



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**TRES VISIONES SOBRE LA MELANCOLÍA:
FILOSOFÍA, MÍSTICA Y PSICOANÁLISIS**

T E S I N A

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

MARCO ANTONIO DÍAZ VILLEDA

DIRECTOR DE TESIS:

**DOCTOR FERNANDO HUESCA RAMÓN
CIUDAD UNIVERCITARIA, CD. MX.**

2021





Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Contenido

Introducción.....	i
Hombre de genio y melancolía en Aristóteles.....	1
Problema XXX, 1.	1
Teoría temperamental.....	3
La naturaleza de la bilis negra.....	6
La naturaleza del vino.....	7
El hombre de genio.....	8
Breve objeción de Jennifer Radden.....	12
Melancolía y Mística: Hildegard Von Bingen y San Juan de la Cruz.....	12
La época posterior al Problema XXX.....	12
Hildegard von Bingen.....	14
Causas de la melancolía en De las causas y remedios.....	15
Características del melancólico.....	17
Génesis: Creación y la primera desobediencia del hombre.....	20
San Juan de la Cruz: Acedia en la Noche oscura del alma.....	25
Entre la Acedia y la melancolía.....	25
La noche oscura del alma.....	27
Melancolía y psicoanálisis.....	30
Freud y los Manuscrito E y G.....	30
Introducción al narcisismo.....	34
Duelo y melancolía.....	38
El yo y el ello.....	42
Superyó o Ideal del yo.....	43
Melancolía y pulsión de muerte.....	43

Entre la depresión y la melancolía: Resistencia	45
Subyugar la melancolía a las farmacéuticas	45
Las melancolías: Algunos aportes de Marcela Martinelli.	49
Entre el vacío y el agujero	52
Insertar el duelo en lo social: Algunos aportes de Darian Leader	53
Melancolía y arte	56
Conclusiones.....	58
Soneto	61
Bibliografía.....	62

Introducción

Tristeza persistente, *taedium vitae*, creatividad, genio, manía, apatía y acidia son sólo algunas palabras al aire que sin embargo diferentes tradiciones enraizaron en un sólo concepto, el de melancolía. Anclada en el imaginario de la humanidad desde la tradición médica griega y hasta mediados del siglo XIX, la melancolía fue estudiada por distintas corrientes del pensamiento intentando comprender su fenomenología, sus causas y remedios. Pasando por la medicina antigua que la veía como una enfermedad causada por el exceso de bilis negra en el cuerpo, la teología moralizante que la concebía como un pecado, y llegando hasta el psicoanálisis que la definía con Freud como la reacción ante una pérdida acompañada por un severo deterioro del yo, la melancolía no pasó de largo a la vista de mentes agudas y brillantes durante todo su devenir histórico.

Resulta curioso entonces que la literatura moderna especializada en la «salud mental» comenzara poco a poco a olvidarse de ella y la reemplazara, por no decir subordinara, a un nuevo término, a saber, el de depresión. En el sentido anterior, libros obligados para cualquier profesional de la salud mental como lo son el *Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (DSM)*, y el *International Classification of Diseases (ICD)* realizaban un seguimiento y clasificación puntual de los «diferentes» tipos de depresión en función de su duración, intensidad, y síntomas que la acompañaban. De esa forma, podíamos encontrarnos con variedades de la enfermedad tales como el Trastorno de depresión mayor, Trastorno depresivo persistente, Trastorno depresivo inducido por una sustancia/medicamento, Trastorno depresivo debido a otra afección médica, Trastorno depresivo con características melancólicas, etc. Con respecto a este último la *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5* especifica lo siguiente:

Especificadores para trastornos depresivos:

[...] Con características melancólicas

A. Una de las características siguientes está presente durante el periodo más grave del episodio actual:

1. Pérdida de placer por todas o casi todas las actividades.
2. Falta de reactividad a estímulos generalmente placenteros [...].

B. Tres (o más) de las características siguientes:

1. [...] desaliento profundo, desesperación y/o mal humor, o lo que se conoce como estado de ánimo vacío.
2. Depresión que acostumbra a ser peor por la mañana.
3. Despertar pronto por la mañana [...].
4. Notable agitación o retraso psicomotor.
5. Anorexia o pérdida de peso importante.
6. Culpa excesiva o inapropiada.¹

A partir de lo anterior, nos es posible observar que el antiguo concepto de melancolía quedaba por completo subsumido al de depresión como una forma específica de ésta con límites bien claros y establecidos por la presencia de distintas características. Con todo, cabría preguntarse si aquella inversión cultural y clínica que pasaba de pensar la depresión como un síntoma de melancolía, a entender la melancolía como una forma característica de la depresión, no tendría otra motivación que la de romper con la idea romantizada de ésta en aras de una especificidad científica.

Así, las intenciones de este proyecto son las de hacer una breve revisión temática del concepto de melancolía a partir de tres diferentes corrientes del pensamiento; el filosófico, el místico y el psicoanalítico/psiquiátrico. En el sentido anterior, el pensamiento filosófico de la melancolía será estudiado a partir del *Problema XXX* aristotélico por ser considerado uno de los fundadores de la concepción renacentista y moderna de la melancolía. Revisaremos también la mística de Hildegard von Bingen y San Juan de la Cruz con sus textos *De las causas y remedios* y *La noche oscura del alma* respectivamente, pues con ellos podremos explorar la dimensión polar de los melancólicos, y finalmente nos acercaremos a concepciones más actuales de la melancolía a través de la revisión de distintos escritos freudianos, así como de los aportes de Marcela Martinelli en *Las melancolías. Goce de vida, goce de muerte* y Darian Leader en *La moda negra, duelo melancolía y depresión*.

¹ American Psychiatric Association, *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5*, p. 121.

Hombre de genio y melancolía en Aristóteles

Problema XXX, 1.

Cuando se trata de realizar una investigación filosófica acerca de la melancolía, parece imposible no regresar, a pesar de los muchos problemas que esto puede generar, a aquel texto de carácter aristotélico conocido como el *Problema XXX*. Dicho escrito, salvo omisión de mi parte, fue el primero en establecer una relación entre un determinado tipo de constitución física con la idea de excepcionalidad al momento de realizar tareas importantes para la sociedad y para el hombre. Así, en nuestro famoso escrito el autor comenzaba diciendo: “¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado [Política]², la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos [...]?”³

Investida en la forma de una pregunta el autor del *Problema XXX* lanzaba una afirmación punzante; todos los hombres excepcionales o que han sobresalido en algunas de las actividades más prominentes de la humanidad, han sido de una constitución física concreta, melancólicos.

Como no puede ser de otra forma, comprender un texto que se ha datado en el siglo III a. E. C. presenta algunas dificultades hermenéuticas. Una de ellas es que la imagen del mundo que posee el autor es totalmente diferente a la nuestra. El paradigma médico a partir del cual nos habla fue abandonado hace varios siglos, a saber, la teoría humoral desarrollada ampliamente en la antigüedad clásica en los textos hipocráticos, recuperada más tarde por personajes como Galeno y Constantino el Africano, y que influyó ampliamente en el desarrollo de toda la medicina posterior. Desde luego no parece posible sostener, como lo hacía el autor de los *Problemas*, una relación existente entre la melancolía entendida como constitución física del sujeto, y un determinado carácter o forma de ser debido a ella. En suma, existen autores como Jennifer Radden⁴ quienes creen que dicho texto no tiene la fuerza suficiente para sostenerse en su argumentación y que su influencia en pensadores posteriores, sobre todo durante el Renacimiento, se debió al interés que los textos aristotélicos habían

² La aclaración es mía

³ Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p. 953a10.

⁴ Cfr. Radden, *The nature of melancholy*, p.55.

despertado, y que fueron aceptados sin mayor cuestionamiento a sus afirmaciones. Para Radden, el *Problema XXX* no cumple con la función de responder satisfactoriamente y por sí mismo a la pregunta que abría el debate; ¿Por qué todos los seres excepcionales son melancólicos?

Otro de los grandes enigmas que rodean a nuestro texto es el problema de su procedencia. Si bien es fácil determinar que se trata de un escrito de carácter aristotélico debido a su forma expositiva, su concepción médica y filosófica, así como el uso de determinados conceptos como *perissôma*, o la noción de justo medio, no está del todo claro que fuera Aristóteles quien escribiera dicho texto. Algunos autores como Klibansky, Panofsky, Saxl y Pigeaud sopesan la posibilidad de que fuera Teofrasto, presumiblemente alumno del Liceo, el autor de los *Problemas*. Por otro lado, filósofos o historiadores de la tradición como Diógenes Laercio, Cicerón y Séneca citan como autor a Aristóteles.

Al respecto Düring afirma siguiendo a H. Flashar, que Aristóteles de hecho escribió un texto titulado *Problemata*, sin embargo, también afirma que los *Problemas* del estagirita son diferentes a la recopilación que llegó hasta nuestros días, los cuales considera de origen posteofrástico. Así mismo nos advierte que no resulta prudente intentar rastrear opiniones o doctrinas de Aristóteles en ellos, a pesar de que algunas de las ideas expresadas puedan resultar aristotélicas.⁵ Por otro lado, el *Problema XXX* hace referencia en sus líneas a una obra que el mismo Diógenes Laercio cita en autoría de Teofrasto⁶, lo que le daría un poco de fuerza a la suposición de que éste es el autor original.⁷

Jordi Crespo Saumell niega la posibilidad de que Aristóteles o Teofrasto fueran los autores de los *Problemas*, y asegura que: “En su versión actual, los contenidos de esta colección se escribieron con posterioridad a la muerte del filósofo, compilándose e implementándose en fases sucesivas desde la segunda mitad del siglo III a. E. C. hasta bien entrado el s. V d. E. C.”⁸

⁵Cfr. Düring, *Aristóteles*, p. 464.

⁶ Se hace referencia a la obra: *Sobre el fuego*.

⁷Cfr. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, pp. 56,57.

Cfr. Klibansky, Panofsky y Saxl, *Saturno y la melancolía*, p. 47, Nota 57.

⁸ Saumell, *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia: Aristóteles y la medicina*, N°69, p.5.

Tomando en cuenta que el paradigma médico a partir del cual se escribió el texto fue abandonado siglos atrás, que no quedan del todo claros ni el origen ni la situación del texto en relación con otras teorías que nos pudieran ayudar a comprenderlo mejor, y que nos encontramos quizá ante una argumentación insuficiente al interior del mismo para sostener la relación entre melancolía y excepcionalidad, podría cuestionárenos sobre la pertinencia y la finalidad de abordar este escrito. Al respecto podría decir, sumándome a la opinión de Pigeaud, que a pesar de todo, parte fundamental de nuestra idea de melancolía se originó en este texto, sumado a concepciones hipocráticas y pseudo-hipocráticas.

En primer lugar encontramos aquello que podríamos denominar el acta de nacimiento de la melancolía como enfermedad. La tradición ha dado, en efecto, un estatuto jurídico y fundador al *Aforismo 23°* del libro VI de *Aforismos* de Hipócrates. La segunda fuente la constituye nuestro propio texto del *Problema XXX*. La tercera nos la proporcionan las *Cartas* del pseudo-Hipócrates, esa especie de novela epistolar que podría datarse en la segunda mitad del siglo primero a. C.⁹

Por otro lado, considero que la idea de Radden sobre la argumentación insuficiente del *Problema XXX* puede atenuarse a la luz de ciertas claves interpretativas que, si bien no están explícitas al interior del texto, sí se pueden encontrar siguiendo las pistas que el autor nos va dejando, y que nos darían una mejor perspectiva para entender cabalmente el texto y sus implicaciones.

Teoría temperamental

Si bien es cierto que el *Problema XXX, I*. no podía catalogarse como un texto de carácter médico, al menos no el sentido tradicional del mismo, es decir, que buscaba las causas de una enfermedad, describía sus síntomas y sus curas, sí presuponía al menos un conocimiento de la medicina de la época. Con todo, no está del todo claro a qué teoría humoral concreta se suscribía el autor de nuestro texto, así como tampoco estaba claro cuáles eran los humores que la constituían. A ciencia cierta solo sabemos que dentro de dicha teoría se postulaba la

⁹Op. Cit. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, pp. 59,60.

existencia de un humor excremental [residual] que correspondía a la bilis negra, y que los humores disponían a los hombres a ser más o menos aptos para realizar determinadas tareas.

A pesar de todo, no parece erróneo suponer que el *Problema XXX.1.* estaba inscrito dentro del paradigma médico de la teoría humoral que postulaba cuatro principios constitutivos de los humanos, la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra, mismos que se creía tenían correspondencia con “elementos cósmicos y las divisiones del tiempo [estaciones del año]¹⁰; que controlaban toda la existencia y la conducta de la humanidad, y, que, según como se combinaran, determinaban el carácter del individuo.”¹¹ Así, a cada individuo le correspondía un temperamento que estaba determinado por la mezcla humoral encontrada en su constitución física. Aquel sería flemático, sanguíneo o melancólico dependiendo del estado de la mezcla en su cuerpo. La idea de salud por su parte correspondía a la correcta mezcla de estos humores más allá de que alguno predominara por sobre los demás. De la forma anterior, a cada humor le correspondía una determinada estación del año y cualidades específicas.

Tabla de Correspondencias:¹²

Humor	Estación	Cualidades
Sangre	Primavera	Caliente y húmeda
Bilis amarilla	Verano	Caliente y seca
Bilis negra	Otoño	Fría y seca
Flema	Invierno	Fría y húmeda

Para el autor del *Problema XXX, 1.* el calor y el frío eran elementos que determinaban la constitución mental y física de un cuerpo, es decir, que el temperamento o carácter de un individuo, así como ciertos accidentes corporales tales como la torpeza, o las úlceras dependían de cómo se encontraba en él la mezcla de estos dos estados, esto al menos en lo referente a la naturaleza e incidencia de la bilis negra, misma que ya resultaba excepcional (tomando este término en el sentido de ser una excepción) por su propia constitución que, a

¹⁰ Los corchetes son míos.

¹¹ *Op. Cit.* Klibansky, Panofsky, Saxl, *Saturno y la melancolía*, p. 29.

¹² *Cfr.* Klibansky, Panofsky, Saxl, *Saturno y la melancolía*, p. 35.

pesar de ser fría por naturaleza poseía la capacidad de ponerse extremadamente caliente. Esta característica en particular era la que permitía que los individuos que estaban dominados por ella de manera natural experimentaran una multiplicidad de caracteres tan amplia y distinta entre sí.¹³

La bilis negra es fría por naturaleza, y no reside en la superficie, cuando se halla en este estado que acabamos de describir, si se encuentra en exceso en el cuerpo, produce apoplejías, torpezas, *athymías*, o miedos, pero, caso de estar demasiado caliente, origina los estados de *euthymía* acompañado de canciones, los accesos de locura, erupciones de úlceras y otros males semejantes.¹⁴

La asociación de lo frío y lo caliente con determinados estados físicos y mentales tenía un anclaje con la idea de término medio en donde el frío excesivo generaba en el individuo disfuncionalidades por defecto; torpezas y *athymías*, mientras que el calor excesivo producía disfuncionalidades por exceso; *euthymía*, lujuria desmedida, “canciones” y locura. Así mismo, resultaba posible para un melancólico tener mayor o menor cantidad de bilis negra en su cuerpo, lo que lo ponía constantemente en un estado de inestabilidad con respecto a su forma de comportarse en el mundo, así como en su salud.

Al no ser posible medir la cantidad de bilis negra dentro de un cuerpo, ni el estado térmico en el que se encontraba al momento de realizar determinadas acciones, intentar demostrar las afirmaciones antes sostenidas resultaba en una tarea inerte. Sin embargo, si existiera la posibilidad de encontrar al menos una mezcla en el mundo que tuviera características similares a las de la bilis negra, y que alterara el comportamiento de los sujetos, la tarea podría dar ciertos frutos. El autor de nuestro texto encontró en el vino esta similitud. La idea de establecer en su argumentación una analogía entre el vino y la bilis negra emparejando sus naturalezas y efectos, mismos que diferían entre ellos principalmente por su duración (mientras la bilis negra producía efectos permanentes, el vino sólo lo hacía

¹³ Al ser el *Problema XXX* una especie de monografía sobre la bilis negra y la melancolía, las referencias del texto nos remitirán siempre a ésta única mezcla, y aunque parece posible hacer extensible esta afirmación a las demás, no resulta necesario indagar esta cuestión.

¹⁴ *Op. Cit.* Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p.954a21

temporalmente) obedecía a una función metodológica y científica, donde el vino se transformaba en un instrumento susceptible de ser medido a simple vista, y que le permitía cuantificar las cantidades de éste que fueron ingeridas, así como las modificaciones en el temperamento de las personas que lo bebían.

La naturaleza de la bilis negra

El autor de nuestro *Problema XXX, I.* consideraba que la bilis negra era una mezcla compleja en la que intervenían el frío, el calor y el viento, y si bien es cierto que por naturaleza ésta solía encontrarse en un estado frío, también poseía la cualidad de transitar desde este estado hasta lo excesivamente caliente, ya fuera por medio de la digestión, o de algún factor externo que pudiera provocar este efecto. Así mismo, el autor consideraba a la bilis negra como un humor residual, o excremental producto de la digestión, que era considerada como una cocción.¹⁵ Tal como explica Pigeaud, en el *Problema I* (861B₂₀) puede leerse; “Puesto que lo pósito de lo que no está cocido se queda y se mantiene con mucha fuerza en el cuerpo; tal es el caso de la bilis negra.”¹⁶

Derivado de la naturaleza cambiante e inestable de la bilis negra, siguiendo la teoría del autor de que “todo está[ba] regido por el calor”¹⁷, y que el carácter también estaba determinado por estos estados (entiéndase que el frío también tenía su lugar aquí), la polaridad temperamental de la bilis negra daba como resultado que los sujetos que eran de esta naturaleza, a saber, melancólico, poseyeran una multiplicidad de formas de ser. Sumado a esta variedad de caracteres, existían algunas enfermedades que el autor consideraba unidas al melancólico, siendo las úlceras, la locura, la misantropía y la epilepsia, algunas de ellas. En este respecto, hay que ser muy cuidadosos de no confundir la naturaleza melancólica con las enfermedades de ésta, pues si bien es cierto que Klibansky, Panofsky y Saxl resaltaban precisamente este humor como uno que poseía fuerte tendencia patológica, y que destacaba de los demás por la morbilidad de sus enfermedades que casi siempre tenían una sintomatología relacionada con la alteración mental,¹⁸ el autor del *Problema XXX, I.* reconocía a pesar de la inestabilidad de la bilis negra, que era posible una salud del

¹⁵Cfr. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p. 19.

¹⁶*Op. Cit.*, Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p. 19.

¹⁷Cfr. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p. 953B₂₁.

¹⁸*Op. Cit.*, Klibansky, Panofsky, Saxl, *Saturno y la melancolía*, p. 38.

melancólico, es decir, un equilibrio entre frío y calor que le permitía no solamente ser un sujeto saludable sino excepcional «*perittoí*». De acuerdo con los apuntes lingüísticos de Pigeaud, así comienza nuestro *Problema XXX, I*: “«¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción (*perittoí*)...?» — y agrega— Pues si bien el adjetivo *perittos* designa aquello que resulta excesivo, superfluo, significa también «excepcional», en un sentido metafórico.”¹⁹ es decir, que el melancólico en tanto que *perittoí*, era por un lado el hombre del exceso o de lo superfluo, pero también de lo excepcional.

En su opinión, es esta dialéctica la que no hay que olvidar para comprender cabalmente la melancolía del *Problema XXX, I*, pues si por un lado la bilis negra es un humor residual con fuertes connotaciones negativas, también posee una gran fuerza positiva. En este sentido, aun no podría asegurarse una conexión entre melancolía y genialidad si no es en el mero uso gramatical del adjetivo antes mencionado.

La naturaleza del vino

En líneas anteriores mencionábamos que, en aras de poder comprobar sus afirmaciones, era importante para el autor del texto encontrar en el mundo alguna sustancia que tuviera características similares a las de la bilis negra y que esta la halló en el vino

Así pues, el vino tomado en abundancia parece que predispone a los hombres a caer en un estado semejante al de aquellos que hemos definido como melancólicos, y su consumo crea una gran diversidad de caracteres, como por ejemplo los coléricos, los filantrópicos, los compasivos, los audaces. Por el contrario, ni la miel, como tampoco la leche ni el agua ni ninguna otra sustancia de este tipo, es capaz de nada semejante.²⁰

La explicación de esto radicaba nuevamente en las características naturales de la bebida. Más allá de su efecto embriagador, ésta poseía cualidades similares a la de la bilis negra; ambas eran ventosas, y calientes²¹. La posibilidad de medir los efectos que el consumo

¹⁹*Op. Cit.* Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p. 20.

²⁰*Op. Cit.* Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p. 953A₃₃

²¹ Es necesario recordar que pese a la afirmación del autor de que la bilis negra es fría por naturaleza, esta también tiene la capacidad de ser extremadamente caliente.

constante de vino producía resultaba fundamental para el argumento del texto, pues permitía cuantificar y observar lo que provocaba. Así, podíamos ver a simple vista como aquel que se embriagaba pasaba por diferentes estados que podían interpretarse como bastante extremos, y que de acuerdo con el autor encontrábamos en otros sujetos de manera natural. Aquel que solía ser bastante tímido y callado, si ingería un poco de vino comenzaba a desinhibirse y a ser un poco más hablador. Si su ingesta continuaba, podía volverse “charlatán”, atrevido, propenso a besar a otros y al amor. Al final, si terminaba ingiriendo demasiado podía volverse triste, temeroso, con ideas suicidas, torpe y hasta estúpido. Esto se debía a que el calor del vino terminaba por apagar el calor natural del sujeto, lo que lo ponía en estados que correspondían al frío. La clave para entender esta última relación se encontraba anclada en la idea de miedo, pues el autor argumentaba basado en sus observaciones del modo siguiente:

De modo que ante el anuncio de un peligro, si por azar se hallan en un estado particularmente frío de la mezcla, se vuelven cobardes. Pues resulta que ha mostrado el camino hacia el miedo, y el miedo enfría. Lo demuestran los que tienen miedo, puesto que tiemblan.²²

La naturaleza similar del vino y la bilis negra, así como los efectos tan parecidos que producían en quienes estaban bajo su influencia, era lo que le permite al autor establecer una analogía entre ambas sustancias, y gestar, a partir de ella, una teoría de la influencia de la bilis negra en la conformación del temperamento de los sujetos. En otras palabras, el autor convirtió al vino en un instrumento de conocimiento mediante el cual entender la naturaleza de la bilis negra.

El hombre de genio

Comprender porque el autor establecía una conexión entre el melancólico y el hombre de genio, o excepcional, tenía diversas claves interpretativas. Una de ellas ya fue esbozada en párrafos anteriores cuando dijimos que la bilis negra era un humor residual «*perissôma*», y que el sujeto afectado por ella de manera natural era excepcional o un residuo «*perittoï*». Con todo, esta explicación no era suficiente para sostener, por ejemplo, que Maraco el Siracusano fuera un mejor poeta cuando se encontraba “fuera de sí mismo” debido a que la bilis negra

²²Op. Cit. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p.954B₁₀.

se hallaba en él demasiado caliente y cerca del lugar del pensamiento.²³ Realizar un juicio de valor sobre un producto artístico con base en el estado físico y mental de un sujeto parecía contener un paso indebido. No resultaba necesario pensar que existiera una relación entre la superioridad poética de Maraco el Siracusano y su locura, así como tampoco parecía necesario pensar que existiera una relación entre la bilis negra y la superioridad filosófica, política y poética de aquellos dominados por ella. Por lo anterior, es menester acudir a dos ideas que no están explicitadas en el texto, pero que forman parte de la tradición aristotélica, la idea de naturaleza y la de mimesis para llegar a tal conclusión.

En opinión de Klibansky, Panofsky y Saxl, parte importante del desarrollo del concepto de melancolía y sobre todo de la forma en que apareció en nuestro *Problema XXX, I.*, es que se podía notar la influencia de una época en que las explicaciones del mundo, sus accidentes y casusas, pasaban de ser pensadas como obra de la divinidad y se empezaban a rastrear a partir de observaciones físicas demostrables. Este es el caso, por ejemplo, de aquello que aquejaba a los héroes de las grandes tragedias griegas como Hércules o Ajax, de quienes se pensaba en primer lugar que habían sido atacados por algún dios al que habían molestado, y que como castigo había producido en ellos accesos de locura. Posteriormente, ambos fueron catalogados como melancólicos y enfermos debido a la naturaleza. La idea de furor que ya podíamos encontrar en el *Ion* platónico establecía la labor de los poetas como voceros de las musas o de los dioses quienes ponían la inspiración en ellos, los dominaban y entonces se producían las obras magistrales de aquellos cuya labor no tenía *téchne*, sino que era únicamente obra de la divinidad. En este cambio de tenor explicativo, aquella enfermedad que desde entonces había sido catalogada como divina, la locura, conservaba en alguna medida su rasgo de superioridad en tanto que le sucedía a grandes personajes, pero ya no era producto de un ser divino, sino que se debía a ciertas condiciones naturales que hacían de estos hombres sobresalientes en distintos aspectos.

Para Pigeaud, resultaría imposible entender la idea de excepcionalidad como superioridad, si no fuera a la luz de una teoría que tomara como referente la concepción de la mimesis como creación.

²³Cfr. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p. 954A₃₅.

[...] la creatividad consiste, en esencia, en una pulsión a ser diferente, en una irreprimible incitación a convertirse en otra persona, a convertirse en todos los demás. Es preciso no perder de vista aquel texto de la Poética donde se nos dice: «El arte poética pertenece al ser bien dotado por naturaleza (*euphyoûs*) o al loco (*manikoû*); pues los primeros se moldean fácilmente (*euplastoi*); los otros se salen de sí mismos (*ekstatikoi*).» Dicho de otro modo, se trata de dos maneras de convertirse en otro. Uno puede estar dotado por naturaleza para moldearse a sí mismo y hacerse distinto; o bien será la locura, es decir la salida de sí mismo, la que le permitirá acceder a lo que propiamente es la alienación, el hecho de convertirse en otro.²⁴

Siguiendo la aclaración anterior, podemos comenzar a entender porque aquel que era melancólico por naturaleza, en quien la bilis negra moldeaba su carácter de una manera tan multiforme dependiendo de si se encontraba en un estado frío o caliente, se le consideraba un ser excepcional no solamente como hombre del residuo, sino lo que podríamos llamar hoy, un genio. En el sentido anterior, la plasticidad en el temperamento de los melancólicos que no parecían estar definidos y atados a una determinada forma de ser, como se sugiere de los demás sujetos a causa de sus humores, sino que como los borrachos podían experimentar toda una gama de alteraciones en su personalidad, lejos de ser una desventaja les permitía ser más creativos en tanto que eran más moldeables y podían “ser los otros” con mayor facilidad, ya sea debido a su buena constitución física, o porque habían “salido de sí mismos” al volverse locos. Podemos decir que entre el genio y el loco existía solo una diferencia de grado.

Si bien es cierto que aquel que estaba dominado por la bilis negra en su estado natural, y no por la alimentación u otra enfermedad producto de ésta, tendría una mejor disposición a la creatividad, ciertas condiciones internas y externas habían de cumplirse para que el melancólico pudiera ser catalogado como un genio. El autor de nuestro texto recurrió nuevamente a una analogía para explicar una de ellas:

²⁴*Op. Cit.* Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, pp. 47,48.

En efecto, de la misma manera que los individuos difieren en su aspecto, no porque tengan rostro, sino por el tipo de rostro— unos lo tienen hermoso, otros feo, otros carecen de todo rasgo excepcional: éstos últimos tienen una naturaleza medía—, así también aquellos que no poseen más que una pequeña parte de una mezcla tal son medios, mientras que aquellos que poseen una gran cantidad son ya diferentes a la mayoría. Si el estado de la mezcla es del todo concentrado, son extremadamente melancólicos; pero si la concentración se halla un poco atenuada da lugar a los seres excepcionales.²⁵

Así, la mezcla interna de la bilis negra en el sujeto no debía estar concentrada al grado de producir seres extremadamente melancólicos, pues en dado caso sólo los efectos negativos de ésta estaban presentes. La mezcla debía estar atenuada para que pudiera producir excepcionalidad. También era necesario que la temperatura se encontrara en un grado adecuado y en correlación con los factores externos que incidían en el sujeto, por ejemplo, ante una situación de peligro inminente, si la mezcla de la bilis negra se hallaba en estado frío, el melancólico se volvía cobarde, sin embargo, si se hallaba en un estado más caliente, el miedo posicionaba al individuo en un estado medio que le permitía conocer al mismo tiempo el temor y la ausencia de éste.²⁶

En este sentido, Pigeaud afirmaba que el melancólico era el hombre del *kairos*, entendiendo este término como instante u oportunidad, es decir, para que fuera posible la producción de sujetos excepcionales, existían factores internos tales como el calor, el frío y la cantidad de bilis negra en el cuerpo, que habían de sumarse a factores externos como la alimentación y las situaciones en que el melancólico se encontraba, para que la delgada línea y tensión positiva de la bilis negra se mantuviera. Así, también podemos afirmar que, entre el estúpido, el genio y el loco existía una diferencia de grado, ya fuera en la temperatura de la mezcla, su cantidad, o ambas.

Del mismo modo que la mezcla de la bilis negra era inestable, lo eran también el comportamiento y la salud del melancólico. Esto intensificaba los cuidados que debía de

²⁵*Op. Cit.*, Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p. 954B₂₀.

²⁶*Op. Cit.*, Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p. 954B₁₀.

tener para consigo mismo si no deseaba caer preso de alguna de las enfermedades de la melancolía, de ahí la insistencia del autor de distinguir entre el enfermo y el enfermizo. “Pero existe una salud del melancólico, una correcta mezcla de la inconstancia, una salud basada en la regularidad de lo irregular, de la normalidad de lo *anómalo*, situación precaria y frágil”²⁷

El autor del *Problema XXX, I.* consideraba que la posibilidad de la existencia de una buena mezcla de la inconsistencia, así como la característica de la bilis negra que le permitía estar demasiado caliente y fría, con sus respectivas implicaciones en el comportamiento humano, era lo que lo posibilitaba a afirmar que todos los melancólicos eran seres excepcionales por naturaleza.

Breve objeción de Jennifer Radden

A la luz de las claves interpretativas dadas por Pigeaud y sumándolas a la forma de argumentación del texto que hemos revisado, consideramos que Radden tenía razón sólo parcialmente al afirmar que el *Problema XXX* tuvo gran reconocimiento en el renacimiento sin llegar a ser cuestionado realmente. Si bien es cierto que existen lagunas que hay que rellenar para que el texto tenga más sentido, es posible darle una interpretación cabal y válida si se rastrean ciertas ideas en el corpus aristotélico.

Con lo anterior, no queremos decir en ningún momento que en dicho texto exista una doctrina aristotélica, sino únicamente que, fuese quien fuese el autor, conocía los estudios que se llevaban a cabo en el Liceo y posiblemente concordaba con muchas de las enseñanzas que ahí se impartían.

Melancolía y Mística: Hildegard Von Bingen y San Juan de la Cruz

La época posterior al *Problema XXX*

Es bien sabido que durante los años posteriores al desarrollo del *Problema XXX, I.*, los argumentos expuestos en éste por el autor no tuvieron el recibimiento que se hubiera deseado, de hecho, como anunciamos anteriormente, lo que pondría en el ojo de la tormenta a este texto sería la gran aceptación y difusión que la discusión sobre el hombre de genio tendría

²⁷*Op. Cit.*, Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: Problema XXX*, p. 44.

durante el Renacimiento, sin embargo, la realidad es que dependiendo de donde fechemos el texto, pasaron entre dieciocho y diez siglos para que éste fuera valorado en todo su potencial.

Klibansky, Panofsky y Saxl teorizan que lo anterior se debió a que a la gente de la Edad Antigua y de la Edad Media les faltaba algo fundamental en la consciencia que tenían de sí mismos y que, en cambio, sí se tenía en el Renacimiento, a saber, el fenómeno del genio.²⁸ De acuerdo con la idea anterior, sería imposible que un texto que es en esencia un estudio filosófico de la excepcionalidad intelectual fuera realmente entendido, o tomado en serio, si en el imaginario del sujeto no existía o no se comprendía como tal lo que significaba ese ser de excepción melancólico del que se esquematizaba una fenomenología.

Por otro lado, sabemos que los escritores antiguos tomaron la tesis principal del *Problema XXX, I.*, a saber, que todos los grandes hombres eran melancólicos, con poca simpatía o con franca ironía.

Y se perdió también la base de esa simpatía, la manera de considerar el propio humor melancólico como un instrumento de precisión altamente sensible que podía ser desequilibrado por cualquier influencia externa o interna. Según una doctrina de los elementos y de las cualidades que no tomaban en cuenta la «ambivalencia termodinámica», la bilis negra era una substancia fría, seca, terrosa y nada más.

Aparte del complejo de síntomas descritos en el *Problema XXX, I.* y en el corpus de los escritos indudablemente aristotélicos, lo único que sobrevivió de la nueva concepción fue la impresión de que había alguna conexión especial entre la melancolía y la vida intelectual.²⁹

Si ya entre sus contemporáneos y los grandes pensadores latinos el *Problema XXX, I.* era desdeñado, con la llegada de la Edad Media y el consecuente desarrollo de la patrística que propició un cambio en la forma de pensar, de valorar al mundo y al individuo, la idea del genio melancólico fue sepultada y las enfermedades producidas por el humor negro, específicamente la melancolía, se perpetuaron en el imaginario colectivo con una

²⁸Cfr., Klibansky, Panofsky y Saxl, p., 64.

²⁹*Op. Cit.*, p., 64.

connotación negativa. Una vez que Dios se erigió en el centro de todo, las capacidades intelectuales dejaron de ser la vara con la que se medía a los individuos y se comenzó a juzgarlos “en función de las virtudes que la gracia de Dios le permitía preservar”³⁰,

A pesar de la gran rehabilitación escolástica del aristotelismo, la tesis del *Problema XXX, I.*, siguió siendo vista con recelo, aunque de cierta manera con respeto erudito debido a la valoración tan positiva que se tenía de los demás textos aristotélicos. Esto nos permite por un lado explicar la supervivencia del *Problema*, y por otro, la exclusión de la teoría del genio en el desarrollo de la medicina y la teología posterior. Con todo, la figura de la melancolía no terminó simplemente encasillada en los tratados médicos de la época, sino que intentó asumir de nueva cuenta un rol constitutivo del ser humano a través de la reivindicación que Guillermo de Auvernia llevó a cabo a través de la reinterpretación del *Problema XXX, I.*, pensando la “melancolía de los grandes hombres en términos de una disposición natural, y contrastándola, como particularmente favorable para la salvación del hombre”³¹. A pesar de este intento, la melancolía siguió siendo vista casi siempre en términos negativos y su dimensión polar no terminó por volver a la mesa, salvo algunos comentarios aislados, hasta el Renacimiento. Parte de lo expuesto anteriormente podemos verlo reflejado en las teologías místicas sostenidas por Hildegard von Bingen quien viviera entre los años 1100 y 1200, y San Juan de la Cruz, un pensador renacentista.³²

Hildegard von Bingen

Hildegard nació en 1098 en Bermersheim, estado federado de Renania en Alemania en el seno de una familia noble, y murió en 1179 a la edad de 81 años en Bingen. Se sabe que desde muy pequeña fue frágil de salud y que, además, según sus propios testimonios, “había sido favorecida con visiones desde que era una niña, y gran parte de sus escritos espirituales estaban basados en ellas”³³³⁴

³⁰Ibidem, 87.

³¹ *Op. Cit.* Klibansky, Panofsky y Saxl, pp. 92

³² Cabe mencionar que somos conscientes de que durante la Edad Media se gestó un fenómeno muy importante para entender cabalmente el concepto de melancolía, a saber, el de la *Acidia*, misma que podríamos considerar como la versión monástica de aquella. Con todo, este es un concepto que se encuentra ausente en los textos que hemos revisado de Hildegard von Bingen, por lo que consideramos prudente que, a fin de no cortar el ritmo expositivo, omitamos de momento un análisis de este fenómeno, mismo que tendrá lugar más adelante.

³³ *Op. Cit.*, Radden, pp., 79, 80.

³⁴Hildegard was a visionary (by her own testimony she had been favored with visions since she was a small child), and much of her spiritual writing was based in her visions [...]

Viniendo de una familia cristiana, su vida siempre estuvo dedicada a Dios. A la edad de ocho años fue encomendada con la maestra Judith de Spanheimen, del monasterio benedictino de San Disibodenberg para que fuera adecuadamente formada en las humanidades y la teología. De ella aprendió las reglas de San Benito, la liturgia, los salmos y la biblia. Posteriormente el Monge Volmar la inició en los escritos de los padres de la iglesia. Con todo, Hildegard nunca fue instruida en los lenguajes clásicos, la gramática, la lógica o la música por lo que para los estándares de la época se le consideraba inculta. Para el año 1136 tras la muerte de la madre Judith, Hildegard fue elegida para sucederla dirigiendo el convento que, años más tarde y debido a la creciente solicitud de jóvenes que tocaban a sus puertas, fue reubicado en la comunidad de Bingen donde la santa pasaría el resto de su vida.³⁵ Para el año de 1163 el emperador Frederick le concedió a Hildegard el título de Abadesa y le dio a su monasterio en Ruperstberg la protección del imperio real.

Además de sus actividades monacales, se sabe que la santa de Bingen compuso música y escribió poesía, además de desarrollar un lenguaje propio. También sabemos que aceptaba la teoría médica de los cuatro humores como se puede ver reflejado a lo largo de sus obras, de las cuales analizaremos su *magnum opus De las causas y remedios*.

Causas de la melancolía en *De las causas y remedios*

Como mencionábamos unas líneas más arriba, se sabe que la santa de Bingen era una persona versada tanto en Teología como en la medicina de la época, aunque de acuerdo con Radden existían diferencias teóricas entre la “medicina monástica” tradicional y la que practicaba Hildegard. Entre estas diferencias destaca que no pensaba que Dios castigara a las personas por medio de la enfermedad, sino que, dentro de su teología mística, ésta adquiriría el estatus de una prueba. La mezcla entre la teoría humoral y el misticismo de la santa de Bingen le permitían establecer una doble explicación de la enfermedad que por un lado tenía su componente de divinidad, mientras que por otro, en su acepción física, era el desequilibrio en los humores corporales lo que provocaba ciertos malestares.

De la misma forma en que el *Problema XXX, I.* aristotélico postulaba de manera muy particular una teoría no solamente de los humores del cuerpo, sino de los comportamientos que estos provocaban, en la obra conocida como *De las causas y remedios*, Hildegard von Bingen también sostenía una teoría temperamental que dividía a los seres humanos en

³⁵Cfr. Hildegard von Bingen, *De las causas y remedios*, pp. 7, 8.

Flemáticos, Sanguíneos, Melancólicos y Coléricos, cada uno con una distinta configuración humoral y sus propias formas de ser.

Parte fundamental de la teoría humoral de la santa de Bingen era la relación matemática que sostenía entre los cuatro humores que necesariamente existían en los cuerpos humanos, y que se correspondían con los cuatro elementos de la creación; fuego, agua, aire y tierra, siendo el fuego y el aire los elementos celestiales que conformaban el espíritu, y el agua y la tierra (barro) los terrenales que conformaban al hombre.

Pues los humores son cuatro; dos que sobresalen y que [se] llaman flemas, y dos subsiguientes que [se] llaman [slimes]*³⁶. Todo humor predominante supera al que le sigue casi una cuarta parte y la mitad de un tercio: y el que le está subordinado para no perder sus propiedades, templa o atempera dos partes y el resto de la tercera parte. El primer humor supera de esta manera al segundo, y éstos son los llamados flemas. Y el segundo supera al tercero, y el tercero al cuarto, los cuales, tercero y cuarto, son los llamados [slimes]*.

Los superiores, al ser más abundantes, sobrepasan a los menores y los menores templan en su vacuidad la abundancia de los superiores, y cuando ocurre así, el hombre está tranquilo.³⁷

Además de esta concepción matemática de la correspondencia humoral, otra de las características que hacía tan particular el pensamiento de Hildegard, era su concepción de la bilis negra y de la enfermedad causada por el exceso de ésta, la melancolía.

Para la tradición mística de la santa de Bingen, después de la creación todo en la tierra era luz, claridad, inocencia y perfección en la palabra de Dios, sin embargo, cuando Adán y Eva fueron tentados por la serpiente y comieron de la manzana, surgió³⁸ en la humanidad la

³⁶ La edición de *De las causas y remedios* distribuida por Hildegardiana Madrid que estoy usando para referenciar esta obra traduce la palabra “Slimes” como “livores”. Dicha traducción no me parece adecuada por acentuar el carácter mórbido de un humor que en principio no connota maldad, pues como veremos a continuación, incluso la bilis negra era luminosa. Por lo anterior, ante la falta de una mejor traducción he decidido dejar la palabra tal cual aparece en la edición en inglés compilada por Radden en su texto *The nature of melancholy* editada por Oxford.

³⁷ *Op. Cit.*, Hildegard von Bingen, pp., 113, 57.

³⁸ La obra de Hildegard von Bingen está llena de pasajes donde reflexiona sobre la forma de ser del melancólico, incluso distinguiendo entre melancólicos hombres y mujeres, donde se mantiene como una constante la relación que existe entre la tentación del diablo y la primera desobediencia de Adán con el “surgimiento” de la bilis negra y la enfermedad de la melancolía, sin embargo, es necesario tener en cuenta que de acuerdo al pensamiento de la santa de Bingen, que la humanidad está compuesta, al igual que el universo, de cuatro elementos y por ende, cuatro humores. Lo anterior significa también que es menester considerar entre la

bilis negra que trajo consigo tristeza y desesperanza. Es necesario entender que lo anterior no significaba que la bilis negra no existiera en el cuerpo humano, sino únicamente que era de una naturaleza totalmente diferente de aquella que vino después de la caída. Al respecto Hildegard nos decía lo siguiente:

Antes de que Adán transgrediera el mandato divino por culpa del cual ahora el hombre tiene bilis, éste lucía como el cristal y tenía en sí el gusto por las buenas obras. La bilis negra que hay ahora en el hombre también refulgía en su interior como la aurora y albergaba en sí la ciencia y perfección de las buenas obras [...]
[...]Esto es lo que obtuvo Adán con su falta—desesperación y tristeza—, pues cuando transgredió el mandato divino, en ese mismo instante la bilis negra se cuajó en su sangre igual que se retira el brillo cuando se apaga la lumbre pero la estopa pestilente permanece ardiendo y continua humeando fétidamente. Y eso es lo que le pasó a Adán, que cuando el brillo se le extinguió, la bilis negra se cuajó en su sangre, de la cual surgieron la tristeza y desesperanza, ya que el diablo, en la caída de Adán, insufló la bilis negra en su interior para dejar al hombre incrédulo y sin fe.³⁹

Como mencionábamos anteriormente, la concepción mística y médica de la santa de Bingen confluían en su pensamiento para dar una explicación tanto teológica como médica de la melancolía. Por un lado, tenía una causa espiritual al ser una prueba impuesta por Dios debido a la desobediencia a su palabra, y por otro, era la mutación sufrida por la bilis negra que antes era limpia y cristalina, y que después de pecar se volvió oscura trayendo consigo todo tipo de males. Así, si se tenía esta bilis negra “pestilente” en exceso se producía la melancolía.

Características del melancólico

Debido a que la relación excepcionalidad-melancolía había desaparecido del horizonte intelectual de la época, era de esperarse que en la medicina y la mística de Hildegard dicho malestar no tuviera otra función en la humanidad que la de ser la prueba y consecuencia del

cuatriada humoral a la bilis negra, por lo tanto, cuando Hildegard escribe que la bilis negra “surgió de...”, en realidad se refiere solamente a una transformación dada en la bilis negra por la consumación del pecado original y el destierro de Adán y Eva del paraíso.

³⁹*Ibidem*, 112.

pecado cometido por Adán y Eva. A ello se debe que no existan características positivas en los melancólicos que se nos presentan en *De las causas y remedios*, al menos hasta cierto punto.

Sumado a lo anterior, Hildegard marcó una distinción que sería fundamental para trabajos posteriores como la magna obra sobre la melancolía escrita por Democritus Jr., *Anatomía de la melancolía*, ésta es la diferenciación en la caracterización del melancólico según si se era hombre o mujer quien la padecía. Más allá de que en ambos casos la melancolía se trataba de un desorden humoral negativo, los desórdenes masculinos iban en el ámbito temperamental desde la avaricia, necedad, amargura y libido excesivo hasta la tristeza, la desesperación, el egoísmo y la falta de fe.

En la parte física de la enfermedad, Hildegard caracterizaba a los melancólicos como hombres de cerebro graso, venas fuertes y duras por las que circulaba sangre negra y espesa. Piel oscura, ojos ígneos y algo viperinos. Huesos grandes que llevaban por dentro una médula pequeña que ardía tan fuertemente que los volvía incontinentes con las mujeres.

La suma de todas las consideraciones anteriores nos mostraba a los hombres melancólicos como poco aptos para desempeñar actividades elevadas, y sólo en el caso de que pudieran evitar el sexo femenino debido a que no sentían atracción por las mujeres, podían ser útiles y prudentes para los trabajos manuales, además de obrar de buena voluntad. Con todo, aquellos melancólicos en los que la libido cesaba, corrían el riesgo de incurrir fácilmente en la locura y el frenesí. En el sentido anterior, esta libido resultaba ser siempre insana para el melancólico, pues atacaba de tal manera que si estaba presente en el hombre lo volvía incontinente con las mujeres, al grado que Hildegard los comparaba constantemente con osos, lobos rapaces y leones feroces. Por otro lado, en su ausencia, la locura era un destino fácilmente alcanzado por aquellos en los que la libido cesaba, en otras palabras, el melancólico era el hombre de la incontinencia sexual pues para él no existía punto medio, salvo que no se sintiera atraído por las mujeres. Teniendo en cuenta que, como decíamos en párrafos anteriores, la Edad Media fue una época en la que la valía de los hombres se medía por la virtud en Dios que poseían, estaba claro que la melancolía era el peor de los males que se podían padecer, pues la aparición de una bilis negra corrupta no solamente era fruto del pecado original y de la tentación del diablo, sino que producía, además, desesperanza, falta de fe, e incapacidad para sentir alegría por servir a Dios.

Debido a toda la constelación negativa de síntomas y defectos congénitos que traía consigo la melancolía, se llegó al grado de afirmar que incluso cuando se daba el caso de que existieran hombres melancólicos lo bastante prudentes y moderados como para resultar de alguna utilidad, ni siquiera esto era suficiente para que fueran queridos o respetados por los demás.⁴⁰ Además, el mal de la melancolía no quedaba restringido al hombre en cuestión, sino que podía ser transmitido a su descendencia cuando esta era engendrada sin amor y en un estado de lujuria desenfrenada.

El viento del placer que cae en los sagrarios de los varones antes mencionados les llega con tanta inmoderación y tan repentinamente como el viento que de repente sacude toda la casa con fuerza por la que alza su vástago con tal tiranía que, aunque debía florecer en flores, se retuerce con la crueldad de las víboras y en su malicia tiene maldad en su progenie como una víbora asesina y cruel, porque la sugestión del diablo cobra tanta furia en la lujuria de esos hombres que si pudieran matarían a la mujer en el mismo momento de la copula, ya que no hay en ellos ningún obra de amor o caridad.

Por eso los hijos e hijas que engendran de esta manera, la mayor parte de las veces tienen diabólica insania en sus vicios y sus costumbres, ya que fueron engendrados sin amor. Porque quienes nacen de éstos serán infelices y tortuosos en todas sus costumbres y por eso no podrá amárselos, y no están a gusto con los demás hombres porque los atormentan multitud de fantasmagorías. Si, por el contrario, permanecen con hombres lo hacen con odio, envidia y perversas costumbres, y no comparten con ellos alegría alguna.⁴¹

Con respecto a las características de las mujeres melancólicas, Hildegard desplegaba una constelación de síntomas que tenían una connotación sexual y temperamental más delimitada que en los hombres. Entre sus características podíamos leer la indolencia, afabilidad y el ser muy poco afectuosas, mientras que los desórdenes de carácter sexual tenían que ver sobre todo con la incapacidad de concebir debido a una matriz frágil y débil. Irregularidades en el flujo menstrual que era más abundante que en mujeres de otra

⁴⁰Cfr., Hildegard, pp.71,72.

⁴¹*Ibidem*, p. 71.

constitución física, y que en caso de faltar antes de tiempo, podía producir insania de la cabeza, piernas hinchadas, dolor de espalda y de riñones, hinchazón en el cuerpo por la retención de la “suciedad e impureza que tenía que haber sido purgada con la menstruación”⁴², y que si no era aliviada rápidamente a través de la medicina o con la ayuda de Dios, conducía irremediablemente a la muerte.

Los desórdenes sexuales de los que las mujeres eran presas debido a la melancolía llevaron a Hildegard a postular que éstas eran mucho más saludables, felices y fuertes cuando se encontraban sin marido que cuando lo tenían, pues la actividad sexual en alguna medida las debilitaba. Sumado a lo anterior su libido era bastante moderado y su deseo y placer por la carne desaparecía rápidamente, lo que parecía sugerir que eran aptas y estaban bien dispuestas para una vida de claustro y celibato, pues no solo mejoraba notablemente su salud, sino que podían servir de buen agrado a Dios. Jennifer Radden hizo una lectura similar de Hildegard y la melancolía femenina y escribió:

Las mujeres que son propensas a la melancolía son también inestables, irresponsables y disolutas, pero su trastorno es principalmente de funcionamiento sexual, y pueden aparentemente florecer en vida célibe (como la de claustro).⁴³⁴⁴

En el sentido anterior y a diferencia de la melancolía masculina, la femenina parecía tener una salida positiva para intentar conservar la salud, la vida al servicio de Dios. En este sentido, parece curioso que dos personajes contemporáneos como lo fueron Hildegard von Bingen y Guillermo de Auvernia, hubiera visto en la melancolía una especie de predisposición a la salvación. Con todo, desde la perspectiva de la santa de Bingen la sombra de la muerte y la locura siempre acompañaba a aquellas que la padecían.

Génesis: Creación y la primera desobediencia del hombre

Hasta el momento hemos revisado las causas y los síntomas de la melancolía que Hildegard von Bingen configuró en su texto *De las causas y los remedios*, sin embargo, en aras de reinterpretar los escritos de la santa considero necesario volver al principio; a los libros segundo y tercero del *Genesis*, pues en ellos se nos revela cómo fue la expulsión de la

⁴²*Ibidem*, p. 80.

⁴³*Op. Cit.*, Radden, p. 81.

⁴⁴Women who are prone to melancholy are also unstable, irresponsible, and dissolute, but their disorder is primarily of sexual function, and they can apparently flourish in celibate life (such as that of the cloister).

humanidad del paraíso y cuál fue su “castigo”.

Desde el momento de la creación misma, *Génesis 2:8, 2:16 y 2:25* se nos cuenta que Jehová hizo nacer de la tierra todo tipo de árboles entre los cuales destacaban dos, el árbol de la ciencia del bien y del mal y el árbol de la vida. El primero de ellos otorgaría presumiblemente, a quien comiera de él, la consciencia del bien y del mal. Esto haría del comensal un ser “igual” a Dios. Por su parte, el segundo árbol concedería con sus frutos la vida eterna.

3 Pero la serpiente era astuta, más que todos los animales del campo que Jehová Dios había hecho; la cual dijo a la mujer: ¿Conque Dios os ha dicho: No comáis de todo árbol del huerto?² Y la mujer respondió a la serpiente: Del fruto de los árboles del huerto podemos comer,³ pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: No comeréis de él, ni le tocaréis, para que no muráis.⁴ Entonces la serpiente dijo a la mujer: No moriréis;⁵ sino que sabe Dios que el día que comais de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal.⁶ Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella.⁷ Entonces fueron abiertos los ojos de ambos y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales.

8 Y oyeron la voz de Jehová Dios que se paseaba en el huerto, al aire del día; y el hombre y su mujer se escondieron de la presencia de Jehová Dios entre los árboles de huerto.⁹ Mas Jehová Dios llamó al hombre, y le dijo: ¿Dónde estás tú?¹⁰ Y él respondió: Oí tu voz en el huerto, y tuve miedo, porque estaba desnudo: y me escondí. **11** Y Dios le dijo: ¿Quién te enseñó que estabas desnudo? ¿Has comido del árbol de que yo te mandé no comieses?¹² Y el hombre respondió: La mujer que me diste por compañera me dio del árbol, y yo comí.

¹³Entonces Jehová Dios dijo a la mujer: ¿Qué es lo que has hecho?

Y dijo la mujer: La serpiente me engañó, ^b y comí.⁴⁵

A partir de este punto en el *Génesis*, Dios despotrica contra sus creaciones y empieza a enumerar una serie de castigos que van desde la expulsión del paraíso, hasta la multiplicación de los dolores de parto en el caso de Eva, y la necesidad de trabajar la tierra para ganarse el pan de cada día en el caso de Adán. Así mismo, como ya hemos revisado anteriormente, según las visiones de Hildegard von Bingen la melancolía puede leerse como otra de las consecuencias de esta primera desobediencia.

El acto de comer de uno de los frutos prohibidos de Dios, a pesar de que fuese impulsado por la manipulación de la serpiente, puede entenderse como un acto de toma de consciencia y de libertad en la medida en que, al desobedecer, Adán y Eva se hacen acreedores de castigos individuales. Más allá de la condena a la serpiente, el *Génesis* es muy claro en cuanto a la posición de Dios frente a sus creaciones, misma que podríamos resumir en las siguientes palabras; “ustedes se dejaron engañar y por lo tanto son culpables”.

En el sentido anterior, sostenemos que la idea de libertad trae aparejada consigo la idea de responsabilidad y de consciencia y que esta tríada está ligada a la posibilidad del castigo. Así, si una de las tres llegase a faltar en la ecuación, una o más dejarían de funcionar, es decir, no se puede ser libre si no se es responsable y consciente, no puede existir responsabilidad si no se es libre de elegir, y no se puede elegir si no se es consciente. Por otro lado, no se puede castigar a una persona que no es libre de elegir en el sentido más estricto del término, y podría cuestionárenos si sería justo responsabilizar a alguien que no es consciente.

En efecto, Adán y Eva no murieron como lo aseguró la serpiente, sino que adquirieron consciencia de sí mismos, hecho que se nos revela al comprender su propia desnudez. Por otra parte, habían adquirido también la ciencia del bien y del mal. Sabían que habían desobedecido a su padre y que en cierto sentido esto había sido algo malo. Lo anterior implica justamente la libertad de elección y una idea de responsabilidad moral. El sentimiento de culpa que su acción trajo consigo provocó una doble reacción, física y mental. Cuando el padre los llama y desea verlos ellos corren a esconderse porque están avergonzados, tanto

⁴⁵Stamps, *Biblia de estudio de la vida plena*, pp., 10, 11.

moral como físicamente. Siente culpa por sus actos, pero también pena de su desnudez.

En el sentido anterior, consideramos que la vergüenza física es una consecuencia directa de la vergüenza moral. Con esto nos referimos a que un cuerpo desnudo es el reflejo de un «nada que esconder», mismo que se ve socavado por el sentimiento de culpa y de responsabilidad por haber cometido un acto que no debían. Es por eso que ahora deben esconderse pues son culpables.

Por otro lado, Marcela Martinelli considera que la melancolía propuesta por Hildegard von Bingen, es en realidad una doble melancolía. La primera que es producto de comer el fruto prohibido, que además es un mal colectivo pues condenó a toda la humanidad. La segunda que es individual y está dada por la libre elección de rechazar el bien.⁴⁶

[...] El hombre está dividido entre el pecado original y el libre albedrío como condiciones de su existencia. Si no se aliena a Dios y elige cuestiones que se consideran parte del bien, se convierte en pecador. Por lo que su libertad es relativa a los ojos de Dios y de la iglesia. También ante sí mismo, ya que elegir la libertad lo hace pecador y le implica sufrir. Es sustancial derivar la melancolía de las consecuencias del pecado -la curiosidad, anhelo de saber, búsqueda- y de la pérdida del paraíso (absoluto Bienestar), se muestra el abismo existente entre estar libre de pecado -en este caso caída del hombre- y ejercer la libertad (libre albedrío); [...]⁴⁷

En el sentido anterior, consideramos que la posibilidad de la existencia de esta doble melancolía está dada por la toma de consciencia que fue consecuencia directa del pecado original. Para ahondar un poco más en lo anterior, solicitemos ayuda a un breve experimento mental y supongamos por un momento que el mito fuera un tanto diferente, que la serpiente engañara a Adán y a Eva para que ellos comieran del fruto de la vida eterna y no del de la ciencia, y que Dios castigara a ambos con su expulsión del paraíso. Resulta imposible saber a ciencia cierta cuales serían las consecuencias psicológicas reales de ser una pareja de inmortales habitando la tierra, sin embargo, ya Heidegger nos mostró la importancia de ser para la muerte, mientras que Borges exploró en el *Aleph* algunas de las posibilidades de la

⁴⁶ Cfr. Marcela Martinelli, p.64.

⁴⁷ *Ibidem.* p. 65.

inmortalidad, por ello, considero para este experimento que es muy probable que como los inmortales del escritor argentino, Adán y Eva simplemente dedicaran su vida a vagar desnudos y sin rumbo por la tierra, olvidaran sus nombres, que han hecho y que no, parafraseando a Borges; pues siendo inmortales lo raro sería no haber hecho todo al menos una vez en la vida⁴⁸. A ello hay que sumarle que, al no haber comido del fruto del bien y del mal, se presupone que serían seres amorales y tendrían una imposibilidad para ser conscientes de lo bueno y de lo malo, en todo caso, esto los limitaría a un actuar puramente instintivo en la satisfacción de sus necesidades inmediatas, es decir, la búsqueda del placer y la evasión el dolor.

Por lo anterior afirmamos que es en el hecho de la toma de consciencia que el castigo tiene sentido, pues sin la ciencia del bien y del mal, ni Adán ni Eva podrían tener culpa o sentir alguna represión, y mucho menos saber la relación que ésta tiene con su desobediencia, la misma palabra castigo carecería de todo contenido para ellos. Así, la tristeza y la melancolía se nos revelan como el precio a pagar con tal de ser conscientes.

En el sentido anterior, también consideramos que el mito de la caída del hombre puede interpretarse como posición política. En un reino de absoluto bien y satisfacción, regido por un único criterio moral, el del padre, la serpiente que engaña a Adán y Eva viene a jugar el papel de un primero en discordia que con sus acciones introduce la posibilidad de un algo más, algo diferente, el libre albedrío, sin embargo, este libre albedrío trae consigo el sufrimiento y la melancolía, misma que como ya hemos dicho es doble, colectiva al comer del fruto prohibido y “condenar” a toda la humanidad, e individual por elegir el “mal” sobre el “bien”. Así, consideramos la melancolía y el sufrimiento como un signo de resistencia y consecuencia directa de la desobediencia.

⁴⁸ Cfr, Borges, *El inmortal* en *El Aleph*, p. 12. “Homero compuso la Odisea; postulando un plazo infinito, con infinitas circunstancias y cambios, lo imposible es no componer, siquiera una vez, la Odisea. Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres. Como Cornelio Agrippa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio, y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy.”

San Juan de la Cruz: Acedia en la Noche oscura del alma

Entre la Acedia y la melancolía

Como ya mencionamos anteriormente, durante la Edad Media la melancolía fue despojada casi por completo de toda su positividad y por consiguiente de su polaridad, reduciéndola y desterrándola del ámbito artístico, filosófico y político, es decir, de las actividades del genio hasta convertirla simplemente en una enfermedad y un temperamento decadente fruto de un desequilibrio humoral, y en el caso de Hildegard von Bingen, en la señal de la caída del hombre, sin embargo, además de esta decadencia del melancólico se gestó en el pensamiento de los padres de la iglesia un fenómeno que estaría ataviado con una constelación sintomatológica muy similar a la de melancolía más primitiva, es decir, dialéctica en tanto que se jugaba entre la negatividad y la positividad, el pecado y lo divino, la perdición y la salvación, me refiero a la noción de la *acidia* que encuentra su traducción moderna en el pecado de la pereza.⁴⁹

Acompañada siempre de la figura del demonio meridiano, ente que escogía a sus víctimas entre los hombres religiosos y que los atacaba cuando el sol llegaba a su cenit, el pecado de la *acidia* se contaba como uno de los más peligrosos pues traía consigo la “muerte del alma” y parecía alejar a los hombres dedicados a Dios de sus tareas monásticas, de sus lecturas, de todo goce por la vida y por la oración, y por consiguiente de su camino a la salvación. El religioso afectado por el demonio meridiano divagaba en sus pensamientos, era incapaz de prestar atención a lo que estaba haciendo y constantemente se quejaba y se compadecía de sí mismo y de su situación. Consideraba que no había adquirido ningún bien de sus esfuerzos y que no había hecho nada bueno por los demás, sentía como si estuviera desperdiciado en aquel encierro. Finalmente se entristecía y se desesperaba de su situación⁵⁰.

⁴⁹ Giorgio Agamben nos advierte en *Estancias: La palabra y el fantasma en la cultura occidental* que: “La psicología moderna ha vaciado de tal manera al término *acidia* de su significado original, haciendo de ella un pecado contra la ética capitalista del trabajo, que es difícil reconocer en la espectacular personificación medieval del demonio meridiano y de sus *filiae* la inocente mescolanza de pereza y desgana que estamos acostumbrados a asociar con la imagen del acidioso” [Agamben, *Estancias: La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, p. 28.]

⁵⁰ Agamben cita extensamente en *Estancias: La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, dos pasajes que nos permiten hacernos una idea precisa del carácter del monje acidioso, el primero tomado de Sancti Nili,

De acuerdo con Giorgio Agamben, es en las *filiae* de la *acidia* donde radicaba la genialidad alegorizante del pensamiento de los padres de la iglesia, quienes describían entre la corte infernal de este pecado toda una constelación psicológica que de hecho se mantiene vigente, y que, en opinión del filósofo italiano, encontraba en el *Mal du siècle* de la literatura moderna su par secular.

[...] *malitia*, el ambiguo e infrenable odio-amor por el bien en cuanto tal, y *rancor*, el revolverse de la conciencia malvada contra aquellos que exhortan al bien; *pusillanimitas*, el «ánimo pequeño» y el escrúpulo que se retrae espantado frente a la dificultad y el empeño de la existencia espiritual; *desperatio*, la oscura y presuntuosa certeza de estar ya condenados por anticipado y el hundirse complacientemente en la propia ruina, como si nada, ni siquiera la gracia divina, pudiera salvarnos; *torpor*, el obtuso y somnoliento estupor que paraliza cualquier gesto que pudiera curarnos; y finalmente *evagatio mentis*, la fuga del ánimo ante sí mismo y el inquieto discurrir de fantasía en fantasía que le manifiesta en la verbositas, la menserga vanamente proliferante sobre sí mismo, en la *curiositas*, la insaciable sed de ver por ver que se dispersa en posibilidades siempre nuevas, la *instabilitas loci vel propositi* y en la *importunitas mentis*, la petulante incapacidad de fijar en un orden y un ritmo el propio pensamiento.⁵¹

Siguiendo las interpretaciones de los padres de la iglesia, Agamben resaltaba el hecho de que la *acidia* no se colocaba bajo el signo de la pereza, sino bajo el de la tristeza y la desesperación⁵². Así, esta tristeza que afectaba a los religiosos era únicamente una tristeza de carácter espiritual, es decir, respecto de los bienes de Dios. “Lo que aflige al acidioso no es pues la conciencia de un mal, sino por el contrario la consideración del más grande de los

De octo spiritibus malitiae, cap. XIV., y el segundo de Cassiano, *De institutis coenobiorum cit.*, I. X, Cap. II.

[Agamben, *Op. Cit.*, pp. 24-26.]

⁵¹ *Op. Cit.*, Agamben, pp. 27,28.

⁵² Eso explicaría porque a partir de San Gregorio la *tristitia* y la *acidia* se funden en un solo pecado.

bienes; acidia es precisamente el vertiginoso y asustado retraerse frente al empeño de las estaciones del hombre ante Dios.”⁵³

Este retraerse del acidioso frente a su fin divino no significaba en modo alguno que el deseo de los bienes espirituales hubiera cesado, sino por el contrario, la desesperación y tristeza del acidioso eran las propias de aquel que quería asir lo inasible. Al hacérsele inalcanzable su objeto de deseo, Dios y los bienes espirituales, el acidioso padecía el sufrimiento de quien deseaba la salvación, pero no la vía que conducía a ella. Sin embargo, a la *acidia* no solamente le correspondía una polaridad negativa, sino que su contradicción fundamental permitió a los padres de la iglesia oponer a una *tristitia mortífera* una *tristitia salutífera* que era considerada como virtud. “Puesto que su deseo permanece fijo en lo que se ha vuelto inaccesible, la acida no es sólo una *fuga de...*, sino también una *fuga por...*, que comunica con su objeto bajo la forma de negación y de carencia.”⁵⁴

En el sentido anterior, podemos decir que el acidioso se acercaba a su objeto de deseo a través de su carencia, es decir, se hacía con lo inasible por medio de su pérdida. Esta forma de configurar la *acidia* como un juego doble en el que por un lado era el más peligroso de los pecados porque te alejaba de Dios, mientras que por otro te lo acercaba, recuerda un poco la reinterpretación que Guillermo de Auvernia había intentado hacer del *Problema XXX, I.*, en la que encontraba en la melancolía una especie de aptitud para la salvación.

De hecho, este juego dialéctico quedó perfectamente representado en el pensamiento de San Juan de la Cruz, místico español nacido en Ávila, en 1542, quien exponía en su *Noche oscura del alma* la forma en que el padecer propio del acidioso era la vía por la que el doliente lograba la perfecta unión de amor en Dios.

La noche oscura del alma

De acuerdo con la teología mística de San Juan de la Cruz, llegar a la perfecta unión de amor con Dios era un camino arduo, largo, y por sobre todas las cosas desesperante y doloroso. Además, era posible que los espirituales, gente que dedicaba su vida a Dios, jamás llegaran a iniciar esta ruta de ascensión.

⁵³ *Ibidem*, p. 30.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 34.

Aquello que San Juan de la Cruz poéticamente llamó la Noche oscura, era una forma de purgar el alma y de esa manera hacerla digna de lograr la perfecta unión de amor en Dios. Como mencionábamos unas líneas más arriba, la mística del nacido en Ávila supo reflejar perfectamente el juego dialéctico del acidioso que a través de la negación lograba la apropiación de su objeto de deseo, y es que a pesar de reconocer que la acidia era uno de los pecados capitales más peligrosos, pues podía alejar a los espirituales de sus deberes para con la divinidad haciendo que no encontraran consuelo ni sabor en la oración, por ejemplo, también veía en ella la forma de ingresar en la noche oscura del alma.

En el sentido anterior, era necesario que el doliente aprendiera a reconocer la diferencia entre la acidia motivada por el pecado y no por una purga del alma. Así, acerca de ésta nos dice lo siguiente:

[...] acerca de la acidia espiritual, suele tener tedio en las cosas que son más espirituales y huyen de ellas, como son aquellas que contradicen al gusto sensible; porque, como ellos están tan saboreados en las cosas espirituales, [en] no hallando sabor en ellas las fastidian. Porque, si una vez no hallaron en la oración la satisfacción que pedía su gusto [...], no querrían volver a ella, o a veces la dejan o van de mala gana. Y así, por esta acidia, posponen el camino de perfección, que es el de la negación de la voluntad y gusto por Dios, al gusto y sabor de su voluntad, a la cual en esta manera andan ellos por satisfacer más que a la de Dios.⁵⁵

Por otro lado, si la *acidia* provenía de una purga del alma, San Juan de la Cruz pensó que habría por lo menos tres señales que delatarían al doliente de estar pasando por la noche oscura.

La primera es si, así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas; porque, como pone Dios el alma en esta oscura noche a fin de enjuagarle y purgarle el apetito sensitivo, en ninguna cosa le deja engolosinar ni hallar sabor [...] La segunda señal para que se crea ser la dicha purgación es que ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás,

⁵⁵ San Juan de la Cruz, *La noche oscura* en [Obras completas 1], p. 460.

como se ve en aquel sinsabor en las cosas de Dios. Y en esto se ve que no sale de flojedad y tibieza este sinsabor y sequedad; [...] La tercera señal que hay para que se reconozca esta purgación del sentido es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación, como solía, aunque más haga de su parte. Porque como aquí comienza Dios a comunicarse, no ya por el sentido [...], sino por el espíritu puro [...] comunicándosele con acto de sencilla contemplación, la cual no alcanza los sentidos de la parte inferior, exteriores ni interiores, de aquí es que la imaginativa y fantasía no pueden hacer arrimo en alguna consideración ni hallar en ella pie ya de ahí en adelante.⁵⁶

En este punto ya se puede ver una distinción fundamental entre la *acedia* que se consideraba un pecado, y aquella que se manifestaba como el primer paso para ingresar a la noche oscura del alma. Esta radicaba en pensar cuál era la voluntad que se veía agotada, es decir, cuando la *acedia* nos llevaba al pecado, el doliente abandonaba sus obligaciones pues ya no le resultaban «satisfactorias», estaban como vaciadas del contenido que lo conducía a realizarlas, y en esa medida tampoco sentía culpa por no encontrar placer en ellas y dejarlas. Por otra parte, aquella *acedia* que se veía como la vía de acceso del doliente a la purga del alma, encontraba en el fondo un sentimiento de culpa ante la imposibilidad de realizar o sentir placer en las acciones que «agradaban» a Dios. Esto se debía a que el funcionamiento de la *acedia* era el mismo, aunque encontraba su cauce de maneras distintas, esto es, que a pesar de tener los mismos síntomas, la diferencia radicaba en la posición del doliente respecto a ella. De ahí que cuando se hablaba de *acedia* parecía que se trataba con ella en plural, como pecado y como vía de acceso a la salvación.

En el sentido anterior, al menos con San Juan de la Cruz no se debe entender que ontológicamente existieran diversas melancolías, sino que era sólo una que se manifestaba de distintas formas en los individuos.

Toda vez que el espiritual ya se había posicionado con respecto a su *acedia* sintiendo el llamado de Dios para acceder a la noche oscura, lo primero que sucedía es que purgaba su gusto sensible, es decir, el agrado por lo mundano y lo carnal. Después dejaba de recrearse

⁵⁶ *Ibidem*, San Juan de la Cruz, pp. 464-467

en la palabra de Dios y comenzaba a ir más allá de ésta para entender poco a poco las formas complejas en que Él se comunicaba. Perdía así el placer de su facultad discursiva y posteriormente la imaginativa, quedándose como seco, valdría decir vacío de aquello que lo llenaba y por ende ataba al mundo terrenal. A esto se le conoce como la «Noche Oscura de los sentidos». Toda vez que el dolor, la desesperación, la culpa y la angustia había vaciado por completo los sentidos del espiritual, éste podía verse convocado a una segunda noche, la «Noche Oscura del espíritu», misma que sería mucho más dolorosa que la primera, a la cual sería sumamente complicado acceder, y que, en caso de lograr completarse, traía consigo la verdadera satisfacción que no es otra que la verdadera unión de amor en Dios.

Melancolía y psicoanálisis

Las siguientes aportaciones teóricas que me gustaría explorar en aras de comprender mejor la naturaleza de la melancolía nos están dadas por una corriente en extremo importante durante el siglo XX. Me refiero al psicoanálisis inaugurado por Sigmund Freud (Austria, 6 de mayo de 1856- Inglaterra, 23 de septiembre de 1939), quien estudió el tema de la melancolía en diversos escritos, de los cuales pondré algunos sobre la mesa.

Así mismo, me propongo hacer un acercamiento a la actualidad del psicoanálisis al traer a colación los aportes teóricos de Marcela Martinelli, psicoanalista argentina y autora de *Las melancolías: Goce de vida y goce de muerte* (2016), así como los de Darian Leader, psicoanalista británico autor de *La moda negra: Duelo, melancolía y depresión* (2014).

Freud y los Manuscrito E y G

Una de las primeras apariciones del concepto de melancolía en la obra de Freud está ubicada en el texto titulado *Manuscrito E. ¿Cómo se genera la angustia?* (1894). En él, el psicoanalista austriaco suponía que tanto la neurosis de angustia como la melancolía se originaban en los pacientes de manera similar. Éste sostenía que en ambos casos estaba presente en el afectado una acumulación de tensión sexual estorbada en su liberación, es decir, impedida. En el sentido anterior, al no encontrar salida, dicha tensión «mudaba» en algo distinto ya fuera en neurosis de angustia o melancolía.

La distinción entre ambas radicaba en la procedencia de aquella tensión: “Cuando

se produce tensión sexual física —neurosis de angustia. Cuando se produce tensión sexual psíquica —melancolía”⁵⁷

En este punto debemos resaltar una cuestión vital para el entendimiento del mal melancólico, y es que, desde este temprano manuscrito ya se establecía una relación estrecha entre los «anestésicos» y la melancolía, y aunque lo anterior pareciera no decirnos mucho acerca del mecanismo del padecer melancólico como tal, sentaría las bases para el desarrollo posterior de la teoría freudiana sobre él, y que comenzaría a estructurarse de mejor manera a partir del *Manuscrito G*.

Datado con probabilidad a inicios de 1895, en el *Manuscrito G* Freud comenzó por establecer la relación entre la anestesia sexual y la enfermedad melancólica aludiendo a observaciones clínicas del tipo: “1) Por el descubrimiento de que en muchos melancólicos existió antes una anestesia; 2) por la experiencia de que todo cuanto provoca anestesia promueve la génesis de melancolía [...]”⁵⁸. Es también en este manuscrito donde estableció por primera vez el nexo entre melancolía y duelo, o la añoranza por un algo perdido. Así mismo, Freud aventuró un paralelismo entre esta patología afectiva y la anorexia en las niñas y jóvenes.

a. El afecto correspondiente a la melancolía es la del duelo, ósea, la añoranza de una pérdida. Por tanto, acaso se trate en la melancolía de una pérdida, producida dentro de la vida pulsional.

b. La neurosis alimentaria paralela a la melancolía es la anorexia. La famosa *Anorexia nervosa* de las niñas y jóvenes me parece (luego de una observación detenida) una melancolía en presencia de una sexualidad no desarrollada. La enferma indicaba no haber comido simplemente porque no tenía apetito, nada más que eso. Pérdida de apetito: en lo sexual, pérdida de libido.

Por eso, no estaría mal partir de esta idea: *La melancolía consistiría en un duelo por la pérdida de la libido*.⁵⁹

⁵⁷ Freud, *Manuscrito E* en [Obras completas I], p. 231.

⁵⁸ Freud, *Manuscrito G* en [Obras completas I], p. 239.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 240.

A partir de esta suposición, Freud comenzó a desarrollar la manera en la que consideraba que se daba la pérdida de libido en un grupo sexual psíquico, denominado por él ps.S. y pensaba los siguientes casos:

- 1) Cuando la excitación sexual somática disminuía o cesaba.
- 2) Cuando la tensión sexual no disminuía, pero era desviada del grupo sexual psíquico.

De acuerdo con sus observaciones, el primer caso podía producir dos tipos diferentes de melancolía. La primera de ellas estaba caracterizada por periodos cíclicos de suspensión y acrecentamiento de la excitación sexual somática, a ésta la denominaba melancolía grave común de retorno periódico, o melancolía cíclica. La segunda de ellas era conocida como melancolía neurasténica y se caracterizaba por un empobrecimiento permanente de la excitación sexual somática debido a un exceso en la masturbación que producía un aligeramiento del órgano terminal desmedido y así, un ínfimo nivel de estímulo en él, lo que terminaba por debilitar el grupo sexual psíquico.

Para el segundo caso, es decir, cuando la excitación sexual no disminuía, pero se veía desviada del grupo sexual psíquico, consideraba que era posible presuponer que dicha tensión era empleada en de manera distinta en la frontera entre lo somático y lo psíquico, y estaba impedida para su liberación produciendo lo que denominó melancolía de angustia, una forma mixta entre melancolía y la neurosis de angustia.

Toda vez que Freud había descrito los tres tipos de melancolía antes mencionados, prosiguió a investigar la manera en la que la anestesia jugaba un papel en ellas. A continuación, me permito citar por extenso un fragmento de la obra de Freud:

La anestesia consiste siempre en la falta de sensación voluptuosa (V.) que, de acuerdo con la acción reflectoria {reflektorish}, que aligera el órgano terminal, está destinada a ser seguida hasta el ps.S — grupo sexual psíquico—. La medida de la voluptuosidad es el monto de aligeramiento.

a. El E —órgano terminal— no está suficientemente cargado, por eso el aligeramiento en el coito es pequeño, V. es muy pequeña: caso de frigidez.

b. El camino a la acción deflectora está dañado, de suerte que la acción no es lo bastante intensa, y entonces el aligeramiento y V. son pequeños: caso de la anestesia masturbatoria, de la anestesia en el *coitus interruptus*, etc.

c. Todo está en orden, sólo que no se consiente V. al ps. G. [Grupo sexual psíquico]⁶⁰, a causa de algún diverso enlace (con asco-defensa): es la anestesia histérica, en un todo análoga a la anorexia histérica (asco)

Ahora bien, ¿en qué medida la anestesia promueve melancolía?

En el caso a. de frigidez, la anestesia no es causa, sino signo de la predisposición a la melancolía [...]; en otros casos, la anestesia es causa de la melancolía debido a que el ps. G. es reforzado por la presencia de V. y debilitado por su falta. [...]

Según esto, uno puede ser anestésico sin ser melancólico.

En efecto: la melancolía atañe al s.S.; la anestesia atañe a la falta de V., pero la anestesia es un signo o una preparación para la melancolía, pues el p. S. se debilita tanto por la falta de V. como por la falta de s. S.⁶¹

Del modo anterior, Freud establecía la relación entre la anestesia y la melancolía, sin embargo, su análisis no terminaba ahí, sino que aventuraría una propuesta más; esta era explorar la razón por la cual las mujeres eran más propensas a la anestesia y la melancolía a partir de lo anteriormente expuesto.

De acuerdo con su teoría, esta propensión femenina a la anestesia y la melancolía estaba dada de manera cultural⁶², esto se debía al papel pasivo que ésta tenía en la relación sexual. Si bien es cierto que tanto en los varones como en las féminas la educación estaba encaminada a no despertar la excitación sexual, y trocársela en estímulos psíquicos, era en éstas últimas que la represión era mayor. En el sentido anterior las acciones de las mujeres debían estar encaminadas a la incitación y seducción del varón, y no a la satisfacción pulsional,

⁶⁰ Nótese que el grupo sexual psíquico antes denominado ps.S. o inclusive p. S. (confróntese la página 241 de esta misma obra) ahora es denominada como ps. G.

⁶¹ *Ibidem*, p. 243.

⁶² Para comprender cabalmente esta aportación freudiana es necesario caer en cuenta de la época en la que el texto fue escrito. Así mismo, cabe resaltar lo que se pensaba acerca del rol de la mujer en la sociedad y en la pareja, esto es, que su labor era enteramente pasiva. En el sentido anterior, Freud expresaba que si un varón devenía anestésico éste podía desistir del coito mientras que a la mujer no se le consultaba.

promoviendo así una baja tensión sexual en el órgano terminal denominado por Freud E. Así, debido a que el aflujo de la excitación sexual estaba bloqueado para llegar al grupo sexual, se podía producir además de la anestesia, si sobrevenía un estado de añoranza, una muda en melancolía.

El otro motivo por el cual Freud consideraba que las mujeres solían ser anestésicas con más frecuencia que los hombres era también de índole cultural, y es que de acuerdo con el rol social que desempeñaban en las relaciones de pareja, se consideraba que con bastante frecuencia éstas entraban al matrimonio y al acto sexual sin amor, con baja excitación sexual y escasa tensión en el órgano terminal dando como resultado que éstas fueran frías.

El bajo nivel de tensión en E. parece contener la predisposición principal para la melancolía. En tales personas, todas las neurosis cobran fácilmente el sesgo melancólico. Por tanto, mientras que las personas potentes contraen con facilidad neurosis de angustia, las impotentes tienden a la melancolía.

¿Y cómo se pueden explicar ahora los efectos de la melancolía? La mejor descripción: *Inhibición psíquica con empobrecimiento pulsional y dolor por ello.*⁶³

Para cerrar su análisis sobre la melancolía en el *Manuscrito G*, Freud añadía que cuando se perdía muy intensamente la excitación sexual, se producía entonces una especie de *recogimiento dentro de lo psíquico*. El psicoanalista vienés consideraba que era a través de lo que denominaba una *hemorragia interna*, que se alcanzaba un empobrecimiento de la excitación. Así, este recogimiento tenía el mismo efecto que una herida doliente.

Introducción al narcisismo

Si bien es cierto que en *Introducción al narcisismo*, texto publicado por Freud en 1914, no hay una referencia expresa al tema de la melancolía, algunos de los mecanismos narcisistas explicados aquí serían fundamentales para comprender cabalmente el desarrollo posterior de nuestro tema. Así, Freud consideraba como narcisismo una retirada de la libido, es decir, una sustracción de ésta del mundo exterior que era reconducida hacia el yo.

⁶³ *Ibidem*, p. 244.

De igual forma, identificaba la posibilidad de la existencia de un narcisismo primario entendido como complemento libidinal del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación. La idea de este narcisismo primario/originario surgió de la observación de ciertas actitudes en los niños y los pueblos primitivos que parecían análogas a los delirios de grandeza característicos de los parafrénicos. En el sentido anterior, en todos los casos se podía observar una sobreestimación del poder de los deseos, de los actos psíquicos e incluso de la palabra. “Nos formamos así la imagen de una originaria investidura libidinal del yo, cedida después a los objetos; empero, considerada en su fondo, ella persiste [...]”⁶⁴ Además, la clínica había dado con la posibilidad de identificar un narcisismo perverso que se caracterizaba porque el individuo veía y le daba un trato a su cuerpo parecido al de un objeto sexual; lo acariciaba, lo miraba con complacencia y se recreaba en él hasta lograr la plena satisfacción.⁶⁵

La clave del acercamiento freudiano al narcisismo lo encontramos en la vía negativa que empleó para acercarse a este fenómeno. En el sentido anterior, para esta breve introducción, su análisis se centra en los parafrénicos, de quienes ya mencionábamos entre sus características el delirio de grandeza, y al que habría que sumarle su falta de interés por las cosas del mundo exterior, los histéricos y los neuróticos.

En todos los casos Freud observaba que existía una resignación del mundo exterior, aunque a decir de éstos últimos, los neuróticos, no había una cancelación de su vínculo libidinal con las personas y las cosas, sino que los habían sustituido o mezclado con objetos imaginarios en la fantasía. A la operación psíquica que se llevaba a cabo en éstos la llamó «introversión» libidinal. Por su parte, encontraba que los parafrénicos parecían haber retirado completamente su libido de las personas y las cosas sin sustituirlas en la fantasía y ésta era reconducida al yo. En el sentido anterior, el delirio de grandeza procuraba el dominio de esa libido retirada, era, por decirlo así, la operación psíquica equivalente a la introversión.

Si antes mencionábamos la existencia de un narcisismo de primer orden característico de los niños y de los pueblos originarios, que era un complemento de la pulsión de

⁶⁴ *Ibidem*, p. 73.

⁶⁵ *Cfr.* Freud, *Introducción al narcisismo* en [Obras completas XIV], pp. 71,72.

autoconservación, ahora podíamos observar también un tipo de narcisismo de segundo orden caracterizado por el repliegue de las investiduras de objeto, y que se edificaba sobre las bases del más originario que era oscurecido en la infancia por múltiples influencias.

Desde el punto de vista anterior, Freud consideraba que existía una oposición entre la libido yoica y la libido de objeto, y que cuanto más gastaba una, más se empobrecía la otra. Así, por ejemplo, reconocía el estado de enamoramiento como la fase superior de desarrollo de la libido de objeto en la medida en que resignaba la personalidad propia en favor de la investidura de objeto.

En síntesis, el psicoanalista vienes consideraba que en un principio toda la energía psíquica se encontraba junta en el estado del narcisismo originario y que era a través de las investiduras de objeto que se hacía posible distinguir entre la energía pulsional yoica, y energía sexual, libidinal.

La declaración anterior parecería sugerir que el narcisismo originario se componía únicamente de energía pulsional yoica y que no existía en él una energía erótica libidinal. Esto no es así. Freud consideraba que en un inicio el estrato psíquico al que podríamos denominar como el yo no existía y debía ser constituido. Así mismo, pensaba que las pulsiones autoeróticas eran primarias, es decir, que estaban presentes en todos los seres humanos, y que requerían de la suma de una acción psíquica específica⁶⁶ para que se constituyera el narcisismo. De esta forma Freud reconocía la división entre energía pulsional yoica, libido yoica y libido de objeto.⁶⁷

Ahora bien, la investigación del psicoanalista vienes lo llevó a preguntarse la razón por la cual la vida anímica desearía traspasar los límites del narcisismo originario y poner la libido sobre los objetos. Considero que su respuesta fue altamente especulativa y poética, sin embargo, parecía representar muy bien la sabiduría popular.

La respuesta que dimana de nuestra ilación de pensamiento diría, de nuevo, que esa necesidad sobreviene cuando la investidura

⁶⁶ Freud no nos aclara a que acción psíquica se refiere.

⁶⁷ Freud reconoce en este texto que las distinciones entre pulsiones yoicas y sexuales es problemática, y altamente especulativa, sin embargo, intenta dar una justificación de ella entre las páginas 74-78 del presente texto. Por razones expositivas omito interpretar aquí dicha justificación, ya que no es de mi interés realizar una crítica al análisis freudiano del narcisismo y su relación con la melancolía, sino simplemente mostrarlo.

{Besetzung} del yo con libido ha sobrepasado cierta medida. Un fuerte egoísmo previene de enfermar, pero al final uno tiene que empezar amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar.⁶⁸

En el sentido anterior, todo apuntaba a que el desarrollo normal estaba dado en el paso del narcisismo a la investidura de objeto, y Freud consideraba que los primeros objetos sexuales en los niños eran la madre en el caso del varón⁶⁹, y el padre en el caso de la fémína, sin embargo, ésto no implicaba en modo alguno que el narcisismo originario fuera completamente vaciado y toda la energía fuera transformada en investidura de objeto en la medida en que nos convertíamos en adultos, sino que había una especie de abandono de éste, que sin embargo aún era visible en las actitudes parentales humanas.

En opinión del psicoanalista vienes, la sobreestimación de los hijos y la atribución de todo tipo de perfecciones a los niños, eran una especie de actitud de reencarnación del narcisismo propio en ellos.

La actitud parental de erigir al bebé como el centro del universo era un reflejo de aquello que alguna vez nos creímos. “Debe cumplir los sueños, los irrealizados de los padres; el varón será un gran[de] hombre y un héroe en lugar de su padre, y la niña se casará con un príncipe como tardía recompensa para la madre.”⁷⁰

En la vida adulta las actitudes propias del narcisismo originario debían ser reprimidas en favor de actitudes más funcionales para la vida en sociedad. Así, por ejemplo, los delirios de grandeza parecían haber sido amortiguados, sin embargo, hemos de insistir en que esto no

⁶⁸ *Ibidem*, p. 82.

⁶⁹ Freud distinguía entre dos formas de elección de objeto y denominó «apuntalamiento» a la forma “normal” de elección (varón-madre, fémína-padre) y «narcisista» a aquella que en que él mismo se erige como objeto de amor: Al respecto nos dice lo siguiente:

“Hemos descubierto que ciertas personas, señaladamente aquellas cuyo desarrollo libidinal experimentó una perturbación (caso de los perversos y los homosexuales), no eligen a su posterior objeto de amor según el modelo de la madre, según el de la persona propia. Manifiestamente se buscan a sí mismos como objeto de amor, exhiben el tipo de elección de objeto que ha de llamarse *narcisista* [...]. Ahora bien, no hemos inferido que los seres humanos se descomponen tajantemente en dos grupos según que su elección de objeto responda a uno de los dos tipos, el narcisista o el apuntalamiento; más bien, promovemos esta hipótesis: todo ser humano tiene abiertos frente a sí ambos caminos para la elección de objeto, pudiendo preferir uno o el otro. Decimos que tiene dos objetos sexuales originarios: él mismo y la mujer que lo crió, y presuponemos entonces en todo el ser humano el narcisismo primario que, eventualmente, puede expresarse de manera dominante en su elección de objeto.” Freud, *Introducción al narcisismo* en [Obras completas XIV], p 85.

⁷⁰ *Ibidem*, p.88.

suponía en modo alguno que la libido yoica se hubiera volcado en investidura de objeto, sino que esta energía se había visto desplazada hacia otro lado.

Freud suponía que la teoría de la represión implicaba reconocer la construcción de un yo ideal, y que era en éste donde ahora recaía todo el amor de sí mismo, vale decir, narcisista, que se encontraba en posesión de todas las perfecciones valiosas. La configuración de un yo ideal era también la forma a través de la cual se media el yo actual y era así como el ideal se convertía en la condición de la represión. Además, el psicoanalista vienes consideraba la existencia de una instancia psíquica particular cuyo cometido era velar por la satisfacción narcisista del yo ideal, a esta le llamó «conciencia moral», misma que sería fundamental para comprender cabalmente su teoría sobre la melancolía.

La incitación para formar el ideal del yo, cuya tutela se confía a la conciencia moral, partió del efecto de la influencia de la crítica de los padres, [...] y a la que en el curso del tiempo se sumaron los educadores, los maestros y, como enjambre indeterminado e inabarcable, todas las personas del medio [...].

La institución de la conciencia moral fue en el fondo una encarnación de la crítica de los padres, primero, y después de la crítica de la sociedad, proceso semejante al que se repite en la génesis de una inclinación represiva nacida de una prohibición o un impedimento al comienzo externos.⁷¹

Duelo y melancolía

Para el año de 1915 Sigmund Freud escribía lo que fue uno de los textos más célebres del psicoanálisis en cuanto al abordaje del antiguo mal de la melancolía se refiere; *Duelo y melancolía*. En este texto el psicoanalista vienes ahondaba en su teoría acerca del narcisismo y establecía su relación con la mencionada patología.

Así mismo, Freud retomaba parte de lo expuesto en el *Manuscrito G* donde establecía que la melancolía era una forma patológica de duelo. En este sentido, la melancolía era el duelo ante la pérdida de la libido, sin embargo, dicha caracterización se vio modificada con los años, y aunque sigue siendo cierto que la relación entre ambas persistía, la melancolía

⁷¹ *Ibidem*, pp. 92, 93.

dejó de implicar la noción de duelo, y la liga que las unía pasó a ser la de una reacción ante la pérdida, es decir, al perder a una persona amada, por ejemplo, podía observarse en el sujeto ya fuera duelo o melancolía.

En el sentido anterior, Freud consideraba que ambas reacciones tenían características muy similares entre sí. Tales son la falta de interés por el mundo exterior, el talante dolido, la incapacidad para elegir otro objeto de amor y el angostamiento e inhibición del yo.

Del duelo decía, además, que operaba cuando la realidad le mostraba al sujeto que su objeto de amor ya no estaba, ya no existía, y éste se veía impelido a retirar toda su libido de los enlaces que tenía con dicho objeto. Esta renuncia nunca se daba de buen agrado y podía ser tan intensa que producía un extrañamiento de la realidad, y “una retención del objeto por vía de una psicosis alucinatoria del deseo”.⁷² Al final, el sujeto debía desasir sus anudamientos de libido con el objeto en lo psíquico, es decir, sus recuerdos y expectativas de él, a través de la clausura y sobreinversión de éstos para cumplir con el trabajo de duelo. Una vez hecho esto, el yo era liberado y podía dirigir su libido hacia un nuevo objeto de amor.

Por su parte, el caso de la melancolía resultaba bastante particular porque, aunque se reconocía en ella la reacción frente a la pérdida de un objeto amado, también era posible ver que, en ocasiones, esa pérdida era más bien de carácter ideal (aunque el objeto siguiera existiendo en la realidad, se había perdido como objeto de amor). Freud aseveraba incluso que estábamos autorizados a reconocer un tipo de pérdida en el que el melancólico no era consciente de lo que había perdido, es decir, sabíamos a qué perdimos, pero no sabíamos qué perdimos con ello. Esto situaba a la melancolía como una especie de pérdida sustraída de la conciencia, mientras que en el duelo todo era consciente.

Esta pérdida inconsciente del melancólico llevaba consigo un trabajo similar al del duelo en el que la realidad era inhibida y no resultaba interesante para el doliente, sin embargo, a la melancolía se le sumaba otro rasgo característico; un empobrecimiento desmedido del yo.

El enfermo describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable, se hace reproches, se denigra, y espera repulsión y

⁷² Freud, *Duelo y melancolía* en [Obras completas XIX], p.242

castigo. [...] El cuadro de este delirio de insignificancia — predominantemente moral— se completa con el insomnio, la repulsa del alimento, y un desfallecimiento, en extremo asombroso psicológicamente, de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida.⁷³

En el sentido anterior, Freud consideraba que esta penosa rebaja de sí mismo, la crítica desmedida a su persona, y el desprecio que mostraba por su vida podían parecernos bastante razonables o que estaban bien fundamentadas, y que de alguna manera el melancólico lograba captar la verdad con más claridad que otros no melancólicos, sin embargo, también pensaba que en realidad no importaba si las críticas hacían justicia a su persona, o si coincidían o no con el juicio de terceros, sino que éstas describían perfectamente la vida psicológica de la persona. Por otro lado, este hecho seguía presentado un problema teórico, y es que el melancólico más que haber perdido un objeto, parecía haber perdido su yo.

Habría que decir en este punto, que esta crítica desmedida y el empobrecimiento del yo tan característica del melancólico se fundaban bajo la escisión entre el yo y una instancia de éste, la conciencia moral. Esta conciencia moral, a la que también llegó a llamar ideal del yo, y de la cual ya habíamos hablado en *Introducción al narcisismo*, arremetía contra el yo y lo degradaba moralmente por no cumplir con las expectativas tan demandantes de ésta, sin embargo, esta idea no bastaba para explicar el suplicio del melancólico, había que entender el porqué de los autorreproches de éste, y para ello acudía en nuestro auxilio el mecanismo de la identificación.

Freud consideraba que tras examinar cuidadosamente dichos autorreproches, podíamos caer en cuenta que estos se aplicaban muy bien a una tercera persona, o ideal, es decir el objeto de amor perdido con unas cuantas modificaciones. En el sentido anterior, el camino que seguía la melancolía en comparación con el duelo se encontraba marcado por esta otra distinción; que mientras que el proceso de duelo se caracterizaba por la retirada de la libido del objeto de amor, su resignificación y posterior elección de un nuevo objeto, el melancólico no lograba realizar este desplazamiento de la libido libre hacia otro lugar, sino que se retiraba sobre sí mismo, sobre su yo, donde encontraba una función de identificación con el objeto resignado.

⁷³ *Ibidem*, pp. 243, 244.

A continuación, me permito citar por extenso el proceso de identificación en el melancólico según Freud:

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.

[...] Tiene que haber existido, por un lado, una fuerte fijación en el objeto de amor y, por el otro, una contradicción a ello, una escasa resistencia de la investidura de objeto. [...] esta contradicción parece exigir que la elección de objeto se haya cumplido sobre una base narcisista, de tal suerte que la investidura de objeto pueda regresar al narcisismo si tropieza con dificultades. La identificación narcisista con el objeto se convierte entonces en el sustituto de la investidura de amor, lo cual trae por resultado que el vínculo de amor no deba resignarse a pesar del conflicto con la persona amada.

Así, Freud consideraba que la melancolía tomaba prestada una parte de sus características del duelo, y la otra de la regresión desde la elección narcisista de objeto hasta el narcisismo.

Ahora bien, dado que la ocasión de la melancolía solía rebasar el acontecimiento de la pérdida por causa de muerte del objeto amado, y más bien abarcaba situaciones como el desengaño y el conflicto, era posible que el vínculo existente entre el sujeto y su objeto de amor se viera complicado por una ambivalencia del tipo amor-odio. Esto daba como resultado que, al perderse el vínculo con el objeto de amor, el odio se ensañara con el objeto sustitutivo de éste, el yo por la vía de identificación, y el sujeto adquiriría en esto una satisfacción sádica.

Cubierto lo anterior, resta por hacer mención en este punto de la relación que establecía Freud entre la melancolía y el suicidio. En este sentido, el suicidio resultaba tan

fascinante en su consumación porque atentaba contra la pulsión más básica reconocible en todo ser vivo, la pulsión de vida. De acuerdo con el psicoanalista vienes, el suicidio sólo era posible en la medida en que el yo pudiera tratarse a sí mismo como objeto, es decir, era necesario que hubiera una elección narcisista de objeto que, por identificación, convirtiera al yo en sustituto de su objeto para que de esa forma el yo quedara cancelado en virtud de éste y pudiera darse muerte.

El yo y el ello

Para el año de 1923, Freud escribió otro título que sería relevante para entender la melancolía, *El yo y el ello*. En este texto abordaba la distinción teórica entre el «yo», el «ello» y el «superyó», y teorizaba de forma un poco más clara el proceso de identificación, mismo que, como hemos dicho anteriormente, se encontraba activo en el acaecer de la melancolía. Es en este último punto donde pondremos el énfasis al revisar este texto.

Sobre este respecto, el psicoanalista vienes nos advertía que, en una primera fase primitiva oral del individuo era imposible distinguir entre una investidura de objeto y una identificación del yo con éste. Para comprender mejor este punto, era necesario abordar brevemente la teoría del complejo de Edipo que a grandes rasgos consideraba que la primera elección de objeto en la infancia eran los padres, y que el infante pretendía sustituir al padre o la madre en la pareja. Esta elección que es imposible consumir eróticamente tenía que ser reprimida para ser superada, es decir, el objeto debía ser resignado, y era ahí donde la investidura se convertía en identificación.

Freud suponía que las investiduras de objeto partían del ello que se comportaba como un receptáculo pulsional. El yo por su parte buscaba defenderse de estas aspiraciones pulsionales del ello a través de la represión, es decir, si un objeto tenía que ser resignado porque no podía o debía ser un objeto de deseo sexual, el yo era alterado a través de la erección del objeto en él. Así, el yo incorporaba al objeto sobre sí mismo a través de la identificación con éste. Esto mismo sucedía en la melancolía.

En el sentido anterior, Freud consideraba que la introyección del objeto facilitaba su resignación y, por tanto, la identificación era la condición general a través de la cual el ello resignaba sus objetos. Esta identificación con el objeto le permitía al yo adquirir características de éste, y en esa medida erigirse él mismo como objeto de amor para el ello,

es como si el yo dijera: “«Mira, puedes amarme también a mí; soy tan parecido al objeto...»”⁷⁴. Así, el proceso de resignación de objeto por identificación conllevaba una transposición de la libido de objeto en libido narcisista, es decir, una resignación a las metas sexuales.

Superyó o Ideal del yo

Acerca de la génesis del ideal del yo o superyó que como ya hemos dicho tenía un papel importante en los autorreproches del melancólico, Freud consideraba que éste se podía rastrear hasta las primeras identificaciones, es decir, la identificación con los padres, pues pensaba que éstas eran universales y duraderas. Así mismo, no pensaba en el superyó como un simple rastro de las primeras elecciones de objeto del ello, sino que también tenían la significatividad de una enérgica formación reactiva frente a ellas. “Su vínculo con el yo no se agota en la advertencia: «Así (como el padre *debes ser*)», sino que comprende también la prohibición: «Así (como el padre) *no te es lícito ser*, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas».”⁷⁵

El psicoanalista vienes consideraba que, si aceptábamos esta génesis propuesta para el ideal del yo, teníamos que reconocer que la formulación del superyó era el resultado de un factor biológico y otro histórico; por un lado, el desvalimiento y la dependencia del ser humano durante su prolongada infancia, y el complejo de Edipo. Este superyó en el que se habían depositado todas las expectativas más elevadas de la humanidad contenía el germen de todas las religiones, pues de acuerdo con Freud, el juicio acerca de la propia insuficiencia en la comparación del yo con respecto a su ideal daba como resultado el sentir religioso de la humillación. En su posterior desarrollo, otro tipo de autoridades como los maestros retomaban el papel del padre, cuyas prohibiciones y mandatos permanecían vigentes en el ideal del yo y se ejercían como conciencia moral. La tensión entre las exigencias de la conciencia moral y las acciones del yo era sentida como sentimiento de culpa.

Melancolía y pulsión de muerte

Desarrollando parte su propuesta de *Mas allá del principio del placer*, Freud reconocía el supuesto de que en la vida anímica de los sujetos se jugaban dos tipos de pulsiones; las

⁷⁴ Freud, *El Yo y el Ello* en [Obras completas IXI], p. 32.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 36.

pulsiones sexuales o de Eros, que “No solo comprenden la pulsión sexual no inhibida, genuina, y las mociones pulsionales sublimadas y de meta inhibida, [...] sino también la pulsión de autoconservación, que nos es forzoso atribuir al yo”⁷⁶y, por otro lado, las pulsiones de muerte que, si bien es cierto afirmaba existían ciertas dificultades para identificarlas, veía en el sadismo una manifestación de éstas. “Sobre la base de consideraciones teóricas, apoyadas por la biología, suponemos una *pulsión de muerte*, encargada de reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte, mientras que el Eros persigue la meta de complicar la vida mediante la reunión, la síntesis [...], conservarla”⁷⁷

El psicoanalista vienes consideraba que estas dos clases de pulsiones se hallaban mezcladas de manera desigual en cada fragmento de sustancia vital, es decir, Eros había vencido a Thanatos y reconducía su salida hacia el mundo exterior y otros seres vivos como una especie de *pulsión de destrucción*, en pro de preservar la vida propia.

Como hemos mencionado anteriormente, en la melancolía se encontraban varios mecanismos que actuaban activamente. Por un lado, habíamos dicho que la melancolía se asemejaba al duelo en que era la respuesta a una pérdida, además, dijimos también que el superyó, o ideal del yo se volvía una instancia crítica que sometía y humillaba al yo, quien se confesaba culpable de todas las acusaciones. Sobre este respecto dijimos que ésto se debía a que el yo había incorporado a su objeto perdido por identificación, y en esa medida él mismo se volvía el objeto. A este punto Freud agrega lo siguiente:

[...] hallamos que el superyó hiperintenso, que ha arrastrado hacia sí a la conciencia, se abate con furia inmisericorde sobre el yo, como si se hubiera apoderado de todo el sadismo disponible en el individuo. De acuerdo con nuestra concepción del sadismo, diríamos que el componente destructivo se ha depositado en el superyó y se ha vuelto hacia el yo. Lo que ahora gobierna en el superyó es como un cultivo puro de la pulsión de muerte, que a menudo logra efectivamente empujar al yo a la muerte, cuando el yo no consiguió defenderse antes de su tirano mediante el vuelco a la manía.⁷⁸

⁷⁶ *Ibidem*, p. 41.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 53, 54.

Freud consideraba que el superyó podía tornarse esta suerte de cultivo de las pulsiones de muerte debido justamente a su génesis, es decir, si el ideal del yo se gestaba por identificación con el arquetipo paterno, haciendo que las primeras investiduras de objeto perdieran su componente erótico ya fuera por esta vía, o por sublimación, las pulsiones de Eros que mantenían a raya a Thanatos salían de la mezcla y ya no podían atarle. Todas aquellas inclinaciones a la agresión y destrucción eran liberadas y a raíz de esto es que el ideal del yo extraía el sesgo duro e imperioso de su deber.

Entre la depresión y la melancolía: Resistencia

Subyugar la melancolía a las farmacéuticas

Como ya anunciábamos al principio de este texto, parecería que hablar de melancolía en la actualidad no tiene sentido si no es sólo como una forma muy específica de depresión, o de forma anecdótica, valdría decir histórica que se ha abandonado por completo, aunque esto no es del todo cierto. Con todo, es verdad que este abandono implicó a su vez el progresivo deterioro de la visión romántica de la enfermedad heroica, divina, y propia de los seres excepcionales. De acuerdo con Marcela Martinelli este proceso puede rastrearse en diferentes momentos de la historia hasta llegar a Philippe Pinel (1745-1826), quien era considerado como el fundador de la psiquiatría en Francia, y que fue el primero en buscar sustituir el término de melancolía. A él le siguieron las propuestas de Esquirol (1772-1840) quien sustituyó este concepto por el de «lipemanía» o «tristemania», y Emil Kraepelin (1856-1926) quien ya hablaba en la octava edición de su texto *Psychiatry: A textbook for students and physicians* de la depresión como un trastorno en vez de un síntoma de melancolía.⁷⁹ Por su parte Darian Leader señala que historiadores de la psiquiatría y el psicoanálisis coinciden en que la depresión se creó como una categoría clínica debido a la presión de equiparar los problemas psicológicos con otros problemas de salud, es decir, de reducirlos a su mecanismos observables y comprobables, valdría decir biológicos, y que dio como resultado una concepción simplista del término. Así mismo, agrega que el derrumbe del mercado de los

⁷⁹Cfr. Martinelli, *Las melancolías: Goce de vida/ Goce de muerte*, p. 118, y Villalpando, *Depresión y melancolía: Un análisis desde la teoría crítica* en *Reflexiones Marginales*, Número especial 7, 10 de marzo de 2019, Última fecha de consulta 12 de julio de 2020 URL: <https://revista.reflexionesmarginales.com/depresion-y-melancolia-un-analisis-desde-la-teoria-critica/>

tranquilizantes suaves, debido a la divulgación de sus propiedades adictivas, generó la necesidad de popularizar una nueva categoría diagnóstica, así como un remedio para ella; “Como resultado, las farmacéuticas manufacturaron la idea de enfermedad y de cura al mismo tiempo”⁸⁰.

Al ser tragada por el concepto de depresión, la melancolía comenzó a perder su peso positivo en la sociedad, que ya de por sí era poco, y empezó a ser vista como una forma temible de la depresión, en especial aquella que fue denominada depresión melancólica resistente al tratamiento (MRT). De hecho, resulta sumamente curioso que a pesar de que los estudios afirman que tratar la depresión con antidepresivos (ADs) es una opción más que viable, los índices de recaída parecen mostrar todo lo contrario. En un artículo publicado por la revista digital *Psiquiatría.com* titulado *Tratamiento farmacológico de la melancolía*, Domínguez, Soto, *et al.* afirman que el subtipo de depresión denominada depresión melancólica (DM) se caracteriza justamente por una alta tendencia a la recurrencia que oscila entre el 13% durante los primeros meses de haber superado el tratamiento, hasta el 87% durante los siguientes 15 años. Además, afirman que un 70% de los pacientes recuperados de un primer episodio de melancolía sufrirán dos o más episodios en los años siguientes⁸¹. Por si lo anterior fuera poco, en un artículo publicado por la misma revista en enero del 2020 titulado *Estado actual del tratamiento de la melancolía resistente con esketamina. Aspectos farmacológicos y clínicos*, Domínguez Belloso afirma que de acuerdo a los datos recogidos por el estudio *Sequenced Treatment Alternatives to Relieve Depression (STAR*D)*, dos tercios de los pacientes con DM no consiguen la remisión tras un primer ensayo farmacológico, y que un tercio sigue sin hacerlo después de un segundo intento, siendo menor la probabilidad de remisión en pruebas posteriores, es decir, parece que el tratamiento con ADs puede fracasar cuando se trata de «curar» la DM⁸². De esta forma, parece ser que la

⁸⁰Leader, *Moda negra. Duelo, melancolía y depresión*, p. 19.

⁸¹Domínguez, Soto, *et al.* *Tratamiento farmacológico de la melancolía* en *Psiquiatría.com*, Vol. 15, 20 de julio 2011, Última fecha de consulta 12 julio de 2020, URL: <https://psiquiatria.com/bibliopsiquis/tratamiento-farmacologico-de-la-melancolia/>

⁸²*Cfr.* Domínguez, *Estado actual del tratamiento de la melancolía resistente con esketamina. Aspectos farmacológicos y clínicos* en *Psiquiatría.com*, Vol. 24, 1 de enero de 2020, Última fecha de consulta 12 de julio de 2020. URL: <https://psiquiatria.com/bibliopsiquis/estado-actual-del-tratamiento-de-la-melancolia-resistente-con-esketamina-aspectos-farmacologicos-y-clinicos/>

concepción psiquiátrica biologicista que ponía a la base del problema de la depresión una alteración en la química cerebral del sujeto se enfrenta a un problema difícil de resolver; si la depresión es simple y llanamente un producto de dicha alteración y los ADs se encargan de «compensarla», ¿por qué hay cada vez más sujetos deprimidos y por qué no podemos curarlos?

En el sentido anterior, el tratamiento farmacológico de la melancolía o de la depresión melancólica parece ser más una forma de analgésico que un tratamiento real, por lo que valdría la pena preguntarnos cuál es su finalidad o porqué sigue «tratándose» así.

De acuerdo con cifras aportadas por la Organización Mundial de la Salud (OMS), se calcula que la depresión afecta a más de 300 millones de personas, además de ser la principal causa de discapacidad afectando la vida laboral, escolar y familiar de quien la padece.

Así, la depresión es considerada un mal que no sólo afecta a las personas, sino también a la economía que percibe pérdidas ante la ausencia laboral debido a episodios depresivos. Irónicamente, algunos teóricos como Darian Leader y Villalpando coinciden en que es el propio sistema capitalista quien promueve la depresión a partir de la forma en que considera al sujeto como un simple engranaje intercambiable en la maquinaria de su industria. En el sentido anterior, interpretan la depresión como una forma de resistencia inconsciente ante un sistema autoritario que los ve como simples piezas reemplazables de un mecanismo en la que no son para nada necesarios, si no es en términos de productividad y valor mercantil.

—Los sujetos deprimidos— Se convierten en «bajas» según el punto de vista actual, el cual considera a los seres humanos como «recursos» y en el cual una persona es sólo una unidad energética, un paquete de habilidades y competencias que pueden comprarse y venderse en el mercado. Si la vida humana se ha convertido en esto, ¿sorprende acaso que tantas personas elijan negarse a este destino, perdiendo su energía y su potencial en el mercado al caer en la depresión y la miseria?⁸³

Algunos datos recabados por Domínguez para su artículo sobre el tratamiento actual de la MRT con esketamina, nos arrojan que el coste anual de éste se estima entre 32.700€ y 35.500€, mientras que cada infusión de ketamina en una clínica privada varía entre 447€ y

⁸³ *Op. Cit.* Leader, *Moda negra. Duelo, melancolía y depresión*, p. 11.

849€. ⁸⁴

Desde esta perspectiva no podemos hacer más que coincidir con Leader cuando afirma que reducir la depresión a una cuestión bioquímica es tratar el problema de una manera superficial que obedece más a cuestiones económicas que de salud mental. En el sentido anterior, es bien sabido que un tratamiento psicoanalítico puede tardar varios años en empezar a dar sus frutos, y que no hay garantías de que éste vaya a funcionar, sin embargo, y pensando a corto plazo, es mucho más beneficioso para la industria y la economía, recetar fármacos cada vez más potentes a modo de analgésicos para todo aquél que se sienta deprimido. Esta forma de actuar y tratar la depresión parece enmascarar el problema real y permitirles a sus verdaderas causas subsistir en el inconsciente, manteniéndose ocultas y volviendo cada tanto para atormentarnos. De esta forma, pensar la depresión únicamente a través de sus síntomas visibles parece ser equivalente a describir la máscara tras la que se esconde la melancolía.

Así, consideramos que este enmascaramiento de la melancolía es el resultado directo de haberle quitado el peso a las formas y estructuras del duelo que tanto habían fascinado a los psicoanalistas, y que los psiquiatras parecen haber olvidado en pro de un cientificismo bioquímico.

Con todo, en la actualidad sigue habiendo una pugna constante entre psiquiatras y psicoanalistas, con formas muy marcadas de entender las dolencias mentales y, por ende, de tratarlas. Al respecto Marcela Martinelli nos dice lo siguiente:

Las posturas son sino opuestas sí distantes, en la psiquiatría existe hoy en día un predominio de considerar las enfermedades a partir de un origen orgánico, la causa se encuentra en relación al funcionamiento cerebral, disminuido, alterado o diferente a lo “normal”. Para el psicoanálisis en cambio, las causas del sufrimiento se encuentran en la historia psíquica de los sujetos, la cual está determinada por las vivencias de la infancia. [...] A la psiquiatría le interesa clasificar, diagnosticar y tratar; a partir de ubicar lo dañado en el sujeto se propone un tratamiento, la mayoría de las veces

⁸⁴Cfr. Domínguez, Estado actual del *tratamiento de la melancolía resistente con esketamina. Aspectos farmacológicos y clínicos* en Psiquiatría.com.

farmacológico acompañado de encuentros espaciados, que fungen más como supervisión médica que sesiones terapéuticas. En psicoanálisis se trabaja con lo inconsciente, a los analizantes se los convoca a asociar libremente (expresar lo que se les ocurra). A partir del discurso, concebido con y sin palabras, se pueden ir analizando los sufrimientos de los sujetos y se lleva a cabo el tratamiento analítico.⁸⁵

Tomando en cuenta lo anterior, consideramos que para poder comprender cabalmente e incluso llegar a mejores formas de tratar la melancolía, no basta con simplemente realizar una inversión teórica que la coloque como un síntoma de la depresión, y que a su vez se pretenda tratar ésta como un simple desequilibrio hormonal, sino que será necesario retomar los aportes tanto psicoanalíticos como psiquiátricos para determinar qué es lo que realmente ha de tratarse e incluso si requiere ser tratado.

Así mismo, cabe señalar que, aunque el concepto de depresión es de uso común en nuestros días, en realidad pertenece al campo de la psiquiatría y, de hecho, el psicoanálisis no lo incorpora como un elemento estructural en sus teorías, sino como un síntoma presente en el discurso de los sujetos.

[Las melancolías: Algunos aportes de Marcela Martinelli.](#)

Para el año del 2016 Marcela Martinelli, psicoanalista argentina, publicaba un texto que ya desde el título resultaba curioso; *Las melancolías. Goce de vida/ goce de muerte*. Lo primero que salta a la vista de este texto es la mención en plural «melancolías», noción que recuerda la idea de R. Burton de que no existe una sola forma de melancolía, sino una multiplicidad de estas que van desde la propia de los hombres religiosos, los estudiosos y los enamorados que, aunque compartían algunos síntomas, eran disímiles en su origen, e incluso la forma de tratarse.

Siguiendo un poco la línea anterior, Martinelli propone pensar en las melancolías no solamente como una enfermedad, sino también como una posición del sujeto frente a la pérdida y la vivencia del dolor en estado puro. Con todo, estas melancolías planteadas por la psicoanalista argentina se caracterizan por la dificultad que presenta vivir, y el deseo de

⁸⁵ Martinelli, *Las melancolías. Goce de vida/ Goce de muerte*, p. 112.

experimentar la muerte no cómo fenómeno sino como absoluto, es decir, el melancólico no quiere morir, sino experimentar la MUERTE. Es en este mismo sentido que se nos plantea la posibilidad de pensar la melancolía como algo más que una enfermedad, como una posición del sujeto frente a la vida, una vida que se ha visto «vacuada» de sus ideales y fundamentos, aquellos que Martinelli considera sus absolutos, Dios, la belleza, la verdad.

Recuperando la antigua sabiduría del *Fedro* platónico, Martinelli considera que la idea del alma que desciende al mundo y se ve prisionera del cuerpo humano puede ser leída como una pérdida originaria que termina por constituir sujetos en falta. Este movimiento sería análogo a la pérdida del paraíso en la mística de Hildegard von Bingen que hemos revisado unas líneas atrás. Así, podemos considerar a los sujetos melancólicos como seres en falta y constante búsqueda de la completitud perdida.

[...] la melancolía no es tan solo una “enfermedad”, sino fácil sería su “cura” y “tratamiento”, sino que es una posición, una forma de vida, ante la muerte de los absolutos: Dios, belleza, Verdad, y otros..., es una locura divina. Y en tanto posición de los sujetos no existe la melancolía sino las melancolías.⁸⁶

Por otro lado, el recuperar la sabiduría de los antiguos no se agota en una forma de considerar la melancolía como múltiple, sino que abarca también el pensar formas de tratamiento más allá de la pura farmacología que domina la medicina actual, y que perfectamente podríamos considerar un fracaso teniendo en cuenta las estadísticas presentadas unas líneas más arriba. En el sentido anterior, Martinelli retoma a R. Burton quien prescribía entre sus remedios contra la melancolía el poner atención a la dieta, realizar actividades físicas y manuales, estudiar y leer, aunque no en exceso pues esto podría ser causa de la enfermedad, la música, las buenas compañías y el vino.

Si bien es cierto que los avances de la medicina moderna, y el alto grado de especialización clínica actual no coincidirían con los remedios típicos del siglo XVII E. C., aún existe una alternativa al mero atiborramiento fármaco, el análisis discursivo de los sujetos.

⁸⁶ Marcela Martinelli, *Las melancolías. Goce de vida/ Goce de muerte*, p. 43.

Así, la propuesta del psicoanálisis está más allá de ofrecer un remedio que done y reduzca el malestar de los sujetos para que puedan cumplir cabalmente con su función en la sociedad, sino que se centra en darle al sujeto un espacio de contención a partir de la escucha, permitirle expresar sus dolencias y malestares, y otorgarles la posibilidad de que se posicionen frente a ellos de modo que éstos nos los imposibiliten a actuar.⁸⁷ Con todo, existe un gran problema con el psicoanálisis, y es que el abandono de las terapias es muy frecuente. Además, los sujetos afectados suelen acudir al psicoanalista en busca de respuestas que éste no les puede ofrecer pues la terapia no se trata de eso, sino de permitir que el propio paciente despliegue su discurso y se encuentre con un sinsentido que lo confronte, y le permita posicionarse en ese desconocimiento de su vida anímica.

Anteriormente mencionábamos que todo sujeto está en falta por la pérdida de una completitud absoluta, Dios, la verdad, la belleza, es decir, de un ideal fundante. Es esta falta justamente lo que le permite al sujeto ir en su búsqueda, desear el objeto perdido aunque este no exista. Por otro lado, la pérdida es diferente a la falta. Si la falta impulsa a buscar la completitud y el deseo, la pérdida lo obtura.

Recordando brevemente lo expuesto por Freud, ante la pérdida se produce un estado de duelo que se manifiesta en la retirada de libido del objeto perdido, y que regresa al yo momentáneamente. Esto se manifiesta en la anhedonia, la pérdida del interés por el mundo exterior, y por todo aquello que no recuerde al objeto perdido. Con el tiempo la energía libidinal puede volver a invertirse en un nuevo objeto.

Siguiendo la línea freudiana, Martinelli considera que la pérdida se vuelve un objeto que se puede poseer a través de vivenciarla como puro dolor, pura pérdida, es decir, el melancólico posee el objeto perdido a través de su pérdida misma, por lo que todo deseo se ve ahogado. En el sentido anterior, el melancólico posee los absolutos por vía negativa, estos no le faltan pues se le presentan en su ausencia. Él mismo se vuelve los absolutos perdidos. Así, el sujeto melancólico vive una completitud alucinada, lo tiene todo, no le falta nada, y esto agudiza el problema para el analista. De acuerdo con Martinelli:

El análisis se dificulta por la imposibilidad de hablar, ya que no hay un significante que diga todo-nada—y el melancólico lo sabe— [...] las palabras no dirán la cosa, la bordearán y justamente es lo

⁸⁷ Cfr, *Ibidem*, p. 117.

insoportable para el melancólico, ya que los bordes muestran la falta, lo regresan a ese tiempo inaceptable donde la ausencia marcó su vida de pura ausencia, de puro dolor. 88

Éste es justamente el trabajo del psicoanalista, devolver al sujeto a un estado de falta, desplazar certezas sobre éste, sobre su lugar en la pérdida misma, y lograr que el paciente no sólo sea un muerto viviente, sino un vivo que tiene como destino final el morir.

Entre el vacío y el agujero

Marcela Martinelli considera que el viejo texto freudiano de *Duelo y melancolía* tiene una relación con las nociones de vacío y de agujero. Piensa que ante la pérdida real de alguien o algo, el sujeto vivencia un agujero en la existencia que, por medio del proceso de duelo, puede ser sobrellevado. En el sentido anterior, parece haber una estrecha relación entre el agujero y la falta, sin embargo, el caso de la melancolía es diferente. Si tenemos en cuenta que algunas de las reflexiones freudianas refieren a la melancolía como una pérdida en la que no se sabe realmente qué es lo que se perdió, lo que se instaura en la vivencia del sujeto no es un hueco, sino un vacío que no está delimitado, porque justamente no se sabe lo que contiene. Así, Martinelli nos plantea la vida de los sujetos melancólicos como vaciada de sentido, de placeres, de ganas y de deseo que se manifiestan en los síntomas ya tan conocidos de la melancolía. Cabe destacar que la propuesta de la psicoanalista argentina coquetea con el concepto de vacío propuesto por la física cuántica: “Su postura ante el vacío es que no está vacío, está lleno de energía y de presión (jugando con los significantes: el vacío de los sujetos está lleno de depresión).”⁸⁹

Por otro lado, el agujero consiste en un espacio cuando menos delimitado que, similar a lo que ocurre con los agujeros negros, atrae energía a su interior que no puede salir por esa frontera imaginaria llamada horizonte de suceso.⁹⁰ Es a partir de este agujero, metáfora de la ausencia, mejor dicho de la falta, que el sujeto puede hilar un lenguaje, hacer lazo con las palabras y con los otros para pasar del objeto perdido al duelo por éste a partir de un discurso que le permita asirlo. Así mismo, es el agujero lo que le permite al sujeto moverse, cumplir

⁸⁸ *Ibidem*, p. 149.

⁸⁹ *Ibidem*, 157.

⁹⁰ El horizonte de sucesos es una región imaginaria de la que nada puede escapar. Representa un punto de no retorno.

con la satisfacción de su deseo al estar en falta. Sin embargo, cuando el vacío se les impone a los sujetos, éste taponea los agujeros y los transforma en más vacío lleno de nada, el deseo se vuelve deseo de nada, el sujeto y el entorno, la vida, se vacían de sentido y de ganas, se presente la anhedonia y el doliente pretende llenarse de nada.

—El melancólico— Se refugia en la utopía del vacío, eso era lo mejor, la completad alucinada. Lo complejo es que los días le devuelven un agujero, eso no sirve para nada, ya que no es la nada que se busca. La búsqueda está en esa Nada originaria, como un todo anhelado y perdido, como un goce absoluto, un vacío pleno. Como ya lo mencionamos, ante las Ganas de Nada, se presenta como síntoma la nada de ganas.⁹¹

En el sentido anterior, la propuesta de Marcela Martinelli es tratar las melancolías como agujeros que deberán ser bordeados permitiéndole a los sujetos dolientes existir con ellos sin que esto los incapacite, sin que el vacío los colme y los transforme en más vacío. Se trata en todo caso de pasar del vacío al agujero bordeando los espacios llenos de nada. El vehículo de la palabra será el elegido para dar lugar a este tratamiento, aunque siempre puede ser necesario recurrir a una opción farmacológica si la vida del sujeto está en riesgo.

Así mismo, se propone retomar la idea de pensar la melancolía como una posición de los sujetos frente al mundo, y en el sentido aristotélico, como una *krasis* inestable, que fácilmente podría convertirse en una enfermedad que habrá de tratarse con distintos especialistas. Lo anterior permitiría que la actualidad no considere a todos los sujetos melancólicos como enfermos, sino justamente como personas que se posicionan frente a la vida de una manera muy particular, y que requerirán de muchos cuidados que para que su posición no se transforme en patología.

[Insertar el duelo en lo social: Algunos aportes de Darian Leader](#)

Hasta el momento hemos revisado diversas teorías acerca de la melancolía en las que el eje central de todo se ha puesto en el sujeto, en cómo su carácter y psique se ven afectadas desde dentro, sin embargo, el psicoanalista británico Darian Leader, fundador del *Center for Freudian Analysis and Research* y autor del libro que nos compete, *La moda negra. Duelo*,

⁹¹ *Ibidem*, 162.

melancolía y depresión denuncia que para entender cabalmente la melancolía y sus mecanismos internos, hay que aprender a verlos también desde su ámbito social.

En el sentido anterior, el ser humano es un ser social que necesita, se recrea, crece y se refleja en el otro. La melancolía misma entendida en la fórmula freudiana de una pérdida requiere de algo más que el sujeto en sí mismo, un gran otro al que amó, un ideal construido, incluso un dios que perder. Así, olvidarnos u obviar la dimensión social de las formas del duelo y la melancolía, sería también cortarlas por la mitad. De hecho, la hipótesis de Leader va un paso más allá y postula que los sujetos necesitan de otras personas no solamente para compartir sentimientos, sino para confirmar la realidad de las experiencias que hemos vivido. El registro de una pérdida en tanto tal depende en gran parte de un reconocimiento de esta, es decir, que haya un tercero que pueda confirmar el hecho de que efectivamente dicha pérdida aconteció.

Leader da ejemplos prácticos de su hipótesis, y nos comenta dos casos muy particulares. El primero de ellos tiene que ver con una joven pareja que estaba próxima a casarse. El hombre decide visitar a su familia para contarles la noticia, y al regresar a casa se entera que su prometida ha muerto en un trágico accidente. Cuando el joven pretende expresar su dolor, compartirlo con su familia y amigos, cae en cuenta que ninguno de ellos conoció a su pareja en persona. Así, el problema se presenta cuando pretende llevar a cabo un duelo por alguien que jamás existió para su entorno cercano. Esto también se refleja cuando va a conocer a los padres de la chica, pues a pesar de ser el hombre con el que ella pretendía, al menos de momento, pasar el resto de su vida, ellos no lo conocían ni sabían de su existencia.

El segundo ejemplo es el de una mujer que mantuvo una relación extramarital durante varios años. Como ambos eran casados nadie conocía su aventura, era un total secreto. Tiempo después el hombre decidió abandonar la relación, y a la mujer le pareció imposible realizar el duelo. La aparente inexistencia de esta unión, así como el máximo secretismo con que se manejó, hacían imposible que la mujer pudiera expresarse al respecto. “En situaciones

como ésta, y en el caso que mencionamos antes, existe el problema real de la ausencia de un tercero”⁹²

En los años posteriores a la publicación de *Duelo y melancolía*, distintos teóricos como Durkheim y Gorer llamaron la atención sobre los elementos sociales y simbólicos del proceso de duelo. Específicamente Geoffrey Gorer mencionaba en su estudio *Muerte, pena y duelo*, que toda sociedad humana documentada tiene rituales de duelo que involucran manifestaciones públicas. Desde ciertos códigos de vestimenta, hasta complejos rituales funerarios, la sociedad entretejía una compleja red simbólica que permitía saber si un sujeto estaba afligido, a quién había perdido, y hasta cuanto tiempo había pasado desde la pérdida. En todo caso, la función de estos signos sería la de inscribir a la persona en duelo dentro de un espacio público compartido con la finalidad de registrar la pérdida y llevar a cabo el duelo. “Sin el apoyo simbólico de los rituales de duelo, las imágenes de muerte simplemente proliferan hasta el punto del sin sentido.”⁹³

Leader considera que nuestro propio acceso al duelo puede ser ayudado si percibimos que otras personas están en duelo con nosotros, sin embargo, este duelo no tiene por qué versar sobre un mismo objeto perdido, sino que el psicoanalista británico considera que las manifestaciones públicas de luto le permiten a cada sujeto experimentar un duelo privado, es decir, de tener acceso a sus propias pérdidas individuales. Este punto no ha de entenderse como una contradicción con la idea de experimentar un duelo público, pues no se trata de que toda la comunidad sufra por igual la pérdida de alguien o algo, sino simplemente de que sepamos que sufre. En este sentido, Leader afirma que cuanto más grande y elaborada es la construcción simbólica y social alrededor de la muerte y la pérdida, más se entreteje el duelo de la persona con el duelo de la comunidad, y esto da como resultado que sus síntomas constitutivos, se aminoren y terminen por desaparecer. Por otro lado, si la construcción simbólico-social, bloquea o hace infructuoso el duelo, pueden presentarse síntomas físicos y somáticos tales como el síndrome de aniversario. Con todo, es necesario entender que el

⁹²*Op. Cit.*, Leader, p. 57.

⁹³ *Ibidem*, p. 71.

trabajo de duelo es menos una cuestión de recuperarse de una pérdida y seguir adelante, que de aprender a vivir con ella.

Melancolía y arte

Otro de los grandes aportes de Darian Leader es que siguiendo las corrientes de Klein y Segal propone retomar la relación entre la melancolía, el duelo y el arte, noción que se había perdido con la institución de la depresión como categoría puramente clínica. Ya sea como espectador o como autor, el psicoanalista británico considera que el arte puede funcionar como un vehículo que consiga la catarsis, le permita hablar a la melancolía, y lleve los duelos a buen puerto. Siguiendo a Segal considera que, a través del mecanismo de identificación, el espectador puede verse identificado no solo con el protagonista de una obra de arte, sino también con el creador de quien se infiere ha podido hacer algo de una experiencia de pérdida. Aunque Leader no está del todo de acuerdo con esta idea, también considera que es certera en alguna medida y afirma que:

La clave aquí yace en la importancia de estar expuesto a la manifestación del proceso de duelo de alguien más. Segal argumenta que es a través de «la identificación con el artista» que un duelo fructuoso puede ser alcanzado, implicando quizá una experiencia más transitoria de catarsis que el larguísimo trabajo de duelo descrito por Freud. De cualquier forma, si seguimos su aproximación y vemos todos los trabajos creativos como productos de los mismos mecanismos, el lugar de las artes en nuestra cultura adquiere un nuevo sentido: *como un conjunto de instrumentos que nos ayudan a vivir el duelo*. Las artes existen para permitirnos acceder al dolor y hacen esto mostrando públicamente cómo la creación puede emerger de la turbulencia de una vida humana. En nuestro uso inconsciente de las artes, tenemos que ir fuera de nosotros para volver adentro.⁹⁴

Por otro lado, ya hemos hablado de la imposibilidad del melancólico para expresar su estado, de encontrar en el lenguaje una articulación simbólica que le permitiera expresar «TODO-NADA». En este sentido, Leader retoma este punto muerto simbólico para reconsiderar al melancólico como un potencial artista en la medida en que parte de su lucha

⁹⁴ *Ibidem*, p. 81.

consiste en encontrar una forma de expresar lo imposible. Siguiendo la teoría freudiana de las representaciones de palabra y cosa, el psicoanalista británico considera que el anudamiento normal que se da entre ambas parece radicalmente separado en el melancólico, es decir, el melancólico sufre a causa de un abismo que separa al lenguaje de sus referentes. Así, parte del problema simbólico del melancólico podría resumirse a lo siguiente; encontrar palabras que le permitan pasar de un sistema representacional a otro. El propio Leader nos dice: “*encontrar palabras para expresar el fracaso de las palabras. ¿Y no es ésta una de las funciones de la poesía?*”⁹⁵

En el sentido anterior, el melancólico se enfrenta a la necesidad de crear un nuevo lenguaje para hablar de la pérdida. Esta idea de arte melancólico parece tener resonancias con la necesidad de insertar nuestro dolor en lo social. Si bien difiere del duelo en la medida que el melancólico se ve imposibilitado para expresar su pérdida, la noción misma de arte parece implicar la necesidad de exposición pública que tiene como finalidad la catarsis de un imposible. En este mismo tenor, la propuesta de Leader nos permite pensar en variantes de tratamiento para las personas aquejadas por la melancolía en la medida en que las estadísticas parecen reflejar que el simple tratamiento con ADs en solitario ha fracasado. Si bien es cierto que tanto Martinelli como Leader se expresan en contra de ellos, tampoco niegan su uso cuando los casos así lo requieren, sino que ponen el énfasis del tratamiento en la creación de espacios en donde el melancólico pueda empezar a articular su dolor a través del diálogo y de la creación artística.

De esta forma, consideramos que la actualidad aún debe tomar en cuenta la antiquísima relación entre la melancolía y el arte, ya no vista desde la categoría del genio ni una característica de los nacidos bajo el signo de saturno, sino como un trabajo necesario que le permita al melancólico expresar su dolor y habitarlo en comunidad en aras de poder superarlo.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 170.

Conclusiones

El objetivo principal de esta investigación era el de adquirir una mejor comprensión del concepto de melancolía y su actualidad, así como el de rescatar diversas nociones antiguas que creíamos podían tener cierta vigencia. Partiendo de la idea actual de depresión, misma que entendimos como un concepto de la psiquiatría moderna que se olvidó de toda la tradición melancólica, nos dispusimos a hacer memoria recorriendo visiones filosóficas, teológicas y psicoanalíticas.

Comenzando con un problemático texto aristotélico, el *Problema XXX,1.*, dimos con una melancolía inestable y polarizada, capaz de producir genios, locos y estúpidos por igual. Comprendimos la melancolía como una mezcla que requería de factores internos y externos para potenciar a los sujetos, de quienes nos sumamos a la opinión de Piaget para llamarlos sujetos del *kairos*, del instante o la oportunidad. También dijimos de ellos que tenían a sus espaldas y al mismo tiempo tanto lo superfluo como lo excepcional, *perittoí*, y que más que estar enfermos eran enfermizos.

Es en esta última aseveración, que también rescató Martinelli, donde encontramos una resonancia fuerte para la actualidad. Pensar con el texto aristotélico y con la psicoanalista argentina que los melancólicos de nuestros días, más que padecer una enfermedad, aunque ésta sigue siendo una posibilidad siempre latente, se posicionan frente al mundo de una forma tal que ven con añoranza la pérdida de sus absolutos, nos podría dar pie para entablar un diálogo político con la melancolía. Por otro lado, pensar en el melancólico como un sujeto sano que más que analgésicos requiere espacios para expresarse, permitiría replantearnos si todos los melancólicos necesitan una cura, cómo abordar ésta en caso de que sea necesaria y descubrir nuevas formas de entenderlos.

En términos generales considero que en los textos que abordamos se mantuvo una línea polar en la melancolía que oscilaba entre lo excepcional y lo estúpido, al menos en aquellos que se hacían juicios de valor con respecto a los sujetos de esta condición. Incluso con Hildegard von Bingen, quien consideraba la melancolía como un producto del pecado original y del ennegrecimiento de la bilis, y que aseguró que no había un sólo hombre melancólico que pudiera ser bueno o útil, reconoció en las mujeres aquejadas por este mal una especie de predisposición para el buen servicio de Dios. Atendiendo ciertas medidas de salud, las melancólicas encontraban una mejor y más larga vida en el monasterio, es decir,

parecían ser de una constitución tal que se encontraban mejor dispuestas que otras mujeres no melancólicas para ser del agrado de Dios, y por lo tanto estaban un paso más cerca del perdón y la salvación.

En este mismo tenor se mantuvo la mística de San Juan de la Cruz, quien reconocía en la *acidia*, hermana eclesiástica de la melancolía, el más peligroso de todos los pecados capitales, pero también la vía de acceso a la noche oscura del alma. De hecho, la noción de sujetos que se “vacían” de sus sentidos, de sus apegos terrenales, e incluso del lenguaje porque entienden que Dios no habla, resuena fuertemente con las nociones actuales de la melancolía que nos pintan sujetos fuera de la palabra y vaciados de todo su interés por el mundo exterior. Esto parecería significar que, después de todo, nuestra concepción moderna de la melancolía sigue bastante anclada a discursos del pasado, y no sería del todo descabellado pensar en encontrar cuestiones positivas de ella en la actualidad, sin embargo, antes de poder encontrar algo positivo en la melancolía, parecería necesario abandonar el concepto de salud mental. Dejar de lado una línea rígida que establece plazos y reacciones determinadas de los sujetos para considerarlos sanos o no, abriría la posibilidad de entender a los sujetos con pluralidad sin el estigma del enfermo.

Posicionarnos frente a la melancolía desde sus mecanismos internos, mismos que fascinaron tanto a Freud como a la escuela que le siguió, pensarla como una posición de los sujetos, como resultado del mundo en que vivimos y como un motivo para la utopía nos permitiría enfrentarnos a su realidad de manera diferente. Por otro lado, parece que el mero uso de ADs no está teniendo los resultados deseados cuando la melancolía se transforma en patología. En el sentido anterior, quizás sea un buen momento para buscar alternativas de tratamiento, ya sea desde el psicoanálisis, la filosofía o el arte.

Sobre este último coincidimos con Leader en lo siguiente: si lo que le hace falta al melancólico es un nuevo discurso que le permita expresar sus imposibles, el lenguaje musical, poético y visual podrían ser la respuesta catártica que se necesita para aliviar sus dolencias.

Por lo anterior, considero que el objetivo principal de esta investigación se cumplió. Pasamos de tener una visión reducida de la melancolía a establecer los nexos que ésta tiene con el término clínico de depresión y la antigua *acidia* medieval. Así mismo, exploramos su relación con la genialidad y la estupidez, la salvación y el pecado, la buena disposición del

cuerpo y la enfermedad, es decir, características opuestas y que sin embargo formaron parte del imaginario melancólico durante más de XX siglos, más allá de que la balanza se inclinara hacia alguna de las dos caras de la moneda. Con todo, no podemos hacer otra cosa que afirmar que pensar la melancolía conlleva asumir su polaridad en aras de no perdernos de toda la riqueza de su contenido tanto real como imaginario-simbólico.

Soneto

Si para recobrar lo recobrado
Debí perder primero lo perdido,
Si para conseguir lo conseguido
Tuve que soportar lo soportado,

Si para estar ahora enamorado
Fue menester haber estado herido,
Tengo por bien sufrido lo sufrido,
Tengo por bien llorado lo llorado.

Porque después de todo he comprobado
Que no se goza bien de lo gozado
Sino después de haberlo padecido.

Porque después de todo he comprendido
Que lo que el árbol tiene de florido
Vive de lo que tiene sepultado.

(Francisco Luis Bernárdez)

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- American Psychiatric Association. (1995). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Barcelona: Masson.
- American Psychiatric Association. (2014). *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5*. Washington: American Psychiatric Publishing.
- Aristóteles. (2007). *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX, I*. Barcelona: Acantilado.
- Bartra, R. (2017). *La melancolía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Biencyk, M. (2014). *Melancolía: De los que la dicha perdieron y no la hallarán más*. Barcelona: Acantilado.
- Burton, R. (2015). *Anatomía de la melancolía*. Madrid : Alianza Editorial.
- Crespo Saumell, J. (2017). Aristóteles y la medicina. *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, 1-20.
- Domínguez Belloso, F. J. (2020). Estado actual del tratamiento de la melancolía resistente con esketamina. Aspectos farmacológicos y clínicos. *Psiquiatría.com*, 24, 1-35.
- Düring, I. (2005). *Áristóteles*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Freud, S. (1992). Duelo y melancolía. En J. Strachey, *Obras completas Volumen XIV* (págs. 235-256). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992). El yo y el Ello. En J. Strachey, *Obras completas Volumen XIX* (págs. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992). Introducción al narcisismo. En J. Strachey, *Obras completas Volumen XIV* (págs. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992). Manuscrito E. ¿Cómo se genera la angustia? En J. Strachey, *Obras completas Volumen I* (págs. 228-234). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992). Manuscrito G. Melancolía. En J. Strachey, *Obras completas Volumen I* (págs. 239-245). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. Strachey, *Obras completas Volumen XVIII* (págs. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hildegard von Bingen. (2013). *De las causas y remedios*. Madrid: Hildegardiana.

- Klibansky Raymond, P. E. (204). *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Leader, D. (2014). *La moda negra. Duelo, Melancolía y depresión*. México: Sexto Piso.
- Martinelli, M. (2016). *Las melancolías. Goce de vida/ Goce de muerte*. México: Casa editorial Abismos.
- Ortiz, F. (2016). Melancolía y depresión: ¿Son lo mismo? *XVI Jornadas Psicoanalíticas del EPBSN: Aperturas en psicoanálisis* (pág. 12). Barcelona: Espacio Psicoanalítico de Barcelona.
- Platón. (1992). *Carta VII. Traducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cárdo en Diálogos VII*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Timeo. Traducción de Ángeles Durán y Francisco Lisi en Diálogos VI*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2010). *Fedro. Traducción de Emilio Lledó en Platon I*. Madrid: Gredos.
- Radden, J. (2000). *The nature of melancholy*. New York: Oxford University Press.
- Ramírez Bermúdez, J. (2020). *Depresión. La noche más oscura*. México: Debate.
- San Juan de la Cruz. (2015). *La noche oscura en Obra completa I*. Madrid: Alianza Editorial.