ideal de una rigidez tal que queda definitivamente fuera del alcance para el sujeto” (Lambotte, 1996). Y se comprende así la necesidad vital del melancólico de hacer portador de esos rasgos ideales a otro con quién

pueda identificarse” y por nuestra parte añadimos, a una especie de doble que mediante el amor sostenga aquello que se encuentra fuera de sus posibilidades de ser.

De manera mucho menos dramática, pero de consecuencias igualmente terribles, cabe recordar que la madre no sólo ofrece el sustento vital sino que a través de su cuerpo el infante organiza su mundo pulsional, vale decir, su propio ser, su imagen, haciendo que ésta, la imagen del otro, y el propio cuerpo se confundan y sean casi la misma cosa. Si a este estado de cosas añadimos el narcisismo de la propia madre que ve en el infante una parte de sí, la parte capaz de completarla en su falta, tenemos por resultado un infante “cautivo de esa imagen maravillosa que se refleja en los ojos de la madre” (Mayer, 1985). Y sobra decir, esta imagen es inaprensible de la misma manera que lo es el propio reflejo sobre las aguas.

“¿Solicitar o ser solicitado? ¿Y para qué solicitar? Lo que anhelo está en mí; la abundancia me ha hecho indigente. ¡Ay, ojalá pudiera separarme de mi cuerpo!” (Mayer, 1985).

Es éste el ser o no ser del melancólico que se resuelve en el colocar finalmente fuera de sí a la imagen ideal, haciéndola residir en otro que no puede sino desfallecer como la tensión superficial y regresar al sujeto así enamorado la fatal consecuencia de no tener otra opción de estar en el mundo más que fundido con esa imagen en el no retorno de la inanimación, de las aguas amnióticas y de la muerte. La indigencia no es otra sino la del yo que aparece desolado donde a los ojos del duelo habría un estanque seco; la separación del propio cuerpo es posible siguiendo la ficción de colocar un ideal en otro sólo para reincorporarlo en un abrazo autista solamente posible en la muerte. De esta suerte la consigna melancólica pareciera ser: el ideal o la muerte.

3. Lectura psicoanalítica de la dimensión histórica de la Melancolía: temas selectos.

Introducción

Tras haber emprendido un largo –esperamos que no demasiado tedioso– recorrido, hemos llegado al punto en que nos es posible proponer una lectura desde una perspectiva psicoanalítica del amplio conglomerado de saber empírico sistematizado, recopilado en la Grecia y Roma antiguas, así como durante el Medioevo y el Renacimiento, en torno a los efectos en el acaecer y el sufrimiento humano asociados a la melancolía.

Nos hemos propuesto para este fin una división que engloba a la vez que divide lo que a nuestro parecer serían los principales puntos de intersección entre ambos discursos, puntos en los cuales nos resulta posible ir hilvanando los puentes que metafóricamente constituirán esta sección. Proponemos en primera estancia un apartado en que abordemos temas afines cuya lógica ha quedado planteada parcialmente en las secciones anteriores pero resulta necesario empatar; así, bajo el título de Temas Selectos, ofrecemos una lectura psicoanalítica de la relación entre saber y melancolía, de las implicaciones del concepto de acedia para el tema que nos ocupa, y finalmente una breve digresión en torno a la relación de este mismo tema con el amor.

Hay dos temas que –pese a compartir el mismo título– a nuestra consideración merecen un trato especial, en primera instancia porque son acompañantes constantes y a la vez bien diferenciados de la melancolía a lo largo del recorrido histórico que nos propusimos, y en segundo lugar porque su lectura requerirá recorrer un trecho más en términos de la obra Freudiana. Nos referimos al Miedo y a la Genialidad en su relación con la melancolía, que bajo la lupa psicoanalítica adquirirán la forma de lo ominoso y la producción de discurso.

3.2 Melancolía y saber.

“Quizá en nuestro fuero interno nos parezca que se acerca bastante al conocimiento de sí mismo y solo nos la razón por la cuál uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así”. (Freud, 1917, p.244)

Tomemos como punto de partida a los autores romanos. La etiología propuesta por Celso no deja de resultarnos interesante a la luz de su dimensión temporal; sí, el desanimo, el miedo o el insomnio pueden ser causales de melancolía, no obstante, es precisa la condición de que sean estados padecidos por el sujeto por espacios de tiempo prolongados para que repercutan en un malestar cualitativamente distinto. Este orden de explicación nos parece más en línea con los criterios diagnósticos asociados con la depresión, en que después de determinado tiempo –como si hubiera una especie de frontera mágica- los síntomas que antes pudieran pasar por normales se tornan patológicos. Esta forma de conceptualizar la melancolía hace una especie de cortocircuito con el marco de significación psicoanalítico, ya que la temporalidad de los relojes no es sino una convención para la hora del té al momento de hablar del inconsciente, en dónde prava una temporalidad propia, ajena al sucederse de las horas, en que el presente y pasado tienen sólo el sentido asociado a su significación y a los efectos de dicha significación.

Como revisamos en Stanley (1989), Sorano pone de relieve la alternancia entre llantos y murmullos (sin motivo) con periodos de animosidad, descripción que guarda un innegable paralelo con la intermitencia de periodos de gran actividad y desenfreno entre los valles melancólicos en que el sujeto se ve sin más postrado. Como hemos visto, Freud se explica este rasgo como una multiplicidad de combates trabado en el sistema lcc en torno del objeto reconstruido en el yo entre una “facción” empeñada en su resignación, y otra en preservarlo a cualquier costo; al triunfar ésta última, la energía empeñada en el combate quedaría libre para los más diversos fines –generando la animosidad a la que elegantemente alude Sorano- si bien el contenido y la lógica de la aflicción permanecen intocadas. De hecho, es gracias a esta disposición energética, que es posible emprender la tarea de consumir en un

acto el contenido del discurso melancólico: consumir la venganza/unión con su objeto/ideal a través de la propia inmolación, eliminando para siempre la parte alterada por la identificación que de esta forma quedará por siempre asida a la imagen que la moldeó.

Otro punto en el pensamiento de Sorano -que será una preocupación común en adelante, y que abre una veta importante de exploración- es la relación entre saber y melancolía; representada por él en el consejo de orden general que proponía la escucha de los filósofos como método de mitigación de los males de la bilis negra. ¿Qué piensa Sorano que haya en las palabras de los sabios capaz de curar la angustia, la aflicción y el silencio?

Podríamos trazar una distinción entre las relaciones propuestas por varios de los autores reseñados entre: melancolía y saber en general (en términos de genialidad, o conocimiento), y melancolía y saber sobre sí misma (sus posibles causas, en particular en relación con la tristeza y el miedo).

Creemos que también es posible trazar un puente comunicante entre ambas distinciones. Si elegimos como punto de partida al saber en general en relación con la melancolía, nos encontramos que ésta relación acepta dentro de sí misma otra categorización, ya que hay al menos dos posturas al respecto: a) la defendida por autores como Aristóteles y Andre de Laurens que propones una relación entre ser melancólico y las dotes para el trabajo intelectual o artístico; y b) la que defiende al mucho trabajo intelectual como causante de desequilibrios melancólicos de diversos tipos, sostenida por autores como Rufo de Efeso o Andreas Broode.

Sin sumarnos de momento al debate creemos que las distinciones finas correspondientes a la posición de Andreas Broode constituyen eslabones importantes. Este autor señala que estudiar –o fantasear aquellos temas inalcanzables a nuestra comprensión, puede llevar a esta forma de locura sin fiebre, especialmente al conjugarse con una cierta disposición humoral. En términos del puente que nos hemos propuesto trazar, Broode marca una diferencia entre el saber en su conjunto y una forma específica de saber; no cualquier tipo de estudio es capaz de enfermar, sino aquel que al tiempo apasiona al corazón del sujeto y le es al mismo inalcanzable. Esta forma de

pensar está en sintonía con la propuesta de Laurens, quien si bien se añade a la lógica melancolía-genio, también propone la existencia de una relación entre la melancolía, el estilo de vida, y los temas preferidos de estudio. Haciendo una síntesis de ambos puntos de vista, podemos reconstruir una aproximación entre el saber y la melancolía, en que justamente lo que apasiona, los temas que preferimos y por ende nos mueven a indagar en ellos, pueden enfermar al confluir con la imposibilidad de comprender, de aprehender su lógica. Aquello que mueve a las más intensas emociones y nos es imposible comprender, aquello que nos compele de manera más directa en nuestro interés, y que coloca al saber como objeto de deseo (inalcanzable), eso es justamente lo que nos enferma.

Otro eslabón interesante hacia la conexión entre el saber en general, y el saber sobre sí misma que hemos propuesto en relación con la melancolía, nos es dado por la noción de que esta aflicción se organiza en torno a una idea fija, común en Rufo y Areteo, implícita de alguna manera en Broode y Laurens (saber como idea fija), y explícita en Burton, quien además señala, está en estrecha asociación con un dolor sostenido (crónico) del alma.

Al colocar un saber-deseo íntimo, inalcanzable, y fijo en la base de la melancolía, aflora inmediatamente la tesitura de este malestar. ¿Saber sobre qué? ¿Qué es lo que resulta más íntimo, persistente e inaccesible al melancólico? La respuesta a estas interrogantes, atendida desde una perspectiva histórica, no puede ser sino la tristeza y el miedo. De esta forma, el llanto y murmullos sin motivo de los que habla Sorano; el embotamiento y miedo irracionales a los que alude Areteo; el miedo y la tristeza que el sujeto es incapaz de explicarse como lo plantea Bright, Platter y Burton, son todas manifestaciones de ese saber –obsesionante, íntimo e inalcanzable- que sin importar que enferme, moviliza a su búsqueda incesante. De esta suerte, la tentativa terapéutica de Sorano –escuchar a los sabios- tiene una cierta lógica, pues apuntarían a mitigar con la escucha de los eruditos ese saber tan deseado, desatendiendo desafortunadamente a una característica básica de la melancolía –la intensa y privada conexión entre el ser del melancólico y ese saber, la pasión que siente el uno por el otro- situación que en nuestra opinión

daría al traste con este tratamiento. Esta peculiaridad del saber que deviene objeto de deseo para el melancólico, nos hace pensar que acaso la propuesta de Alejandro de Tralles –los efectos de ser escuchado pueden hacer mucho más por el sujeto que cualquier cosa que salga de un botiquín- pudiera resultar mucho más beneficiosa para lidiar con la atrabilis.

En términos psicoanalíticos, es decir, ante la tentativa de dar una lectura psicoanalítica a la relación melancolía-saber aquí planteada, ¿cuál es este saber, que por inaccesible resulta tan parecido al no saber que apasiona y enferma?

Hemos hablado de la naturaleza inconsciente de la pérdida melancólica como uno de los puntos clave que le confieren su especificidad frente al duelo, y que abre camino para indagar en su manera de operar y mantenerse. No obstante, sería preciso añadir que el desconocimiento de la causa no implica en sí que los efectos pasan de igual manera desapercibidos; hemos dicho que las representaciones reprimidas son capaces de exteriorizar los más escandalosos afectos y toda suerte de llamativas consecuencias. En este sentido, el sujeto no puede no estar al tanto de que algo le aqueja; no obstante su sufrimiento es en sí una forma de saber sobre sí mismo, sobre su ser en el mundo, de la misma manera en que de pronto un hígado u cualquier otro órgano inflamado nos hace saber de manera ominosa sobre su existencia a través del dolor que nos genera, directamente, a través de las inervaciones asociadas a él, o de manera más o menos indirecta por las consecuencias que tiene su deficiente o nulo funcionar.

Hay empero aún otra forma de saber implícita en el síntoma, que trasciende sus meros despliegues superficiales, un saber que incluso justifica la existencia de esta formación de compromiso, aceptando que el síntoma sea una metáfora, un querer decir velado. Creemos que una buena forma de explicar a lo que nos referimos sea parafrasear la cita freudiana de cuando el sujeto cree desconocer, es capaz de olvidar que sabe.

¿De qué intenta proteger al sujeto la ficción melancólica? Y cabe recordar que a diferencia de la psicosis como tal, es justamente el saber (de la diferenciación

entre uno mismo y el otro para empezar) lo que genera una marca distintiva, un espacio propio para la melancolía en la nosología psicoanalítica como neurosis narcisista. Este saber es también irreversible. Creemos que lo que enferma al melancólico es el saber de la castración, de la imposibilidad de la completud. Saber de la limitación del yo real, de la incapacidad para alcanzar las perfecciones atribuidas al ideal del yo, y de la imposibilidad de sustraerse al deseo de alcanzarlas –y con ellas hacer que cese todo displacer al bastarse a sí mismo, en una suerte de regresión al autoerotismo. No queremos decir que el sujeto tenga noticia de este estado de cosas como se sabe que la tierra es redonda, sino que se trata de un saber estructurante del cual su ser en el mundo, y su relación con éste y los demás no puede sino dar cuenta.

En un sentido más amplio, el melancólico sabe que esto es cierto para todos los demás, y no se muestra satisfecho con la salida de contentarse con intentarlo sino que muestra un desinterés absoluto por cuanto no tenga que ver con su misión –imposible- de alcanzar el ideal. He ahí el oscuro saber que el melancólico vuelve su pan de cada día. En este sentido, no sorprende del todo las dotes para la profecía que le confieren al melancólico varios autores – Aristóteles y Burton entre ellos-, y tiene por consecuencia que entre la amplia lista de ideas ilusorias que se atribuyen a los dolientes de este mal, aquellas que se relacionan con vaticinar el futuro no sean consideradas ilusorias en absoluto.

3.3 Melancolía y acedia.

Otra importante veta en el análisis que nos hemos propuesto, es la del pecado, representada en su relación con la melancolía por el concepto de acedia. Un punto crucial que diferencia a esta aproximación de la forma de pensar propia de la medicina naturalista griega, es que responsabiliza al sujeto - o más bien lo culpabiliza- de su malestar: la acedia es ante todo un pecado, no una enfermedad. Si bien es posible detectar dos componentes estables en la acedia –la tristeza y la inactividad- estas van experimentando una evolución desde el surgimiento del concepto en los monasterios cristianos hasta su ulterior reincorporación a la medicina cuyas sutilezas nos resultarán de gran utilidad.

En una primera elaboración de la acedia, su componente tristeza está directamente relacionada con las cosas del mundo; si bien ignoramos que elementos de su cotidianidad podrían haber entristecido a los ascetas cristianos de esa época, es claro que el aspecto pecaminoso de esta preocupación, de este pesar, no tiene nada que ver con su justificación, ni con su duración, ni con su intensidad. El punto crucial que alejaba a esta tristeza de la virtud era el tema en torno al cual giraba, o más precisamente, del cual alejaba al sujeto que la padecía, pues cualquier emoción que alejase de Dios era juzgada como perniciosa, máxime si esto se reflejaba en un relajamiento de las labores oratorias propias de todo buen creyente. Como resumirá Bright posteriormente, (siguiendo a San Pablo) una tristeza que fuera producto del arrepentimiento, del dar cuenta de los propios pecados, o de los tormentos de nuestro salvador en la cruz –por ejemplo- es cualitativamente distinta de aquella tristeza por la vida terrena –a fin de cuentas se viene a este mundo a sufrir- que pone al hombre en pecado. Esto es importante en términos del precedente que sienta en cuanto a la justificación de la tristeza: hay motivos válidos e incluso deseables para estar triste, mientras que hay otros tan poco justificados que no es menester siquiera escuchar su argumentación. De nueva cuenta, esta forma de abordar las causas y consecuencias de la enfermedad nos recuerda al posterior abordaje psiquiátrico donde –ahí sí- el tiempo y la conformidad con síntomas de validez universal determinan la

pertinencia del sufrimiento, compartiendo con la acedia la inoperancia de cualquier otra cosa que el sujeto tenga que decir sobre aquello que le aqueja. Sobre esta etapa en particular del curso natural de la descomposición acedia es posible establecer una analogía entre la palabra de dios y el deseo parental. De esta forma -situándonos en un contexto monástico para no estirar demasiado la comparación- cabe recordar por parte de los padres una reviviscencia de su propio narcisismo, que al tiempo que entrona a *his majesty the baby* lo compele a encarnar la imagen de su propio ideal, de manera muy especial en el caso del deseo materno que además ve en el infante aquello que la completaría en la distancia entre ella y este ideal. En el caso de la acedia, hay una palabra traducida en acto, en acciones muy particulares, un deseo divino que se traduce en una imperativa de ser para los monjes, única fuente legítima de tristezas y dichas. Poco importan las cavilaciones terrenas, el barullo de la vida, hay un molde que es el deseo divino y la distancia que nos separe de él será necesariamente llenada de pecado, sin importar que este pecado tome el cariz de la tristeza o cualquier otro. En este sentido, la imposición de un ideal conllevaría al vaciamiento de del rumor de la vida, de los objetos del mundo y de los otros, confrontando al sujeto con un vacío en el que no existen sino él, dios, y la imagen en que deberían confluir el deseo divino y el ser del monje, imagen que se sabe de antemano imposible –de nueva cuenta el saber está en juego-, como aprehender un reflejo.

¿Qué consecuencias tiene esta imposibilidad en el sujeto? La tristeza es la respuesta más obvia, si bien plantea la paradoja de que ello implicaría una tristeza aceptable, de aquella susceptible a llevarnos a la redención por el camino de las lágrimas; sin embargo, no creemos que la cuestión se resuelva de manera tan lineal. Si tenemos en cuenta que estamos hablando de un concepto en cuya base se encuentra el pecado, nos es lícito suponer que existirá entre las emociones que evoque, una parte nada despreciable de culpa; a fin de cuentas el sujeto no es responsabilizado de su aflicción, sino que es culpabilizado de su fallo, y bien es sabido que las culpas se perdonan con arrepentimiento y compunción (desde una lógica cristiana); no está en el sujeto hacerse cargo de aquello que le aqueja, sino entregándose al perdón del otro.

Tras esta pequeña digresión, es importante precisar que la imposibilidad de alcanzar el ideal cristiano es fuente no necesariamente de tristeza, sino más bien de culpa. Incluso podemos hablar de una tristeza culposa, en tanto que aflige el mundo terreno pero en el fondo se sabe lo vano de dicha aflicción, o bien, de una culpa salvaje (acaso relacionada con la *desperatio*, tan cercana al miedo sin motivo, en que sin embargo la culpa juega de nueva cuenta un papel importante al vérselo de cara al castigo) producto de la imposibilidad de cumplir con el destino deseado por deseado por el otro para nosotros. En términos psicoanalíticos, la participación de este componente de culpa guarda una estrecha relación con el Superyo, ya que las tensiones entre la agenda de esta instancia y el yo a menudo se expresan en términos de esta emoción. Tomando en consideración las ligas subterráneas entre el Superyo y el Ello, en que las conflictos de lo profundo se continúan en las alturas (parafraseando a Freud), creemos ver en los reproches morales, o religiosos, especialmente aquellos relacionados con el ser, una prolongación de deseo que habita en cada uno de nosotros de volver a ser su majestad el bebé, a la par de la institucionalización del deseo y la palabra parentales. Creemos que esta lógica tiene por efecto -y en esto la melancolía es justa heredera de la acedia- una desesperanza atravesada por la culpa, ante el imperativo de ser y la imposibilidad de cumplir con dicho imperativo, que poco o nada tiene que ver con la tristeza de lo cotidiano, más cercana al mundo de los otros y de asumir la imposibilidad ontológica como motor de aproximación y de creación. En este sentido, la autopunición propia de la melancolía, el vaciamiento del yo, está mucho más en línea con el pecado (y por lo tanto con la culpa) que con la tristeza.

Posteriores evoluciones de la acedia plantean consideraciones de igual interés al tema de la melancolía. La eventual secularización de este malestar, cuyos principales componentes son la tristeza y la inactividad, sienta -ya sin dios mediante- una línea directa entre estos dos componentes: la tristeza paraliza. Esto resulta interesante, ya que con anterioridad nunca se había explicitado la inactividad como elemento distintivo de la tristeza patológica. En las descripciones previas, el tenor incapacitante de la enfermedad era visto a lo mucho como una consecuencia tangencial de las grandes ideas delirantes, o

los síntomas somáticos descritos en la división clásica de la melancolía propuesta por Rufo. La acedia pone en primer plano que la tristeza genera una postración del sujeto que lo priva de la capacidad de trabajar. Propone que la negligencia, la indiferencia y la pereza son manifestaciones exteriores, de la tristeza, la desesperación y la aflicción. Si bien este análisis es una especie de simplificación, encontramos un correlato similar en lo que respecta a la depresión, ya que pasamos de causas inoperantes por pecaminosas, a consecuencias cuya causa es irrelevante a la luz de la gravedad de sus efectos: la incapacidad de trabajar es mucho más grave que la tristeza, y urge a una acción correctiva que ya en el plano de la enfermedad mental toma la peculiar forma de los fármacos, para los cuales – no es de sorprenderse- lo que tenga que decir el sujetos sobre su dolor es irrelevante.

3.4 Melancolía y amor.

Dado que el tenor amoroso aparece fenomenológicamente hablando, íntimamente ligado a la melancolía, es pertinente revisar esta relación a la luz de su dimensión histórica y metapsicológica.

De entrada resulta interesante que el tema amoroso esté del todo ausente en autores como Hipócrates o Galeno (lo cual excluye del todo al amor de la teorización humoral); tampoco está presente en Aristóteles, ni para el caso en ninguno de los autores romanos revisados. Sin descontar que el análisis que relaciona a la melancolía con el corazón -en particular en términos de los sentimientos en general- es caso común a muchos autores, no encontramos ninguna argumentación que la ligue directamente con el amor. La excepción que de alguna manera confirma la regla, sería el caso de Ibn Imran, citado en Stanley (1989), quien reconoce como una liga entre el agravamiento de la melancolía como humor y los males amorosos, a lo cual llama *ilishi*.

Con todo, creemos encontrar una suerte de andamio al establecimiento de esta liga, en la lectura que de Aristóteles hace Klibansky (1965). La idea de locura en las grandes tragedias griegas, es elaborada por el sabio como una sumatoria entre la racionalidad, la observación naturalista por un lado, y los elementos de orden simbólicos contenidos en la mitología por el otro. De esta suerte, el concepto de melancolía vendría a sustituir a la locura divina -como una suerte de secularización de esta teoría- como el motor de los héroes trágicos, tocados en su vida por una deidad, a la vez sublimes y desgraciados, pagando más allá de lo humano el precio de sus desgraciadas hazañas. De esta suerte -al menos en lo que concierne a las tragedias- la altura, la grandeza de un ser humano, estará en directa relación con la cantidad de sufrimiento que pueda tolerar, del precio que esté dispuesto a pagar por la genialidad. Regresaremos sobre el discurso Aristotélico posteriormente, acotando por ahora que sí existiera algún antecedente en términos de melancolía y amor en la antigüedad, este sería más bien entre la melancolía y los amores trágicos, recayendo el acento en lo trágico más que en lo amoroso, que sería no más que una de las distintas formas de lo trágico.

Pensando en la teorización freudiana que plantea tanto al odio, como al desamor como posibles contracaras del amor, creemos lícito proponer que la

liga con la melancolía estaría sobre todo enganchada con el reverso del amor, teniendo mucho más que ver con la no reciprocidad de sentimientos, o con el odio (si bien volcado al sí mismo) que con la serie de amores correspondidos y perdidos, u obturados por las circunstancias o llanamente postergados.

Encontramos sustento para esta hipótesis en autores de la ilustración como Alejandro de Tralles y Robert Burton. El primero, marca un distingo entre la melancolía y la tristeza que es consecuencia de algún agravio amoroso, citando a este respecto el cuadro de una mujer que en todo correspondería a la melancolía (recordemos que en este autor el desconocimiento de las causas del sufrimiento no figura) pero que cesa apenas su amante regresa de algún lugar lejano en donde se le creía perdido.

Por su parte Burton, como Ibn Imran propone un desglose de la melancolía en dos ramas; la primera de ellas incluiría dentro de sí a la división clásica propuesta por Rufo (Stanley 1989), mientras que la segunda estaría comprendida exclusivamente por la “melancolía amorosa”, que a su vez se dividiría en los tipos heróico y de celos. Creemos entrever para el tipo heróico una lectura muy cercana a la de Klibansky en relación con el pensamiento aristotélico: el amor se toca con la melancolía cuando está condenado a la desgracia, sobre todo –en nuestra opinión- cuando esa desgracia es la no correspondencia del sentimiento, especialmente si para descubrir este desengaño se han pasado enormes penurias. Esta línea de pensamiento, como hemos dicho, encuentra su correlato en el desamor más que en el amor mismo. En lo que respecta a la vertiente de los celos, nos es lícito suponer que tampoco aquí se trata del amor como tal, sino del odio, de un amor destructivo que puede o no ser correspondido –resulta irrelevante- a la luz de la certeza de un engaño que no encuentra desmentida sino en la destrucción. Esta vertiente en particular cuadra a pedir de boca con la argumentación psicoanalítica que coloca al amor en la melancolía sobre todo transformado en odio, el cual se expresa –como hemos visto- la ferocidad del Superyó (en forma de autorreproches injustificados), contra la parte del Yo modificada por la identificación en la cual se ha introyectado al objeto resignado (al cual irónicamente, se intentó forzar a encarnar el mismo ideal).

Creemos que en términos generales -desde una perspectiva psicoanalítica- el amor como es comprendido por el grueso de los mortales, no es para la melancolía sino una mascarada.

El amor objetal implicaría un estado dichoso de indiferenciación entre libidóica y objetal, de ilusión (no idealización) en el lazo con el otro y en el otro mismo (con la consecuencia correspondiente para el self). Este amor estaría atravesado por la dimensión simbólica de Edipo, y por ende, con las modalidades neuróticas de procesamiento de la Castración, de la falta.

Por su parte, el amor melancólico, -mucho más cercano a la dimensión de la imagen en el narcisismo- si bien no ignora ni desconoce esta dimensión de la falta representada por la castración, se asume en el saber de una falta dolorosísima, que apuesta a revertir mediante su asimilación a otro depositario de todo lo que es necesario para estar completo; ante el derrumbe de este otro -que es a fin de cuentas un reflejo en el agua- la intensidad de ese saber terrible se torna en odio, y de la unión se pasa a la destrucción.

Cabe preguntarse ¿en qué momento todo esto es siquiera remotamente amoroso en el sentido que usualmente esta palabra sume? No obstante, la intensidad del sentimiento puede competir con el más grande y poderoso de los amores, de esos que mueven montañas si se desea; en este sentido, nos parece que la melancolía más que amorosa es autoerótica.

Creemos que en la base de la melancolía se encontraría ante todo la pregunta por el ser -creemos así mismo que el amor es en sí una tentativa de obtener una respuesta a esta pregunta. Si aceptamos a la madre, a su imagen y sus palabras, como lo único que ofrece al infante una posible organización, una posible respuesta a su ser, el hecho de que la madre desee fuera de él no puede resultar menos que angustiante. Si bien esto es cierto para todas las modalidades de estructuración psíquica, el acento que se pone para la melancolía en aquello que desea la madre -aquello que la completaría desde su propio narcisismo- tiene consecuencias constitutivas para el infante al verse además atravesado por la ley paterna. Hay pues, a diferencia de la psicosis, un reconocimiento de la diferencia con el otro, que habla de la operatividad de una función simbólica, hay incluso un reconocimiento de la imposibilidad de erigirse como ser en aquello que completaría a la madre, y por ende, existe así mismo

un reconocimiento de la ley y de la función paterna. No obstante, creemos que la tragedia del melancólico está justamente en ese saber terrible. A la pregunta por su ser, el melancólico sólo entreve una posible respuesta: tratar de alcanzar ese ideal, aquello que es objeto de deseo tanto para su primer otro, como para sí mismo; tentativa que se sabe de antemano imposible y que aún así se convierte en una apuesta por lograrlo a como de lugar, haciendo por su parte depositario de estas cualidades preciosas de las que se carece a alguien más, en una especie de caricatura tenebrosa del amor. Y es así que –como una profecía autocumplida que no deja de inquietarnos en su dimensión histórica, puesto que la adivinación melancólica nunca fue considerada como una idea delirante- que el melancólico desfallece ante la imposibilidad de ser. Ante el fracaso anunciado, si no es posible ser lo que el otro desea, se es completamente indeseable, se es nada, y el contacto con la nada acaba por absorber completamente al melancólico.

3.5 Melancolía y miedo

El miedo, más que formar parte del engranaje de la melancolía es, a lo largo del recorrido histórico que hemos emprendido, un acompañante regular y disciplinado.

La melancolía suele hacerse acompañar por el miedo, y, con los autores que re-trataremos en esta sección, veremos matices variables, si bien las diferencias son razonablemente sutiles. Así, encontramos expresiones como la de Celso: padecer miedo durante periodos prolongados puede causar un desequilibrio en la bilis negra; Sorano: uno de los síntomas de la melancolía es la mucha angustia; Rufo: el miedo es uno de los síntomas del mal de la atrabilis; Areteo: hay una suerte de periodo incubatorio de la enfermedad marcada entre otras cosas por un miedo irracional. Durante el Renacimiento, la idea aparece en Bright: clínicamente hablando, uno de los factores diferenciales de la melancolía es la presencia de un miedo sin motivo; De Laurens: la bilis negra opera sobre el corazón generando un miedo que acaba por afectar la imaginación y posteriormente la razón; Platter: el miedo sin motivo de a lado de la tristeza son la marca de la melancolía; Burton: la melancolía es una suerte de locura sin fiebre caracterizada por el miedo y la tristeza sin causa. Nos referimos en el siguiente análisis a ese miedo que, análogamente a la tristeza- tiene la peculiaridad de no tener una causa inteligible.

Si bien el miedo acompaña persistentemente a la tristeza, no acaba por justificar su presencia. Con esto queremos decir que pese a aparecer de alguna u otra manera en prácticamente todas las descripciones que abordamos desde Grecia hasta el Renacimiento, ninguno de los autores reseñados se ocupa de explicar qué lazos los unen, ya que justamente, el común denominador de estas descripciones es su carácter fenomenológico, sin un intento de sistematización explicativa de la experiencia acumulada. Esto obedece, a nuestro parecer –como hemos expuesto anteriormente- bien a las fuentes consultadas, una de las cuales -acaso la más importante- tiene una visión predominantemente médica; bien a la naturaleza de los estudios propios de la época, en que privaba en el mejor de los casos las observaciones naturalistas acompañadas de una teorización hecha desde la teoría humoral;

bien a ambas, en una combinación cuyos componentes sería ocioso desmenuzar.

El punto central, es la regularidad de la compañía que mutuamente se prestan miedo y tristeza en la melancolía, el hecho de que no haya ninguna explicación a mano dentro del sentido común que de cuenta de ella, cómo tampoco lo hay en los contextos históricos que dan origen a la relación, plantea un enigma por demás inquietante, sobre el cual –y este es el espíritu mismo del presente trabajo- creemos que es posible arrojar algo de luz recurriendo a la psicología de las profundidades, por cuanto el narcisismo abre la puerta tanto para explicar a la melancolía como al horror. Dicho esto, resulta indispensable introducir, si bien someramente, la visión psicoanalítica en torno al miedo –que como muchos otros temas de dominio común adquiere varios matices y distinciones al pasar por la lupa del inconsciente - para lo cual nos valdremos del texto de Freud *Lo Ominoso* (1919), que nos parece un compendio excelente para dar cuenta de esta serie. Nos apoyaremos también –para ir redondeando el concepto a través de la noción de pánico en las fobias- en un autor cuya voz hemos escuchado ya en este trabajo: Paul –Laurent Assoun, y su libro *Lecciones Psicoanalíticas sobre las Fobias* (2002).

El uso de la voz alemana *Unheimliche*, es algo indeterminado, aunque decididamente guarda una relación con lo espeluznante, el espanto, y más usualmente, con lo angustiante. Sin embargo Freud confía poder edificar sobre dicha voz un determinado concepto, debido al hallazgo de un núcleo particular que permite discernir en lo angustioso, algo que además sería ominoso. Poco más adelante, nuestro autor comienza a esclarecer el sentido que le da a este término, diciendo que “*Lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo*” (Freud, 1919, p.220), afirmación que sustenta deshilvanando el sentido de la voz alemana.

De esta suerte, tenemos que *Unheimlich* es el antónimo de *Heimlich* o *Heimisch* (íntimo, secreto, familiar, doméstico). Buscando una mayor inteligencia de la voz en cuestión, Freud recurre a su lengua nativa, vía el *Wörterbuch der Deutschen Sprache* (p. 221-222) de Daniel Sanders del que obtiene las

siguientes consideraciones con respecto al término *Hemlich*: por un lado denota algo perteneciente a la casa o familia, propio de ellos, algo manso, contrario a lo salvaje, algo doméstico, íntimo, familiar, relacionado con el bienestar; mientras que en el reverso de la moneda tenemos que *Hemlich* también puede dar cuenta de algo secreto, clandestino, que se quiere inadvertible, algo que la decencia impone ocultar, disimulado, incluso místico en relación con el conocimiento, escondido, peligroso.

Queda la impresión de que lo *hemlich* sería entre otras cosas, y sobre todo para los fines del presente análisis, algo familiar, algo tan íntimo que se vuelve oculto, secreto para los demás, y en última instancia, en su talante de extrañeza o novedad, para nosotros mismos, de acuerdo con Freud “*La palabrita hemlich, entre los múltiples matices de su significado, muestra también uno en que coincide con su opuesta unhemlich. Por consiguiente lo hemlich deviene unhemlich*” (Freud, 1919, p.224). Es interesante notar que aquí Freud complementa lo propuesto por Jentsh –quién liga lo ominoso con lo novedoso, ahí donde no nos es posible dar sentido a algo- proponiendo que aquello de lo novedoso capaz de producir este efecto de horror es aquello que alguna vez nos fue más familiar, más íntimo. Esta voz alemana carece de un sentido único, ya que más bien puede adquirir dos significados distintos: por un lado lo familiar, confortable (en donde curiosamente puede emplearse como sinónimo de su contrario: *hemlich*); por el otro, lo oculto, disimulado, secreto. *Unhemlich* se opondría a la primera de estas acepciones, siendo más bien análoga a la segunda; en este sentido nos gustaría añadir de nuestra propia cosecha que el *un* de diferencia entre un sentido y el otro, corresponda justamente a esta relación entre lo novedoso y lo familiar en el horror: sólo aquello de lo desconocido que nos remita a algo tan íntimo que se vuelve secreto puede generar el horror.

Continuando por esta línea, Freud enlista una definición de innegable valor para el presente análisis (atribuida a un tal Schelling) que dice “*Se llama Unhemlich a todo lo que estando destinado a permanecer en el secreto, en lo oculto, (...) ha salido a la luz*” (Freud, 1919, p.224) revelación que resulta inquietante, que provoca un terror atroz.

De la pesquisa hecha a continuación por Freud a propósito del cuento *Der Sandmann*, nos interesa de especial manera su lectura a propósito de la propuesta de Jentsch sobre un caso muy particular de lo ominoso: a saber, la duda de que algo aparentemente del reino de lo inerte e inanimado fuese en efecto viviente o la inversa, que algo en apariencia viviente no fuese más que un espejismo de vida, a la manera de los autómatas o las muñecas. Freud señala que es preciso recordar que el infante en sus primeros años no suele trazar con precisión las fronteras entre lo vivo y lo inanimado, escuchándose de boca de algunos pacientes el recuerdo de la convicción de poder dar vida a sus muñecas si las miraba de una determinada forma (lo cual recuerda a la omnipotencia del infante atribuida al narcisismo primario). Para este fin, añadiremos a continuación una modesta reseña del cuento en cuestión que permita al lector seguir el hilo de las pesquisas, con la invitación a adentrarse en la obra original de Hoffmann.

Freud comienza por hacernos saber que a su juicio, la verdadera estrella por lo que al horror respecta en esta historia no es otro que El Arenero. No obstante, un joven de nombre Nataniel es el protagonista en un sentido más tradicional. Pues bien, la relación entre uno y otro comienza con las amenazas maternales al irse a la cama –duerme o viene por ti El Arenero- las cuales pese a ser desmentidas por la madre misma, son confirmadas y ampliadas con lujo de detalles por una sádica aya: El malvado personaje arroja arena (¿qué más?) a los niños insomnes hasta que estos les botan de sus cuencas, luego guarda los globos en una bolsita que se lleva para dárselos de merienda a sus propios críos (quienes esperamos por su bien vayan a dormir a sus horas). Aquí entra otro personaje de importancia: Coppelius el abogado, quien ya de por sí le resultaba repelente, y quien ya antes atizaba los temores nocturnos de Nataniel con sus pasos en las noches que visitaba a su padre por negocios; tras escuchar el relato del aya el chico pese a su mejor sentido común decide espiar en el estudio de su padre. La escena que sigue continuación parece verdaderamente extraída del relato del aya: ante la sugerente frase pronuniada por el abogado (ojo, ven aquí), Nataniel rompe en gritos (entra en pánico) lo cual genera que Capelius lo capture y amenace con echar brazas ardientes a sus ojos, destino del que su padre lo salva intercediendo ante el visitante. Por si fuera poco, tiempo después el padre de Nataniel muere en una explosión en

que Copelius está involucrado, quién desaparece de la escena del crimen y de la vida del chico, aunque no por siempre. Ya como estudiante universitario, Nataniel se topa con un óptico ambulante italiano de nombre⁴ Coppola, en quien cree reconocer a la figura horrorosa de su infancia, teoría que se ve en primera instancia reforzada cuando el hombre le ofrece comprar lindos ojos que el vende, sólo para después verse desmentida por el hecho de que los susodichos ojos son en realidad gafas. El hecho es que Nataniel adquiere de este personaje unos prismáticos con los que tiene a bien espiar la casa del profesor Spalanzani, en concreto, espiar a su hija Olimpia. Olimpia, digámoslo sin preámbulos, es una autómatas, pero Nataniel se enamora de ella perdidamente. Inquiriendo en el misterio de su belleza, de su silenciosa e inmóvil belleza, nuestro protagonista descubre que sus creadores son nada más y nada menos que Coppola y Spalanzani, que sus entrañas son de engranes y sus ojos de cristal. Ambos padres se disputan la obra, Olimpia, a quién ya le han retirado los ojos, los cuales Spalanzani arroja ensangrentados contra Natanael siguiéndolo que fue a él quien Coppola se los había hurtado. Como es de esperarse el chico enloquece e intenta ahorcar al profesor. Nataniel se recupera, se caza, lleva una existencia razonablemente normal, hasta que un cierto día, suben a una torre, desde la cual, con un catalejo, el chico divisa a Copelius, enloquece y pretende lanzar a la novia -quien es rescatada- sólo para acabar lanzándose el mismo.

Retomando nuestra lectura, resulta particularmente interesante la distinción entre la fuente de lo ominoso que venimos discutiendo, y aquella relacionada a la angustia infantil por vía de la castración, representada alegóricamente en el oficio de vaciar las cuencas oculares del arenero. El caso de la muñeca que cobra vida remite más bien al deseo que a la angustia, siendo también posible para el primero ser la fuente de lo ominoso, si bien, en el desarrollo del relato, angustia y deseo se juntan a través de la autómatas.

Hay aquí fuertes alusiones al drama edípico, las cuales son minuciosamente revisadas por Freud; ambos personajes -Spalanzani y Coppola; Copelius y su padre- son la disociación de los dos elementos antagónicos de la imago paterna, con el deseo reprimido de la muerte del elemento paterno encargado

de la castración atravesado de manera importante, a la par que el sentimiento de ternura –sobre todo hacia el difunto padre- completan una mancuerna de violenta ambivalencia. Olimpia es el objeto de deseo prohibido, sobre todo en tanto autómeta, de una manera ominosa vale añadir: lo íntimo del deseo aunado a lo novedoso del descubrimiento de su no-humanidad; lo íntimo secreto de las cuencas vacías, de la castración, con lo novedoso de ver a la muñeca de ojos no humanos ensangrentados.

Dos ejemplos más de lo ominoso desmenuzados por Freud nos serán necesarios para el engranaje de nuestra propuesta: el tema del doble y al que por ahora llamaremos *Liebe ist Heimweh* (amor es nostalgia). Comenzaremos con este último antes de que se nos acuse de innecesariamente ambiguos, y para subrayar la relación entre el deseo y lo ominoso. Pues bien, de acuerdo con Freud, en los sueños en que piensa en cierta localidad o paisaje “*la interpretación está autorizada a reemplazarlo por los genitales o el vientre de la madre*” (1919, p.244) una vieja morada, un hogar común a la raza humana, tropos amado y perdido por definición como condición del nacimiento, cuya entrada (en su forma más literalmente carnal), a ciertos neuróticos del sexo masculino, se les antoja siniestra, pero que en sí comprueba que lo ominoso es lo otrora familiar, siendo en este caso el un de distancia entre *hemlich* y su antónimo la marca de la represión, de aquello que una vez reprimido, volcado en angustia si hablamos de un sentimiento, regresa. De esta suerte, comprobamos -de nueva cuenta siguiendo a Freud- que lo *unheimliche* es lo que otrora fue *hemlich* siendo el prefijo “un-” el signo de la represión... lo hogareño, lo deseado con nostalgia incluso, que ha sido reprimido y que ha retornado de esa represión. En palabras de Freud: “Acaso sea cierto que lo ominoso sea lo familiar – entrañable que ha experimentado una represión y retorna desde ella, y que todo lo ominoso cumpla esa condición.” (1919, p.245)

Esto puede leerse a la luz del narcisismo como esa añoranza de ser una vez más como en la infancia, autosuficiente, independiente del mundo externo, lectura en que el yo mismo, adornado de todas las capacidades, sería una suerte de añorada (y amenazante) morada. Por otro lado, en una lectura un tanto más obscura del lado de lo pulsional, podemos decir que aquella morada

quedaría representada no sólo en la serie madre-vientre, claramente del lado de Eros, sino también como una añoranza muda de volver a un estado en que el bullicio de la vida no tuviese efecto alguno en nosotros, y el placer no significara nada, y con él se borrara cualquier rastro de displacer, lógica que reconocemos del lado de Thanatos, consumada en la repetición, la erotización de la autodestrucción.

En el caso del doble, del otro yo, Freud parte de lo físicamente idéntico añadiendo posteriormente para beneficio de dicha asociación la posibilidad de una transmisión de los procesos anímicos de una persona al doble en cuestión, al grado de perder el dominio sobre el propio cuerpo ante esta suerte de telepatía en la danza del retorno de lo semejante. O. Rank estudia este tema y lo liga a la imagen en el espejo, a la sombra, siendo en primera instancia y en sus propias palabras “*enérgica desmentida del poder de la muerte*” (1919, p.235) a lo que Freud añade que el alma inmortal fue probablemente el primer doble del cuerpo. Sin embargo, obedeciendo a la lógica de lo siniestro, este seguro de vida acaba por convertirse en su antónimo, un horrible mensajero de la muerte, como puede comprobarse en el lenguaje onírico: la castración puede representarse mediante la multiplicación del signo genital.

Nos es posible hacer al doble depositario aún de varias cosas más: en primer lugar, un lazo claro con lo que posteriormente será bautizado cómo Super Yo y permite a una parte del yo aislada tratar a este como objeto, posibilitando así la auto observación y la auto crítica en el hombre. En segundo lugar, hemos de señalar que la crítica no agota el contenido del doble, ya que también es posible atribuirle todas nuestras posibilidades fallidas de ser, todas nuestras aspiraciones coartadas por la realidad, más no por ello abandonadas en la fantasía, lo cual relaciona al doble en cuestión de manera importante con los Ideales y de nueva cuenta con un deseo que puede mostrarnos de esta forma su faz siniestra. Es interesante preguntarse hasta que punto Olimpia es una suerte de doble de Nataniel... después de todo, de manera enfermiza, era *la niña de sus ojos*. Para concluir este inciso, recomendamos la lectura del soneto LX de Neruda, y citamos textual a Freud, quien parafraseando a Heine *en Die Götter im Exil (Los Dioses en el Destierro)* a propósito de la tendencia

defensiva de expulsar al doble fuera del yo, nos obsequia de una insuperable forma para dar cuenta de lo ominoso de este personaje:

Entonces el carácter de lo ominoso solo puede estribar en que el doble es una formación oriunda de las épocas primordiales del alma ya superadas que en aquel tiempo poseyó sin duda un sentido más benigno. El doble ha devenido una figura terrorífica del mismo modo en que los dioses tras la ruina de su religión se convierten en demonios. (Freud, 1919, p.236).

En su libro sobre la estructura fóbica, Paul Laurent Assoun, apunta que el hombre divide el Mundo todo entre lo íntimo y lo externo, lo familiar y lo desconocido, lo propio y lo ajeno. La primera fracción de estas series correspondería al *Lebenswelt*, ahí donde es posible echar raíces y disfrutar de una existencia pacífica, el propio hogar. Y señala que este es precisamente el tejido que la fobia desgarrar, el territorio cuyas fronteras envanece. Añade que el objeto fóbico -crisol renegociado de la angustia- es el objeto que no se puede mirar con discreción, que no se puede desaparecer, es un morador ominoso del *Lebenswelt*. “Es lo único que veo”.

En su libro *Inhibición, Síntoma y Angustia*, Freud plantea una distinción inminente entre miedo (*Furcht*) y angustia (*Angst*). “*Angst* tiene una relación indiscutible con la espera: es *Angst* de algo. Un carácter de indeterminación y de ausencia de objeto le es inherente, incluso el uso correcto cambia su nombre cuando encontró un objeto y lo reemplazó por *Furcht*. (Freud, 1925) Y añade Assoun que el miedo es la cobertura de y para la angustia, esta hecho para ocultarla. En 1917, dentro de las conferencias Introdutorias, como parte de la conferencia XI, Freud reafirma y esclarece esta relación “La libido inutilizada se transmuta sin cesar en una cara de angustia de lo real y un ínfimo peligro externo aparece en posición de representar reivindicaciones de la libido” (1916, p. 55).

Pues bien, bajo la lógica fóbica que hace coincidir, y engarza la angustia con el miedo, poniendo la máscara del segundo al servicio del primero, el pánico, como escena primitiva, precisamente anuncia inaugura esta articulación.

Invasor que se adivina peligrosísimo y que irrumpe además acompañado de una sensación de la más intensa soledad en medio de lo que nuestro autor llama “sálvese quién pueda”. El pánico, es el epicentro del trauma, choque de la angustia y lo real, a la vez estado y afecto limítrofe en que el sujeto pierde el dominio de su ser.

Siguiendo a Assoun, es curioso señalar que el pánico guarda una obscura relación con Pan, deidad híbrida, dios –chivo, cuya promiscuidad y renombre erótico (se dice que sedujo a Selene y entre otras cosas, que enseñó a los pastores el onanismo) no debe distraernos de los motivos por los cuales lo traemos aquí a colación. Y es que, de la forma que de él se ocupa nuestro autor, lo crucial de la deidad en cuestión es sobre todo su peculiar relación con aquellos que lo tienen por santo patrono. Lejos de la beatífica devoción que usualmente inunda la irrupción divina en la vida de los simples mortales, lo que el dios de los pastores provoca cuando aparece vagando por las praderas es un horror de muerte, un pavor que remite al trauma escópico. Este encuentro con el supuesto tutelar, tiene la peculiaridad de confrontar al desventurado devoto con una presencia increíble, con retazos de este mundo y otros tantos fuera de él, cuya posibilidad, cuya sustancia, no ignoraba, -como añade nuestro autor le reconoce al instante- pero que surge violenta e imprevistamente, haciéndole pasar a otro escenario, fuera de sí y de su tiempo. Es como si la víctima pensara: He ahí aquello que, pese a saber de alguna manera existente, posible, nunca creí que me toparía de frente... el día ha llegado, y cabe añadir, soy hombre muerto. Y cito “El objeto causa de pánico es eso: lo que no está en su lugar en el espacio y en el tiempo y, sin embargo, acerca instantáneamente al sujeto a una exorbitante presencia, conocida desde hace tiempo o, más bien, presentida desde siempre” (Assoun, 2002, p. 37). A esto, el mismo autor añade que lo monstruoso es aquello –cualquier cosa- que resulta insostenible para la percepción y provoca un afecto, una angustia -parafraseando a Freud- gigantesca y sin sentido.

Recogiendo aquello de que ver a Pan es ser hombre muerto, todo lo hasta aquí dicho tiene una importante liga con la mirada, si por ejemplo traducimos esta última frase para que, de acuerdo con Assoun, adquiera un alcance estructural:

si veo a Pan, si veo a eso, soy sujeto nulo... y añade, si eso me mira desaparezco. Desaparición en que se inscribe la soledad de la que hemos hablado antes. Ante la presencia que irrumpe,

el sujeto presa de pánico aprehende al mismo tiempo el ahondamiento de una dimensión de ausencia. El objeto que provoca pánico genera la invasión de algo que tendría que haber permanecido oculto y cuya existencia se volvió flagrante – lo que nos hace sentir el aroma de lo Unheimlich (Asooun, 2002).

No olvidemos que Pan es de alguna manera uno de los “*démos de midi*” que plantea Assoun, y que parte de su carácter inquietante consiste justamente en irrumpir a plena luz del sol y donde el pastor se siente más a sus anchas. Abre así un quiasma entre adentro y afuera, entre lo familiar y lo extraño, dejando al sujeto en un cruel entredós. La catástrofe es que lo real (en un sentido no Lacaniano) no se sostenga más, que el rayo cale los pilares de la realidad sobre los que cómodamente se transcurre el suceder de los días. Este derrumbe es además tan catastrófico como invisible a los demás. La idea de desamparo remite una vez más a una suerte de relación con la ausencia... con el otro en ausencia. De la mano de la soledad del sujeto en su encuentro con el pánico, está el desamparo, pues dicha soledad le retira de un momento a otro cualquier posible apoyo: he aquí la máxima confluencia del miedo con la melancolía. Así, el sujeto del pánico, transmutado ya del todo en miedo, ve derrumbarse su espacio, (y en muy buena medida sus ser cuando ¿qué hago aquí? Deviene ¿quién soy? Cuando el aquí del sujeto pierde su nombre) y queda arrinconado ante la huida (sálvese quién pueda) o el derrumbe, la parálisis.

Hemos propuesto al narcisismo como la clave capaz de dar cuenta la particular relación entrevista por los autores reseñados entre la tristeza y el miedo en la melancolía. Una vez expuestos algunos de los fundamentos teóricos relacionados con la noción freudiana de lo ominoso –tras haber hecho lo propio extensamente con la melancolía- trataremos de explicar dicha relación desde el psicoanálisis proponiendo para ello organizar la exposición en torno al tema del pánico y el doble.

Hay en la melancolía la pérdida de algo cercanísimo, que sin embargo se encuentra tras un velo de desconocimiento. No puede precisarse que retazos se ha llevado ese otro tan deseado y perdido. El melancólico apuesta a tramitar esta pérdida a través de la identificación narcisista en un imago que, de desfallecer, incapaz de desear ya nada más, le hará implotar sobre su propio vacío. ¿Qué se derrumba aquí si no, de nueva cuenta, la subjetividad del melancólico? Esto no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que hablamos de alguien que no tiene reparos en pasar de sujeto a mero objeto de reproches, y no obstante, se nos antoja que dicha entrega entraña aún algo más de inquietante, y es que en primera instancia, esto implica una dilución de las barreras entre lo íntimo y lo éxtimo, entre lo yo y lo otro.

Tomemos cómo punto de partida el *Lebenswelt*, patria cálida del *hemlich* en su vertiente de lo familiar, seguro y hogareño. La primera perturbación posible de este espacio en que el sujeto flota en aguas mansas, sería ir guardando un silencio cotidiano que poco a poco vaya abriendo brecha a lo secreto hasta mudar en su contrario: lo familiar vuelto extraño. En un sentido más amplio, lo ominoso nos sirve para designar aquello que debería permanecer oculto, reprimido; aquello que retorna de entre las sombras más cercanas de nuestro deseo. Esto se hace evidente en el caso de esa vieja morada (el vientre materno) cuya mera fachada puede resultar horrorosa: es algo que se desea tan íntima y profundamente que su pérdida resulta insoportable, y por tanto impone silencio en torno suyo.

El horror empero no tramita esta pérdida, sino que por el contrario, se alimenta de la nostalgia que provoca. Consideremos estas particularidades de lo ominoso en relación con el narcisismo primario. La realidad impone una herida difícil de sanar a la omnipotencia infantil -reminiscencia de lo que psíquicamente figura como el recuerdo mítico de una experiencia de completud- a la cual se suma el golpe dado por el deseo materno, a la vez dirigido hacia otros, y cristalizado en una imagen de atributos que marcarán para siempre al infante. Estos duros golpes son tramitados por el sujeto en una especie de duelo del cual saldrá mejor o peor librado –peor en el caso de la melancolía por lo que tiene que ver con la tristeza- generando a su vez una

especie de bálsamo en la aceptación de este estar en falta, que a suerte de imponerse en el sucederse de los días va generando una suerte de realidad familiar y cómoda en cierto grado. No obstante, el deseo de retornar a esta omnipotencia, de fundirse con esa imagen anhelada permanece silencioso en las aguas profundas, en espera de un regreso que de consumarse, tendrá todas las características de familiar vuelto extraño, de lo íntimo secreto, confrontando al sujeto con una experiencia por demás atroz.

A estas consideraciones sobre lo ominoso hemos de añadir que su irrupción en el *Lebenswelt* es tremendamente feroz. Tan feroz que borra con su mera presencia a cualquier otro, es incluso romántico a este respecto si se nos permite la ironía, pues queda solo con el sujeto que no puede además quitarle los ojos de encima. Ante la angustia brutal y sin sentido de aquello que irrumpe a plena luz del día, haciéndonos naufragar como por un torbellino en las aguas otrora mansas de nuestra intimidad, no queda más que “sálvese quién pueda” y en esa huida desesperada, viene la pérdida del dominio de sí mismo. Esta pérdida de la subjetividad se hace evidente en la mirada: si veo a Pan, si él me ve, desaparezco. En este caso es como si el horror forzara a una pérdida, una ausencia del propio ser en primera instancia, y del otro en su relación con nosotros, de la cual de pronto se ve borrado para ceder su espacio a Pan. ¿No son acaso estas pérdidas desoladoras? Supongamos que el sujeto no sobrevive en su encuentro con aquello que es imposible aprehender ¿Qué le queda después de ello? En este sentido sería interesante inquirir cómo será el desencanto sufrido por el melancólico por parte de su endeble objeto amoroso, ya que en este momento se consumaría el retorno de la imposibilidad de ese deseo secreto que desencadena la más brutal y horrenda de las tristezas, por cuanto a que se le intuye, se le sabe inevitable, y a la vez, tiene el efecto de desmoronar todo lo que alguna vez nos fue familiar, en particular, el ser mismo del sujeto.

El caso del doble - La alusión al doble, a ese otro, no deja de ser perturbadora, Esa figura es capaz de generar a la vez terror, amor, tristeza y muerte- ejemplifica magistralmente ambos puntos, a saber: algo deseado tan íntima e intensamente que debe volverse secreto y retorna ominoso; y una pérdida que

bajo la égida de la represión, se alimenta en el horror, del secreto de su propia ausencia, como una especie de serpiente devorándose la cola. Ese otro que es como nosotros en lo irrealizado, en nuestra ontología fallida, es una sombra terriblemente triste, en tanto que remite a un deseo irrealizable, a una ausencia insoportable; y espantosa, en tanto que dicho deseo, bajo el peso de la represión, ha mutado, se ha ocultado acechando en las sombras, y encima ha tenido a bien visitarnos nada menos que en nuestro propio hogar y vistiendo nuestros vestidos abandonados de las fiestas pasadas un día cualquiera. A caso por eso sean tan perturbadores los espantapájaros. La figura del superyó en tanto abogado y ejecutor de los destinos pulsionales, portador de la imagen de perfección en torno a la cual se conforma este doble, es particularmente horrenda en sus silencios y en la furia con la que verifica que ese deseo se lleve hasta sus últimas consecuencias sin importar ya demasiado el reino de nuestra realidad cotidiana.

Ante lo inaccesible del Ideal del Yo, el melancólico necesariamente hace al otro, sucedáneo de ese que desapareció de la imagen en el espejo, portador de tan aplastantes perfecciones, de nueva cuenta, como un doble de su fallida ontología, de su fallida subjetividad, en que, sin más, se pierde y se borra cómo sujeto en el amor, y posteriormente en una venganza operada en el propio cuerpo.

Acaso lo inquietante de la entrega total del melancólico, es esa suerte de canibalismo en que, ante el fracaso de incorporarse al doble, tiene por única opción viable una suerte de resignada autofagia incorporándolo a su Yo. ¿Hay acaso algo más ominoso que el propio cuerpo vuelto carne? ¿Qué la propia mirada vacía en el espejo? En este sentido la tristeza es el reverso del horror: mientras que el sujeto fóbico desaparece de terror ante la aparición del otro y su amenaza de incorporarlo, de gozar de él; el melancólico desaparece ante la ausencia del mismo y goza autistamente de su venganza ante su negativa de integración.

En otras palabras -aterrizando lo hasta aquí desarrollado a manera de conclusión- cuando decimos que la tristeza es el reverso del horror -y viceversa- aludimos a una suerte de corolario de la etiología melancólica.

Paralelamente a la imposibilidad de adquirir las cualidades del ideal, a la tentativa de antemano condenada al fracaso de aprehender estas cualidades en el amor mediante el otro, y ante el proceso de la enfermedad propiamente dicha en que la instancia ejecutora de este deseo, lleva hasta sus últimas consecuencias la tentativa emprendida mediante la introyección de las cualidades buscadas en el otro en la destrucción del sujeto, existe un correlato ominoso. Este correlato estaría marcado precisamente por el retorno de lo reprimido, y por la existencia de ese doble ideal –ora el objeto amoroso, ora el superyó- que persigue incesantemente al sujeto confortándolo con el derrumbe de su ser.

Olimpia en este sentido es una síntesis magistral de lo hasta aquí señalado: objeto de amor y devoción, anula por completo a Nataniel: quien por un lado nunca será correspondido -se sabe bien que las muñecas tienen corazón de trapo; por el otro, esos ojos que lo miran sin vida... son sus propios ojos.

3.6 Melancolía, Genio y Muerte.

“Si acaso emergemos del dolor con un terrible grito, y si tenemos la suerte de escuchar a otro que soporte escucharnos, y pueda reconocernos en sus sufrimiento, entonces quizás, sólo quizás, podamos reconstruir los puentes de la palabra” (Salomonovitz, 2006, p. 39)

Un buen punto de partida para abordar este tema –y muy socorrido por ciertos es sin duda el discurso Aristotélico, en particular, el Problema XXX. Por este motivo, tomaremos como punto de partida no necesariamente lo que éste propone –de manera muy simplificada, que la melancolía predispone al genio– sino precisamente algunas de las propuestas en contra sentido, que sin sumarse a su concepción fortalecen el lazo entre estas dos instancias. El hecho de que la mayor parte del análisis de estas posiciones haya quedado comprendido en el rubro correspondiente a melancolía y saber, es una pista que nos permite articular el presente tema como el reverso de esa moneda: en sí, la melancolía tendría al menos dos formas de relacionarse con el saber, la expuesta anteriormente (hay en la posición del melancólico un saber que enferma) y la posición que estamos por desglosar (la posición melancólica puede propiciar –si bien no necesariamente- la producción de discurso en torno a ese saber que le enferma).

Aristóteles sostiene que hay una diferencia entre lo constitucional (melancolía como temperamento) y lo transitorio (desbalance pasajero en la proporción de bilis negra en el cuerpo) y que en el caso de la melancolía como enfermedad ambas confluyen; una predisposición temperamental aunada a un desequilibrio temporal pero regular en las proporciones humorales conlleva a enfermar a causa de la bilis negra. Figuran de manera importantes las cualidades de frío o cálido de este humor, correspondiendo a la primera los síntomas tristeza y miedo, y a la segunda la manía. Resulta llamativo el reconocimiento de que ambos estados son distintos aspectos de una misma substancia, ya que Freud aborda la cuestión de manera razonablemente similar al proponer que el paso a la manía tiene más que ver con consideraciones económicas en torno a la represión que con procesos patológicos distintos. También resulta peculiar que

ambos autores utilicen al alcohol como analogía para explicar esta faceta de la melancolía.

Tras esta breve digresión, nos aventuraremos a proponer que la tesis central en torno al genio en el discurso aristotélico sobre la melancolía, es que la bilis negra ha de ser tal que eleve al sujeto por encima del vulgo, pero sin llegar a un nivel en que lo haga padecer tanto de su zozobra, que quede convertido en un manojito de terrores, completamente devastado y por ende inhabilitado para realizar cualquier actividad –relacionada o no con la genialidad. De esta manera el balance en la proporción de la bilis fuerza al melancólico constantemente a hacer las veces de un equilibrista, balanceándose entre una gris y triste mediocridad y un abismo poblado de terrores y tristezas, resultado que desgraciadamente para el sujeto, se decide en lo corporal, territorio que salvo algunas consideraciones relacionadas con la dieta, escapa completamente a su control. La consecuencia en este sentido es trágica, y a nuestro parecer una invitación a sacar el mayor provecho posible de la melancolía cuando por una u otra razón se encuentre en la proporción tal que permita la disposición genial, ya que tarde o temprano, el sujeto atravesado por la bilis negra ha de acabar pagando la factura de sus grandes dotes, y cayendo irremediabilmente hacia el abismo melancólico (sin necesariamente haber sobresalido del vulgo en momento alguno). El melancólico puede o no estar al tanto de este sino, aunque si tenemos en consideración la liga propuesta entre saber y melancolía, nuestra apuesta sería que el sujeto sabe -aunque sea al mero nivel de la intuición- y es precisamente ese saber, olvidándonos de los humores por un momento, tanto de la fuente de su enfermedad como de su genialidad, de su desgracia y de su discurso en torno a la misma, discurso que como hemos señalado, no necesariamente debe producirse.

La analogía ética propone que el consumo moderado del vino alienta al corazón y hace fluir el espíritu, mientras que el exceso nos vuelve bestias grotescas; de manera similar, el debilitamiento de la represión (en torno al objeto perdido) en la manía relacionada a la melancolía, o en el mismo caso del consumo alcohólico puede “pasarse de tueste” produciendo el suicidio o una

serie de actos aberrantes respectivamente, o en su justa proporción, permitir la producción discursiva en torno a aquello que hace sufrir al sujeto.

Teniendo esta lógica como punto de partida, las peculiaridades de la melancolía que pueden dar cuenta de una posible relación de ésta con la genialidad, son en nuestra opinión las siguientes: 1) el sujeto sufre una ofensa real o un desengaño, que es subjetivizado como una pérdida en su yo, y 2) existe una disociación en el yo que da cuenta de una alteridad, un otro hacia el que la parte crítica de la misma instancia dirige los reproches que realmente corresponderían al objeto perdido.

Son estas dos premisas sobre la melancolía las que proponemos como condiciones que pueden propiciar un pronunciamiento del sujeto. El primer punto *a* da cuenta de una caída, una falta que se presenta al sujeto y ante la cual este ha de asumir una posición; el segundo punto da cuenta de un otro sobre quien el sujeto hará discurso, y por quien se propondrá encontrar a alguien que soporte la amargura del mismo. Morando todos los anteriores puntos, deformado por la melancolía, se encuentra el deseo del sujeto, quien se ha desplomado hacia dentro, hacia “comerse” al espectro de este otro amado narcisistamente.

Comencemos a desarrollar esta propuesta con el primer punto. El sujeto presa de la melancolía se encuentra ante la oportunidad de posicionarse de manera distinta ante el juego de deseos desplegado en el narcisismo. El punto aquí es el siguiente: ese desengaño del objeto amoroso depositario del ideal, trastorna el endeble lazo establecido con un objeto identificatorio en la melancolía, genera una fractura en la estructura ilusoria del yo (en lo que el sujeto cree que quisiera o debería ser) perdiendo de esta forma una invaluable muleta para estar de pie en el mundo. Amputado así, el sujeto, cae irremediabilmente presa del dulce y venenoso sufrimiento de la bilis negra. Cae para consigo mismo en su ideal del ser, en un deseo ontológico que no por imaginario es menos doloroso. Sin embargo, la pérdida de esa muleta implica al mismo tiempo una posibilidad para desasirse del imperativo del ideal del yo, lo suficiente para generar en ese hueco un preguntarse sobre su propio deseo.

Por este motivo, dicha pérdida no puede sino ser castrante, alejando así al sujeto de la añorada perfección que supuestamente alcanzaría como una suerte de completud narcisista, y acercándolo a la dinámica del deseo, ya que la brinda la oportunidad de tomar y hacerse cargo de un lugar distinto ante la falta. Sin embargo, para que podamos hablar de un pronunciamiento del sujeto dentro de la melancolía, aún nos hace falta evaluar precisamente qué papel juega ese objeto amado y reconstruido en el yo después de perdido, con esto nos referimos al papel del otro.

¿Cómo es ese otro que el sujeto aprisiona en su yo para hacerlo objeto de su hostilidad aún al precio de quemarse a si mismo en el mismo fuego?. Aquí una cita del libro de Alejandro Salomonovitz puede ayudar a cimentar nuestro argumento:

“El otro verdadero, cuando aparece, siempre es inesperado, sorpresivo, emerge entre los desgarrones de la ropa que le hemos puesto, siempre aparece como desilusión o alegría. El otro es un fantasma evanescente, fugaz, del que reconocemos su traza cuando escuchamos a alguien decir, nunca lo hubiera creído de ti o como pudiste hacerme eso” (Salomonovitz, 2006, p.40).

Si tomamos en cuenta que el desengaño que da inicio a la melancolía implica un derrumbe de un imaginario, hemos de aceptar que este objeto tan intensamente investido ha logrado desgarrar precisamente esa fantasía con la que el sujeto lo había ataviado grandiosamente, ha hecho jirones ese ideal narcisista que al sujeto le servía para soñar con una completud en la que alcanzaba, por medio de un frágil lazo, y en unión con ese otro, responder a un deseo desconocido.

Así tenemos que ese otro, si bien confundido con el sujeto mismo, se aparece al melancólico como algo ominoso, demasiado real; familiar por cuanto le recuerda a ese ideal derrumbado, y terriblemente extraño a la vez por mostrársele como algo con una existencia propia fuera de su deseo y de su fantasía. Es un otro de la nostalgia. Y sin embargo, es con ese otro doloroso que el sujeto habla, sin tener forma alguna de saberlo, y en última instancia de

quien habla, por quien busca a alguien que soporte su decir, abandonado él mismo por completo a la amargura.

Aunque el sujeto no emplee a aquel que se le ha presentado como algo distinto a su ideal, distinto a ese “lo que quisiera ser” como a otro de carne, hueso y palabra, este representa en efecto un “no yo” para él. Permítasenos explicar esta noción. A pesar de que el sujeto está fundido con el objeto melancólico, trata sin embargo a esa unión entre él y ese “no-yo” como un objeto de discurso, en tanto que los reproches formulados .como hemos acotado en anteriores oportunidades- difícilmente aplican a su propio ser.

El objeto melancólico entonces se presenta a su huésped como alguien distinto a su propia persona a quien, aún en esa confusión, dirige su discurso. Y no solo eso, pues a la vez que esta alteridad esta deformada por el síntoma, y por lo tanto el sujeto no puede dar cuenta de ella, le brinda un algo, o un alguien apasionante sobre el cual hacer discurso, y además, le motiva a buscar ya no en su mundo psíquico, sino en el mundo exterior a un otro, esta vez de carne, hueso y escucha, frente al cual exponer esta pasión que lo habita en forma de una alteridad de la cual nada sabe. De acuerdo con Freud

Tiene que resultarnos llamativo que el melancólico no se comporte en un todo como alguien que hace contrición de arrepentimiento o de autorreproche. Le falta (o al menos no es notable en él). La vergüenza en presencia de los otros que sería la principal característica de éste último estado. En el melancólico podría casi destacarse el rasgo opuesto, el de una acuciante franqueza que se complace en el desnudamiento de sí mismo. (Freud 1917, p.244-245)

Así, el otro reconstruido en el yo es un otro de la nostalgia, una musa terrible que a cambio de toda la energía psíquica del sujeto le ofrece una pasión por la cual saber de su miseria, pero a fin de cuentas saber de sí, y buscar una escucha que soporte ese saber dolorosísimo, que escuche al sujeto en ese discurso a pesar de la amargura y la confusión entre sujeto y objeto.

Sin embargo justo aquí se rebela la naturaleza terrible de esta musa, y la verdadera encrucijada de la melancolía, que coloca al sujeto entre la muerte y la palabra.

¿Cómo es el decir del melancólico?. Hasta ahora hemos examinado como es ese otro reconstruido en el yo, y hemos propuesto que el sujeto le habla sin saberlo, y que habla con una amargura apasionante sobre él a otros en el mundo real. Pues bien, entonces, el discurso melancólico no puede no hablar de lo ominoso, de la nostalgia, de la furia ciega de animal herido, del amor y de la muerte. Sin embargo, como hemos apuntado esta musa despiadada pone al sujeto ante dos posibles formas de dar cuenta de esta pasión que ahora lo habita, el ejercicio de deseo implícito en la sujeción a la palabra y la inmediatez homicida de la acción.

Antes de continuar desarrollando esta premisa, es necesario aclarar, una vez más desde la teoría freudiana como es que se juega la muerte en la melancolía.

Si el amor por el objeto –ese amor que no puede resignarse a la par que el objeto mismo es resignado- se refugia en la identificación narcisista, el odio se ensaña con ese objeto sustitutivo insultándolo, denigrándolo, haciéndolo sufrir, y ganando en este sufrimiento una satisfacción sádica (Freud, 1917, p. 248 - 249).

A esta cita, hemos de añadir una de Alejandro Salomonovitz para así mostrar el panorama sobre el cual hemos de desarrollar nuestra premisa:

La tensión narcisista que surge a la par del deseo tiene dos caminos posibles. El primero, es el imperio de la confusión imaginaria. En él es impensable un espacio en el que existan otros. Ellos, al no caber en el mundo, retornan asesinados. El segundo es el sendero de la palabra que, gracias a su normatividad temporal, nos da tiempo de reconocer los errores propios de la inmediatez de la imagen. En estos tropiezos, pausas, palpitaciones de la palabra, es donde podemos reconocer a, y ser reconocidos por los otros (Salomonovitz, 2006, p.44).

Postrado ante ese deseo que lo ha invadido de un amor que se parece demasiado a la muerte, el melancólico debe transitar entre estos dos caminos. Por un lado se le presenta la posibilidad de alienarse a esta satisfacción sádica, de consumir su venganza contra el objeto que ha derrumbado su imaginario consintiendo el yo su propia destrucción en la confusión con dicho objeto. El suicidio se le presenta como una solución que le hará saber en su carne sobre ese deseo, fundiéndose por siempre con ese objeto en el no retorno que implica la muerte, logrando de esta forma conseguir su completud narcisista unido irremediabilmente y sin vida a “lo que quisiera ser”, a ese Otro sin falta. Cabe señalar que el suicidio como tal, no es la única forma de aniquilamiento del sujeto. Recordemos que la pulsión de muerte actúa en silencio.

Existe efectivamente un camino distinto, y sin embargo, antes de abordarlo queremos aclarar que atado o no a un mástil, quien ha escuchado el canto de las sirenas nunca volverá a ser el mismo. El sujeto atravesado por la melancolía ya no podrá escapar de su marca terrible, sello grabado en su alma con llamas invisibles, que operará en él su maldición en completa obscuridad, en tanto que el sujeto no pueda dar cuenta de ese saber que lo ha invadido. El segundo camino implica destapar ese sello, y leer, y leerse en lo que debajo de él se oculta, domar a la bestia y obligarla a ser palabra sobre la muerte y no muerte sin palabra.

Antes de intentar dar un esbozo de conclusión sobre lo aquí argumentado, se nos antoja pertinente ilustrar con el vivenciar de Cesare Pavese el transitar de estos dos senderos, el de la muerte y el de la palabra. Así mismo buscaremos plantearnos mas preguntas desde este análisis, pues a pesar de haber hecho palabra con la melancolía, Pavese también apostó por el saber de la carne, como queda evidenciado al mostrársenos como sucedió el fin de sus días.

He de aclarar, que no pretendo realizar un análisis literario del poema cuya traducción presentaré a continuación, sino simplemente re leerlo a la luz

obscura de la melancolía para dar cuenta de la confluencia entre la palabra y lo ominoso que en el se presenta como terrible y a la vez hermosa.

Vendrá la muerte y tendrá tus ojos.

Vendrá la muerte y tendrá tus ojos.

*Esta muerte que nos acompaña de la mañana a la tarde,
insomne, sorda, como un viejo remordimiento o un vicio absurdo.*

Tus ojos serán una palabra vana, un grito callado, un silencio.

Así los ves cada mañana, cuando sobre ti misma te pliegas en el espejo.

*Querida esperanza, ese día sabremos también nosotros,
que eres la vida y eres la nada.*

*Para todos la muerte tiene una mirada,
vendrá la muerte y tendrá tus ojos.*

*Será como dejar un vicio,
como mirar en el espejo resurgir un rostro muerto,
como escuchar un labio cerrado.*

Bajaremos al remolino, mudos. (Pavese, 1950, p.346)

Tanto el título del poema como la primera frase nos hablan de ese Otro dentro del yo al cual se dirige el sujeto para hablar de Thanatos sin poder dar cuenta de ello. Vendrá la muerte y tendrá tu ojos, frase que completa al principio de la segunda estrofa, anunciando que para todos la muerte tiene una mirada. Confiesa de esta forma su intuición de la cercanía de ese desenlace en que se fundirá con la mirada de esa musa terrible cuyos ojos son la imagen misma de la muerte. Goce inminente que lo acompaña en el suceder de las horas, y lo consume como podría hacerlo un vicio o una culpa antigua e irresoluble, de las cuales ha de liberarse, como se anuncia en el segundo párrafo.

El sujeto se encuentra completamente confundido con el otro que encarna su deseo narcisista, y sin embargo, puede discernirlo como alguien distinto en el espejo, donde se ve cada mañana, donde la vida y la nada son lo

mismo. Espejo narcisista en que mira el rostro de su muerte, maquillado de las perfecciones del ideal imposible.

Anuncia así mismo el silencio, en forma de una palabra vana, palabra pronunciada frente al canto de las sirenas, palabra que es este poema y que él sabe, nada puede en contra ellas, volviéndose de esta forma el silencio terrible de un grito amputado, de un labio sellado. Silencio en el cual se encontrará por siempre fundido con esa imagen (como Narciso en el estanque) como lo anuncia al usar la primera persona del plural en el último verso, muerte que se parece a un torbellino de aguas turbias.

Este es, sin embargo, un poema póstumo, publicado un año después de que Pavese se suicidara con una sobre dosis de barbitúricos en la absoluta y miserable soledad de un cuarto de hotel, víctima del desamor de una actriz norteamericana llamada Constance Dowling. No se analizará aquí la biografía de este escritor italiano; bastará con apuntar que indagando un poco, no nos queda duda alguna de que la bilis negra acabó por consumirlo.

Comentarios finales

Antes de hacer nuestros comentarios finales, quisiéramos plantear algunas consideraciones de orden general sobre el presente texto, en términos de algunas de las principales complicaciones con las que nos hemos topado a lo largo de este proceso.

En lo que respecta al marco teórico freudiano, resalta la dificultad de trabajar desde el psicoanálisis exclusivamente con la teoría, considerando que es precisamente desde la clínica que nace esta disciplina, la cura por el habla queda de esta manera ligada estructuralmente a la escucha del sujeto, siendo la invención de la Metapsicología secundaria a este saber, como una tentativa –incompleta- de sistematización del mismo. Esto no obstante nos plantea la limitante –que se ha hecho más que evidente para nosotros a lo largo de la elaboración de esta tesis- de contar con una práctica clínica, ya sea privada o dentro de instituciones que permita la articulación entre teoría y praxis necesaria para el mejor flujo de las intelecciones de orden psicoanalítico. Sería de especial interés en este sentido el trabajo dentro de instituciones con pacientes diagnosticados como maniaco depresivos.

Dadas las limitaciones, y el hecho de que el foco del presente trabajo esté dirigido a una confluencia de perspectivas (historia y psicoanálisis) la decisión sobre qué psicoanálisis fue muy clara, y escogimos en este sentido la obra Freudiana. No obstante, creemos que en ulteriores trabajos, acaso de corte más netamente psicoanalítico, sería en extremo interesante y enriquecedor revisar las propuestas que sobre la melancolía realizaron Melanie Klein, Karl Abraham y Jacques Lacan. Así mismo, confesamos que nos hubiese gustado profundizar mucho más en la concepción de la pulsión de muerte, sobre todo en su relación con la compulsión a la repetición, lo cual hubiese puesto en el centro de nuestra argumentación teórica textos como por ejemplo Más allá del principio de Placer. Así mismo, otro foco interesante a abordar hubiese sido lo que tiene que ver estrictamente con la pérdida en psicoanálisis –estrechamente ligada a la melancolía-, que hubiese introducido de manera importante

conceptos como el *apres-coupe*, así como las teorías de la seducción y el trauma.

En cuanto a la concepción histórica, a lo dicho se sumarían algunas consideraciones de orden más bien práctico; tengamos en mente que para los objetivos delineados, la faz histórica de la melancolía se conducirá más como un texto a leer que como un esquema de significación, asignando al psicoanálisis freudiano este último papel. Un rasgo en común de las épocas seleccionadas que facilita esta manera de trabajar, es que se atienden sobre todo a descripciones fenomenológicas sobre la melancolía, basadas –a menudo- en la observación naturalista, teniendo prácticamente por único esquema de interpretación, bien a la teoría humoral, bien a consideraciones en el orden de lo corporal derivadas de ésta.

De introducir en el relato las partes correspondientes a la Ilustración en adelante, nos toparíamos con el surgimiento de distintas escuelas de pensamiento que ya no sólo presentan cuerpos unificados de observaciones sintomáticas, sino también una propuesta de intelección de las mismas (de acuerdo con Stanley (1989) la substitución de la teoría humoral por la química a finales siglo XVII, y el mecanicismo en el siglo XVIII), que repercutirían por sí mismas de manera importante tanto en cómo darle sentido a la información como en qué información seleccionar, lo que dejaría mucho menos espacio a la lectura que proponemos de la melancolía desde el psicoanálisis, forzando en primera instancia a una deconstrucción de los marcos interpretativos donde se originan los relatos que tomaríamos por objeto de estudio; esto pude llevarnos a discusiones teóricas cada vez más alejadas del tema central, labor que nos parece tan exhaustiva como inerte. Esto podría complicarse sensiblemente al entrar en escena el discurso psiquiátrico –muy extenso y variado- que en algunas de sus vertientes coexiste ya temporalmente con el periodo de generación del psicoanálisis, influenciándolo en menor o mayor grado, lo cual llevaría a su vez a un esfuerzo de distinción fino en nuestras interpretaciones. En lo que toca a ese producto de la psiquiatría moderna llamado depresión, la discusión sería desplazada de un intento de relectura de la “antigüedad” en torno a la melancolía hacia un debate sobre la pertinencia de este concepto en contraposición a la depresión, tema que merece y posee su propio espacio. De

esta suerte hemos decidido acotar este capítulo hasta la ilustración, ahorrándonos de esta manera todas estas complicaciones y ganando en libertad argumentativa para nuestra investigación.

Es difícil dar un panorama general de la melancolía en unas cuantas páginas. Lo basto del tema abarca muchísimas ramificaciones que excede a un trabajo como el presente explorar. Haría falta sumergirnos mucho más en la complejidad de su dimensión histórica, tanto en el cohorte elegido a manera de comienzo como en los siglos subsiguientes, citando sólo por dar un ejemplo al papel otorgado a este fenómeno dentro del Romanticismo. Sería preciso profundizar en lo que la teoría y la clínica psicoanalíticas tienen por ofrecer en la gran amplitud de su obra y sus autores, de los cual sólo hemos podido recapitular un corpus relativamente breve de conceptos y argumentaciones. Sería menester además abordar áreas distintas de saber, pues dentro de las artes en general, y la literatura y la pintura en particular, la melancolía adquiere una tesitura propia ajena en buena parte a nuestra lectura, que de nueva cuenta, excede ampliamente las posibilidades del presente trabajo, siendo también este el caso de su conceptualización dentro de determinadas escuelas de pensamiento ajenas al psicoanálisis, como podrían serlo la psicología social o la antropología por ejemplo.

Pese a estas limitantes creemos posible ofrecer -dentro del universo que hemos definido- un dar cuenta organizado y fundamentado de un concepto tan polifacético y cargado de significado como lo es la melancolía. No obstante, antes de entrar de lleno a esta tarea, quisiéramos hacer énfasis en lo que nos ha motivado para emprender esta investigación en primer lugar, y es que precisamente, esta multiplicidad de sentidos, este permear de la melancolía en campos tan diversos de lo humano, la convierten como objeto de estudio en una posibilidad mucho más rica de contribuir -si bien desde nuestra humilde posición- al campo de la psicología en general, y más concretamente de la psicología clínica. Creemos que esta determinación adquiere su debida importancia en un contexto en que el concepto ha sido relegado a un mero lugar de bibliografía complementaria -en el mejor de los casos-, de escalón antaño abandonado en el glorioso camino de las explicaciones de orden

somático en que coincidentemente, la humanidad del sujeto y su experiencia – su sufrimiento- quedan subordinadas a su funcionalidad como aparato de carne con determinadas funciones que cumplir dentro de la colmena que nos hacen creer habitar.

Uno de los puntos más estables que observamos al historiar el concepto de melancolía –nos atreveríamos a decir que incluso su carácter basal- es su estrecha relación con la tristeza, y en menor grado, los demás significantes de esta serie, como nostalgia, pesar, aflicción. Atendiendo de nueva cuenta a su dimensión histórica, creemos que la diferencia que hace diferencia en la melancolía, es que si bien la tristeza ofrece su carácter general, el punto específico que justifica su particularidad, sería que al hablar de melancolía, hablamos de una tristeza sin motivo. Una primera lectura que pudiéramos aventurar de esta particularidad, es que la tristeza por la tristeza es una experiencia suficientemente impactante, distintiva, que justifica la existencia de una voz para dar cuenta de ella. Sin embargo, nos parece que esta lectura se cierra sobre sí misma, y no ofrece una mayor posibilidad de análisis, aunque si un buen punto de partida.

La voz construida para dar cuenta de este estado anímico surge del contexto de la medicina naturalista, y es elevada por Hipócrates a la categoría de una de las sustancias constitutivas del cuerpo humano. Creemos que en el particular contexto de la Grecia clásica, esta forma de pensamiento tiene mucho menos que ver con la anatomía médica, con el cuerpo, que con una determinada conceptualización de lo humano en general, pasando a menudo de las categorizaciones humorales a tipologías bien definidas de personalidad. Esto, a nuestro parecer, implica un reconocimiento de que la bilis negra -ese sentimiento de tristeza inútil que no sirve a nadie ni a ningún fin- es común a todos los seres humanos. En otras palabras, la tristeza sería un elemento constitutivo de lo humano como tal, sin necesidad de justificación ulterior alguna, por lo menos en lo que respecta a la amplia gama de razones comunes, inteligibles y válidas de estar triste, producto de la vida cotidiana. De esta suerte, creemos que la tristeza por la tristeza –al ser común al género humano- debe responder a algo que trasciende el día a día, y que sin embargo,

al hacer ahí justamente su aparición adquiere plenamente su dimensión trágica y enigmática.

Antes de dar seguimiento al desarrollo de su estatus de experiencia constitutiva de lo humano, permítasenos ilustrar un poco esta dimensión. La irrupción de la melancolía en el día a día, en la cotidianidad, es capaz suspender el lazo que nos une tanto con los objetos del mundo, como con sus habitantes y finalmente con nosotros mismos. La premisa sería que al hacer su aparición este particular género de tristeza automática, su misma condición de inexplicable imposibilitaría el emprender acción alguna en su contra, postrando así al sujeto, volviéndolo impotente, a la vez que lo satura de un intenso pesar que obscurece sentir cualquier otra emoción. Para entender esta propuesta, basta con imaginar –o recordar- la sensación de que, pese a la convicción de nuestro gusto por tal o cual actividad (comer, caminar, leer), nos sea imposible en determinado momento obtener satisfacción alguna de ellas. Es posible extrapolar esta misma imagen en lo que refiere a nuestras relaciones con los demás, y que sin importar al cariño, el desprecio, o el deseo que acostumbramos en la compañía de tal o cual persona, no encontremos en ella sensación o interés alguno.

Esta tristeza acabaría de igual manera por trastornar la forma en que nos experimentamos, al ir rastreando esta desazón hasta nosotros mismos, y adivinar ahí una obscura enfermedad que nos incapacita de ser humanos, al menos en la parte más apetecible de dicha experiencia. La ironía del asunto es que, una vez que este proceso se ha establecido, el sujeto encontraría un motivo rastreable y bien definido para su tristeza –la pérdida de su ser en la cotidianidad-, alimentándose la melancolía de este pesar “secundario” al fondo del cual persistiría la nada.

Regresemos de este desolado panorama, a las consideraciones de orden más abstracto en torno a la melancolía como parte constitutiva de lo humano, sirviéndonos a este fin del concepto de la nada. Proponemos que la melancolía, la tristeza por la tristeza, es en sí el efecto de la confrontación de lo humano con la nada. Creemos que a falta de motivos particulares, individuales, la tristeza constitutiva del colectivo de los hombres está relacionada

precisamente con algo que les es común a todos: la muerte, y a través de ella, la confrontación con la nada, con el no ser más.

Irónicamente, esta especie de impasse colectivo, como hemos entrevisto, al irrumpir en la cotidianidad, tiene el efecto de separar al sujeto de los demás hombres, adquiriendo de esta manera una faz terrorífica, ante la consideración de que no hay peor soledad que en la muerte. Así, pese a tener su origen en algo que nos es común a todos, la melancolía se nos presenta siempre en el terreno de lo individual, al confrontar al sujeto con su propia finitud, con su mortalidad.

Es interesante en este sentido que Freud comience su descripción de la melancolía en lo que comparte con el duelo, pues la pérdida del otro, su muerte, es un intenso recordatorio, una poderosa invocación a ese miedo atroz que nos habita de vernos disueltos en la nada. En este sentido, la teorización de Assoun sobre el pánico y su irrupción en el espacio de lo familiar resulta sumamente apropiada. Lo que en un principio tiene la capacidad de horrorizarnos, no escapa por ello al desgaste propio de la convivencia, y acaba por destilar una zozobra profundamente triste, como los fantasmas, alegóricos recordatorios de la muerte que son a la vez tristes y horrorosos.

La confrontación con la nada por la que eventualmente todos hemos de transitar, horroriza al mostrársenos, y entristece al persistir como una certeza de la cual ningún humano puede escapar. En este sentido, es importantísimo tener en cuenta dos cuestiones: 1) al ser una certeza, es de alguna forma algo que se sabe desde siempre y no obstante 2) se muestra en determinados momentos –con sus efectos ominosos- lo cual implica que buena parte del tiempo, esta certeza permanece oculta. La muerte entonces, es un saber tan íntimo que se vuelve oculto, lo cual no le impide forzar a los humanos a esta suerte de tristeza secreta que es la melancolía.

En términos generales, esta sería nuestra propuesta de una visión general de la melancolía, en función de una lectura de su dimensión histórica, donde nos propusimos privilegiar y desarrollar predominantemente lo psíquico en

contraposición con sus posibles lecturas somáticas o por el ejemplo psicosociales o artísticas. A continuación -teniendo en cuenta que la propuesta de trabajo no acaba en delinear un desarrollo psíquico-histórico de la melancolía, sino que propone al psicoanálisis como marco teórico para la interpretación de este desarrollo- nos proponemos analizar las consecuencias de dicha interpretación. Habiendo dedicado muy buena parte del presente trabajo tanto a sustentar teóricamente la visión psicoanalítica de la melancolía en su dimensión de categoría clínica, como a desarrollar esta visión en relación con determinados temas selectos extraídos del análisis histórico enfocado en lo psíquico que hemos señalado, es preciso aclarar que en la presente sección nos proponemos sobre todo dar cuenta de las posibilidades que este análisis abre. En otras palabras, quisiéramos explorar sobre todo las opciones que nos ofrece el conceptualizar a la melancolía en su dimensión histórica desde el psicoanálisis.

La primera y tal vez más evidente posibilidad –acaso también la más relevante- es que el psicoanálisis no sólo ofrece un marco teórico desde el cual dar cuenta de este saber sobre la muerte, sino que también oferta hacerse cargo en lo cotidiano de aquello a lo que nombra en el plano de lo teórico; más precisamente, ofrece al sujeto la posibilidad de hacerse cargo –mediante el análisis- de ese saber íntimo, secreto y ominoso que habita en todos nosotros. Esto es particularmente relevante considerando que las alternativas para dar cuenta de la melancolía –entendida esta términos generales- están atravesadas por el saber médico al que hemos aludido en otras secciones de este trabajo, que tiene por principal interés la reinserción productiva y reproductiva del sujeto (considerando la capacidad de amar y trabajar como indicadores de salud mental) y que en cambio ofrece una gama de fármacos que además de relevar al sujeto de la responsabilidad de su tristeza, lo culpabilizan por no atender su enfermedad, la cual es obvio suponer, puede arreglarse médicamente.

En el plano de lo teórico, el psicoanálisis, en particular toda la articulación freudiana en torno al narcisismo, permite como hemos visto, darle una determinada significación a la melancolía, reconectándola con una serie de

temas tales como el amor, la genialidad, el miedo, o el saber, que le devuelven su dimensión humana, y con ella las posibilidades de que el sujeto haga algo con esa tristeza constitutiva de sabernos en falta.

Y es que precisamente, desde el psicoanálisis, pareciera que la melancolía confronta al sujeto -acaso más que cualquier otra estructura sintomática- con la falta, con la incompletud, con la imposibilidad de serlo todo, y por supuesto, esto lo hace al tiempo que desde la enfermedad, le va llevando en silencio a la tentativa de conseguirlo, de hacer cesar toda perturbación. En este sentido creemos pertinente la existencia y exploración de la categoría de neurosis narcisistas ya que –si bien excede como muchas otras cosas las posibilidades del presente trabajo- creemos que es suficientemente particular como para merecer este trato, aunque se tan sólo por tratarse de la alusión más directa a una conceptualización psicoanalítica sobre la tristeza.

Referencias

- Aristóteles. (2007) *El Hombre de Genio y la Melancolía*. Madrid, España: Acantilado.
- Assoun, P. (2000) *La Metapsicología*. D.F. México: Siglo XXI.
- Assoun, Paul – Laurent. (2002). *Lecciones Psicoanalíticas Sobre las Fobias*. Buenos Aires. : Nueva Visión.
- Bright, T. (1969) *A Treatise of Melancholie*. Nueva York, EUA. Da Capo Press.
- Burton R. (1997) *Anatomía de la Melancolía; prefacio de Jean Starobinski*. (Trad.A. Saez Hidalgo). Madrid, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Chemama, R. (2002) *Diccionario del Psicoanálisis Diccionario actual de los significantes, conceptos, y matemas del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1921) *Psicología de las Masas y análisis del Yo*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. *Obras completas*. Buenos Aires - Madrid. Amorrortu editores. Tomo XVIII.
- Freud, S. (1917) *Duelo y Melancolía*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. *Obras completas*. Buenos Aires. Amorrortu editores. Tomo XIV.
- Freud, S. (1923) *El Yo y el Ello*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. *Obras Completas*. Buenos Aires. Amorrortu editores. Tomo XIX.
- Freud, S. (1914) *Introducción del Narcisismo*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry *Obras Completas*. Buenos Aires Amorrortu editores. Tomo XIV.
- Freud, S. (1916) *Conferencias de introducción al Psicoanálisis*. 11ava conferencia. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry *Obras Completas*. Buenos Aires. Amorrortu editores. Tomo XV
- Freud, S. (1915) *Lo inconsciente*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry *Obras Completas*. Buenos Aires. Amorrortu editores. Tomo XIV
- Freud, S. (1919) *Lo Ominoso*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry *Obras Completas*. Buenos Aires. Amorrortu editores. Tomo XVII.

- Freud, S. (1920) Más allá del principio de placer. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry *Obras Completas*. Buenos Aires Amorrortu editores. Tomo XVIII.
- Freud, S. (1932) Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia XXXI. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry *Obras Completas*. Buenos Aires. Amorrortu editores. Tomo XXI.
- Freud, S. (1915) Pulsión y Destino de Pulsión. *Obras Completas*, Amorrortu editores. Buenos Aires. Tomo XIV
- Ibañez Tomás (1994) *Psicología Social Construccionalista*. México. Editorial Universidad de Guadalajara.
- Jean Laplanche y Jean Bertrand Pontalis. *Diccionario de Psicoanálisis*, Paidós Iberica, 1997.
- Klibanski, R. y Panofsky, E. (1965) *Saturno y la Melancolía: Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*. (Trad. M. Balseiro) Madrid, España: Alianza.
- Lambotte, H. (1996) en Kaufmann, P. (1996) *Elementos Para una enciclopedia del Psicoanálisis*. (Primera re impresión en castellano) Argentina, Buenos Aires. Paidós. Melancolía.
- Le Poulichete, S. (1998) *El Concepto de Narcisismo*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Mayer, Hugo (1989) *Volver a Freud. De la teoría del narcisismo a la clínica psicoanalítica*. Paidós. Buenos Aires.
- OMS. Depresión. (Marzo, 2009). Disponible en: http://www.who.int/mental_health/management/depression/definition/en
- Pavese, C. (1998). *Disaffections, Complete Poems*. Poemi. Einaudi. Italia.
- Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua española – Vigésima segunda edición*. (2009, Marzo). Disponible en: <http://buscon.rae.es/drae/> <http://buscon.rae.es/drae/>
- Roudinesco, E. y Plon, M. (1998) *Diccionario de psicoanálisis*. Melancolía. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Salomonovitz, A. (2006). *Del Silencio a la Palabra*. (2da Ed) . México: Editorial del Círculo Psicoanalítico Mexicano.

- Sigerist, H. (1961) *Los Humores y sus Relaciones*. Nueva York, EUA. Oxford University Press.
- Stanley, J. (1989) *Historia de la melancolia y la depresion : Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Madrid, España: Turner.