



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA PRESENTA:
SANDRA SORIA CORTÉS**

“MELANCOLÍA, MODERNIDAD Y MAX WEBER”

ASESORA: DRA. ADRIANA MURGUÍA LORES



México, Distrito Federal, octubre de 2011.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	2
INTRODUCCIÓN	4
PRIMERA PARTE: Melancolía e imagen del mundo	9
Capítulo 1. La melancolía en el mundo premoderno: la teoría humoral.....	10
Capítulo 2. Melancolía y Romanticismo: la <i>weltanschauung</i> alemana.....	25
SEGUNDA PARTE: Melancolía y modernidad	32
Capítulo 3. Melancolía y psiquiatría: el maniaco-depresivo.....	33
Capítulo 4. Melancolía y psicoanálisis: el duelo no logrado.....	45
Capítulo 5. La melancolía en <i>El Suicidio</i> de Durkheim: el estado moral de la sociedad.....	51
Capítulo 6. Melancolía y sociología: observaciones sociológicas del malvivir.....	67
Excurso sobre el escolio de Aristóteles sobre la melancolía.....	77
TERCERA PARTE: Modernidad y Max Weber	80
Capítulo 7. La Alemania burguesa: la jaula de los nervios.....	81
Capítulo 8. Max Weber: cada quien su dios o sus nervios.....	97
CONCLUSIONES	111
APÉNDICE 1: Cronología de la vida de Max Weber por Marianne Weber	113
APÉNDICE 2: Cronología de la vida de Max Weber por Joachim Radkau	119
BIBLIOGRAFÍA	131

AGRADECIMIENTOS

Dice Zygmund Bauman que *pensar y escribir, aunque sea un acto privado, es una cuestión social*, quién mejor que los sociólogos sabemos esto. Pero la cuestión social tiene múltiples facetas y dimensiones, y una de ellas -muy importante- es la que concierne a los otros contemporáneos sin los cuales este trabajo habría sido imposible de realizar; por eso los agradecimientos son importantes y estos son los míos.

Agradezco a mi familia por la beca que con muchos esfuerzos me proporcionó durante los años de mi formación universitaria y al Centro de Estudios en Opinión Pública de la FCPyS, pues ahí inicié este trabajo.

A los amigos que me acompañaron y apoyaron en más de un sentido: a Alejandra Altamirano, Araceli Alfaro, Priscila Rojas, Perla Elizabeth Pérez, Miguel Ángel Aguilar y a Derick Hernández, gracias por la escucha y por estar ahí.

A Mónica Guitián Galán, doy gracias por su lectura más que atenta, por la claridad de sus comentarios y su inestimable apoyo, por el acompañamiento intelectual, su enseñanza sociológica y por el ánimo brindado.

A Teresa Ordorika, agradezco sus valiosísimos e importantes comentarios sobre la tesis en general y sobre la melancolía en particular, mismos que me abrieron un panorama importante respecto al tema. Por compartir su conocimiento le estoy muy agradecida.

El Seminario *Psicoanálisis y Sociedad* de la FCPyS, conducido por Antonia Camarena es un espacio de libertad y estímulo intelectual en que el debate se torna aprendizaje. A todos los compañeros que ahí enriquecieron la perspectiva de este trabajo con comentarios sobre el proyecto inicial agradezco su atención y lectura. A la misma Antonia agradezco/admiro el impulso de mantener el seminario siempre abierto, siempre inconcluso y siempre inacabado, y porque las lecturas que ahí se comparten son tesoros que deleitan la curiosidad intelectual y

existencial. Agradezco todas ellas, algunas de las cuales se han vuelto libros de cabecera de la biblioteca personal. El seminario sirve para abordar cuestiones humanas que cruzan las sociales y culturales, las subjetivas e inconscientes, las artísticas y psicoanalíticas, interesa al sociólogo como campo adyacente para detenerse a preguntar en colectivo y de ahí su valor.

A mi asesora Adriana Murguía, agradezco superlativamente su lectura y sus comentarios hechos desde el inicio del proyecto hasta el final, ya que fueron un apoyo y acompañamiento importante y significativo que, junto con sus acotaciones y sugerencias, se convirtieron en el fanal que acompaña al conductor por el oscuro camino del primer trabajo. Por su conocimiento e interés, mil gracias.

A Carlos Imaz, gracias por su lectura puntual y la pertinencia de sus comentarios que se convirtieron en desafío pensador. Sus señalamientos y cuestionamientos fueron importantes. Y a todos en conjunto, agradezco igualmente su ejemplo de personas dedicadas al conocimiento especializado y a su transmisión docente, porque ello es estímulo que orienta la acción.

En *Lecciones de los Maestros*, George Steiner dice que los maestros muestran diciendo, que ostentan con demostración ejemplar y que colocan el deseo de conocimiento. Tal es el lugar que Fernando Castañeda ocupa en mi formación profesional y en mi vida como socióloga. Su talla carismática -digna de la tipología weberiana- se conjunta con su energía intelectual; de esta última tuve la oportunidad de haber aprendido algo en la medida de mis capacidades. A él está dedicado este trabajo.

INTRODUCCIÓN

La melancolía es una figura de la condición humana que se encuentra ligada a diversas imágenes del mundo y a sus respectivos temas. Las diferentes construcciones culturales referidas a la melancolía tales como el esquema hipocrático-galeno de los cuatro humores, la posesión del cuerpo por parte del demonio; la influencia de los astros sobre el comportamiento humano; los trastornos del comportamiento como enfermedad mental o el suicidio egoísta, se encuentran entrelazadas con los valores culturales y las instituciones sociales de una determinada época y cultura, pero sobre todo dependen de una “imagen del mundo o sistema cultural de interpretación que refleja el saber de fondo de los grupos sociales y que garantiza la coherencia en la diversidad de sus orientaciones de acción”¹, que organiza la experiencia, define las situaciones y dota de las categorías con las cuales se interpreta el mundo en general y a la melancolía en particular, ya sea con sentido mítico religioso, con un sentido metafísico, o bien con un sentido de razonamiento científico objetivante. Dependiendo de las características de dicha imagen del mundo tiene lugar un tipo de narración y se llevan a cabo prácticas sociales derivadas de ello. Es decir, dependiendo de la imagen del mundo se interpreta, se vive, se piensa, se siente, se actúa y se estudia de una u otra manera a la melancolía.

En este trabajo hacemos un breve recorrido por la historia de la melancolía dentro de la cultura occidental hasta la época en que Max Weber muere. Observaremos cómo es que la concepción de la melancolía es parte de todo un contexto de sentido y por lo tanto se encuentra ligada a otros elementos culturales, forma parte de grandes conglomerados culturales² y en relación a ellos es que adquiere sentido y significado.

Observaremos también que después de un cambio en las tradiciones culturales, un tránsito histórico que va de un sistema cultural de creencias (imagen del

¹ Tomamos la definición de imagen del mundo que Jürgen Habermas hace en “Teoría de la acción comunicativa”, Tomo I, Buenos Aires, Taurus, 1980, pág. 70.

² Roger Bartra, “Cultura y Melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro”, Barcelona, Anagrama, 2001. Pág. 14

mundo) tradicional o premoderno, a otro moderno, se puede tratar a la melancolía desde diversos ámbitos, esto es, a partir de una dimensión de gusto artístico (interés expresivo); de una preocupación ético religiosa (interés práctico-moral); o bien desde una empresa científica que busca conocer sus elementos, sus causas y su funcionamiento (interés cognitivo). Este último tipo de tratamiento se vincula y depende de los procesos de transformación de las estructuras de la comprensión moderna del mundo que permiten la generación de razonamientos científicos, de enunciados y prácticas acerca de la verdad (de los estados de cosas del mundo): la melancolía desde distintas disciplinas: psiquiatría, psicoanálisis o sociología.

Con el objetivo de comprender los cambios dividimos el trabajo en tres partes: en la primera abordamos el tema de la melancolía y el mundo premoderno (Antigüedad, Renacimiento y Romanticismo); en la segunda, a la melancolía y la modernidad (psiquiatría, psicoanálisis y sociología); y en la tercera parte exploramos las formas de sufrimiento modernas derivadas y asociadas a la melancolía, y a la luz de ellas interpretamos el colapso nervioso de Max Weber (Modernidad y Max Weber).

Partimos de la idea de la melancolía que existía en la Antigüedad. La melancolía era considerada como uno de los cuatro humores de los que estaba compuesto el cuerpo humano (sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema). Desde la Teoría Humoral desarrollada por Hipócrates, y posteriormente agregada por Galeno, se interpretaban tanto las enfermedades y los estados de salud del ser humano. Pero a su vez, esta teoría era parte de un entramado interpretativo filosófico más amplio preocupado por entender al cosmos y al mismo ser humano. De manera que desde ese esquema conceptual de los cuatro elementos se interpretaban también los temperamentos y se asociaban a las edades del hombre y a las estaciones del año. La melancolía era interpretada tanto como una constitución natural, como una enfermedad y como un temperamento.

Al llegar el Renacimiento el sistema explicativo humoral se conjunta con la idea de que los planetas y el resto de los astros mantienen una influencia sobre el comportamiento humano, de modo que las conductas eran explicadas por una

suerte de conjunción entre el juego de los humores al interior del cuerpo y el papel de los planetas. Aparece la idea de que Saturno, Señor de los melancólicos, es responsable de cualidades, de talentos artísticos e intelectuales, además de los padecimientos de por sí asociados a los miedos y tristezas melancólicas. En este periodo se discute el papel que las fuerzas del demonio ejercen sobre la generación de la melancolía como enfermedad y sobre la melancolía religiosa.

En el segundo capítulo abordamos al Romanticismo como una particular visión del mundo que engendró una idea diferente de melancolía. Con su visión particular de la vida y sobre el ser humano entiende a la melancolía no como un mal ni como una enfermedad, sino como una cualidad intrínseca a la vida humana, trágica desde esa concepción. El romanticismo con su introspección individual y colectiva, fue un espacio cultural donde el yo tuvo una eclosión expresada en las diferentes artes; en ellas la idea de melancolía fue profundamente desarrollada. Las visiones pasionales y emotivas de los artistas románticos sintetizaban los polos de dolor y alegría, de la vida y la muerte, del gozo y el sufrimiento, de tal manera que la melancolía llegó a concebirse como *la dulce alegría de estar triste*. En este contexto cultural, la manera de pensar, de hacer y de sentir la melancolía, así como su forma extrema, el suicidio, adquieren una diferente significación.

En la segunda parte exploramos las formas y transformaciones que la melancolía comenzó a presentar a partir de los cambios ocurridos en las condiciones de modernidad, particularmente los que ocurrieron en las estructuras cognitivas que dieron lugar a empresas científicas (preferimos no tratar al Romanticismo en esta parte debido a la actitud abiertamente opuesta que mantuvo ante la Ilustración y sus principios). En el tercer capítulo vemos que luego de más de dos mil años se comienza a abandonar la teoría humoral como explicación de la causación y los síntomas melancólicos. El surgimiento de la psiquiatría como institución social, que fue resultado de cambios sociales y que requirió un andamiaje jurídico que la definiera y la habilitara, hizo posible que se estudiara a la melancolía como una de las varias enfermedades mentales. La melancolía así concebida, aparece como un problema a resolver en la medida en que era tratada como objeto de estudio,

como enfermedad mental gracias a las estructuras cognitivas que se iban desarrollando en la imagen del mundo moderna. Los diferentes esquemas nosológicos de la psiquiatría la situaron alejada o asociada a otras entidades patológicas (hipocondría, manía, neurosis, neurastenia, psicosis, lipemanía); en este periodo se eliminaron los aspectos delirantes del concepto de melancolía, de tal manera que se dio una tendencia metodológica a separar los trastornos del afecto de los trastornos del intelecto. De este modo, de melancolía se pasó a depresión y se dejaron fuera de la explicación científica los aspectos filosóficos, artísticos o religiosos. En el esquema psiquiátrico de Emil Kraepelin, la psicosis maniaco-depresiva contuvo a la gran variedad de trastornos del afecto con algunos grados de psicosis; y en el de *dementia precoz* se consideraron a todas las locuras delirantes. Dicho esquema fue el más exitoso dentro de la comunidad de psiquiatras hasta bien entrado el siglo XX.

En el cuarto capítulo se considera al psicoanálisis como otro esquema explicativo moderno, con su específico marco teórico, metodológico y conceptual que, partiendo de que existe un ámbito del ser humano que escapa a la conciencia, interpreta a la melancolía a nivel inconsciente como un estado afectivo resultado de la pérdida de un objeto. El psicoanálisis como un saber y una práctica que aparece en un contexto cultural burgués, se hizo cargo también de los trastornos del afecto, pero a diferencia de la psiquiatría, considera la etiología sexual y la dimensión psicogénica.

En el quinto capítulo exploramos *El Suicidio* de Emile Durkheim como el primer estudio sociológico del sufrimiento y la tristeza humanas. A diferencia de los anteriores intentos explicativos que buscaban las causas del suicidio en la constitución orgánica, en la actividad de los astros o en las enfermedades mentales, Durkheim lo estudia desde el análisis estadístico de las cifras colectivas de suicidios de los grupos sociales. Señala que su causalidad se encuentra en la constitución moral colectiva. De ella dependen las inclinaciones suicidas individuales. Se trata de corrientes suicidógenas altruistas, egoístas o anómicas.

La interpretación del dolor humano en contextos de modernidad se puede hacer desde distintas esferas de sentido, por ello, el tratamiento sociológico de las maneras de sufrir, de soportar y de llorar es abordado en el sexto capítulo. Tanto la psiquiatría y el psicoanálisis ven a la melancolía como un problema a resolver, y la sociología como un problema a explicar. Las observaciones sociológicas del malvivir parten del hecho de que las maneras de interpretar el dolor y de expresarlo varían histórica, social y culturalmente. Su causación también se encuentra estrechamente relacionada con las estructuras sociales.

En la tercera parte, nuestro interés es conocer las formas culturales de dolor patológico que existían en la Alemania decimonónica, particularmente en los círculos burgueses. El capítulo siete trata de este contexto social donde se vivió una expansión de la burguesía como clase y de las llamadas enfermedades de los nervios en dichos espacios sociales.

Finalmente, el capítulo ocho explora el colapso nervioso de Max Weber a la luz de las categorías culturales con las cuales se asumía y se enfrentaba la nerviosidad y la sintomatología asociada a ella.

PRIMERA PARTE:

MELANCOLÍA E IMAGEN DEL MUNDO

Los cielos de los griegos son irreductiblemente diferentes de los nuestros.

THOMAS S. KUHN

Los marcos de sentido por los cuales explicamos sucesos no son nunca puramente <descriptivos>, sino que se entrelazan íntimamente con esquemas explicativos más totales.

ANTHONY GIDDENS

CAPÍTULO 1

LA MELANCOLÍA EN EL MUNDO PREMODERNO: LA TEORÍA HUMORAL

El alma humana utiliza cuatro humores: como sangre la dulzura, como bilis roja la amargura, como bilis negra la tristeza... La bilis negra es fría y seca, pero hielo y sequedad pueden interpretarse ora en sentido bueno ora en sentido malo... Ésta hace a los hombres ora somnolientos, ora vigilantes, o sea ora graves de angustia, ora vigilantes y atentos a los deseos celestes... Tuviste a través de la sangre la dulzura de la caridad, ten ahora a través de la bilis negra, melancolía, la tristeza por los pecadores.

HUGO DE FOLIETO

La melancolía como una figura del dolor humano fue tematizada a lo largo de la historia de la cultura de Occidente y es central en la historia de la medicina. En la antigüedad fue abordada dentro del esquema médico de los cuatro humores. Dicho esquema era parte de una visión del mundo que, preocupada por entender el cosmos, echó mano de filosofías como la pitagórica, de concepciones mitológicas y de visiones metafísicas de la realidad. En su inicio fue parte de un conjunto de interpretaciones culturales regidas por tres principios: 1) la búsqueda de elementos primarios y simples; 2) su expresión numérica; y 3) su teorización de forma armónica, simétrica y de isonomía entre las partes que la componían, ya fueran en el ámbito moral, estético o higiénico³.

La teoría humoral fue resultado de una especulación cosmológica que había generado varias interpretaciones filosóficas acerca de los elementos

³ Raymond Klibansky, Edwin Panofsky y Fritz Sax, "Saturno y la melancolía: Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte", Madrid, Alianza, 1991, pág. 30.

fundamentales de los cuales, se pensaba, se deriva todo, desde el macrocosmos (universo) hasta microcosmos (ser humano). Para Empédocles (490-430 a.n.e.), aquello no sólo estaba formado por un elemento, como lo consideraban Tales (624-548) o Anaxímenes (585-524 a.n.e)⁴, sino que, siguiendo una tradición pitagórica preocupada por la perfección expresada en números, eran cuatro⁵ los elementos básicos, agua, fuego, tierra y viento, que poseían funciones y poderes propios. Esta teoría de los elementos se conectó con una teoría de las cualidades, igualmente reducida a cuatro, y juntas prepararon el terreno para la teoría de los humores al postular una serie de categorías tetrádicas que Hipócrates (460-370 a.n.e.) hizo corresponder con una explicación sistemática del cuerpo humano, su salud y su enfermedad⁶, y que posteriormente se ampliaría a explicaciones sobre el carácter y se conectaría con la influencias de los cuerpos cósmicos y con las divisiones del tiempo. Tales conexiones teóricas resultaron en la doctrina médica de los cuatro humores que permaneció vigente durante más de dos mil años⁷ contribuyendo a configurar preceptos cristianos, árabes y judíos durante un largo periodo.

Aquel era un mundo en el que, a pesar de que en los textos médicos se insistía en rechazar la especulación y en ceñirse a la observación de los enfermos, “la carga especulativa de la teoría de los humores fue enorme y determinó los alcances de la observación en el sentido de que en el médico formado actuaban supuestos básicos subyacentes que organizaban sus interpretaciones e inclusive sus modalidades perceptivas”⁸. De ahí que los esfuerzos de los siguientes médicos,

⁴ Tales de Mileto consideraba que era el aire y Anaxímenes que era el agua.

⁵ En la tradición pitagórica el cuatro era el número venerado como perfecto, Raymond Klibansky, Op. cit., pág. 31.

⁶ La idea de la salud como equilibrio y de enfermedad como desequilibrio era igualmente pitagórica.

⁷ Raymond Klibansky, Op. cit., pág. 35, y Roger Bartra “Cultura y Melancolía...” pág. 197.

⁸ Norberto Aldo Conti, “Historia de la depresión. La melancolía desde la Antigüedad hasta el siglo XIX”, Ed. Pólemos, Buenos Aires, 2007, pág. 16. Como ya señalamos en la introducción, para explicar lo que en esta cita se afirma, seguimos a Jürgen Habermas en “Teoría de la Acción Comunicativa” sobre las imágenes de la comprensión del mundo que dotan de categorías con las cuales se interpretan los acontecimientos sociales y naturales, y que traen consigo actitudes objetivantes ante un estado de cosas en el mundo, o bien actitudes de conformidad ante una comunidad moral. Desde su marco teórico interpretamos los cambios ocurridos en las diferentes comprensiones del mundo de las cuales se derivan dichas actitudes; tomamos su versión de cómo es que se han generado estructuras racionales de pensamiento que han dado lugar a la empresa científica.

teólogos, fisiólogos y filósofos de la naturaleza estuvieran encaminados a subsanar las incongruencias e inconsistencias, ya fueran teóricas o prácticas, de la teoría humoral.

El sistema humoral era el marco conceptual médico a partir del cual se interpretaban los estados de salud y enfermedad. Consistía en un modelo explicativo que afirmaba que en el cuerpo humano existían cuatro elementos: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema, cada uno con sus respectivas cualidades, que mantenían una relación equilibrada unos respecto a otros de tal manera que cuando alguno de ellos imperaba sobre los demás, el cuerpo enfermaba, produciéndose consecuencias visibles en el comportamiento. La actividad de los humores era vista como el resultado del proceso natural de cocción dentro del cuerpo que funcionaba de la siguiente manera: los alimentos que se procesaban primeramente en el estómago, producían una sustancia que era absorbida por los intestinos, luego pasaba al hígado y al bazo donde se purificaba vía cocción y, posteriormente, ya siendo sangre, viajaba por todo el cuerpo. Pero si tenía lugar una alteración en alguno de los puntos donde sucedía la cocción, si se cocía demasiado, si había falta de calor, o bien si había exceso de humedad o de sequedad, entonces el individuo enfermaba.

Los cuatro humores y sus elementos “eran no sólo causa de enfermedades sino también factores determinantes de la constitución de los hombres”⁹; formaba parte de una filosofía de la naturaleza humana en donde cada uno de los humores se conectaba con las cuatro edades del hombre (infancia, juventud, madurez y vejez), con las cuatro estaciones del año, con los cuatro elementos de la naturaleza y con los llamados temperamentos. De ahí de que las personas de temperamento sanguíneo, por ejemplo, recibieran los influjos benéficos de su elemento durante la primavera y los melancólicos las influencias maléficas de la bilis negra en el otoño. Bajo esta concepción se pensaba que aquel sistema controlaba la existencia y la conducta humana¹⁰.

⁹ Raymond Klibansky, Op. cit. Pág. 76.

¹⁰ Raymond Klibansky, Op. cit. Pág. 29.

Cuadro 1

ELEMENTOS	CUALIDADES	HUMORES	TEMPERAMENTOS	EDADES	ESTACIONES
Agua	Caliente/húmedo	Sangre	Sanguíneo	Infancia	Primavera
Aire	Caliente/seco	Bilis amarilla	Colérico	Juventud	Verano
Tierra	Frío /seco	Bilis negra	Melancólico	Madurez	Otoño
Fuego	Frío/húmedo	Flema	Flemático	Vejez	Invierno

De los cuatro elementos, la bilis negra o *atra billis*, fue la que suministró “la levadura para el desarrollo ulterior del humoralismo”¹¹, pues al ser la que mostraba una connotación más marcadamente patológica, hizo que se estableciera la diferencia entre los estados de enfermedad causados por un humor y la mera predisposición: se podía ser de naturaleza melancólica, pero no necesariamente estar enfermo. Esta consideración se atribuirá de igual manera al resto de los humores.

La melancolía era un término polisémico que se usaba como desinencia verbal (*melankholao*, -melancoliza), como sustantivo (*melankholía*, -melancolía), como adjetivo (*melankholicos*, -melancólico), como adverbio (*melankholas*, -melancólicamente) y como forma compuesta que indicaba apariencia (*melankholodes*, -melancolicoide)¹². De tal manera que con el término melancolía se hacía referencia “a la vez, a un humor natural, a un temperamento caracterizado por una suerte de tristeza meditativa, a los variados frutos de la adustión de los humores, y, a una de las alienaciones del espíritu”¹³.

Como humor natural era la sustancia que tenía que ser retenida y filtrada en el bazo durante el proceso de digestión para que, siendo fruto de la adustión, no contaminara a la sangre que viaja por todo el cuerpo, pero sobre todo para que no subiera al cerebro. Tal era la melancolía desde un aspecto fisiológico. Como temperamento, el término melancólico hacía referencia a un tipo de carácter meditabundo, solitario, nostálgico y tristón, a un estado de ánimo transitorio o no,

¹¹ Raymond Klibansky, Op. cit. Pág. 38.

¹² Norberto Aldo Conti, Op. cit. Pág. 17.

¹³ Jacques Postel, “Historia de la Psiquiatría”, México, FCE, pág. 77. En igual sentido Klibansky, Op. cit., pág. 113.

con causa visible o no, doloroso y deprimente asociado a sentimientos de desolación, angustia, desesperanza y abatimiento que hacía a los sujetos tener una visión del mundo pobre y vacío. Así, la melancolía era el término descriptivo del aspecto afectivo denominado aflicción. Tal era la melancolía como descripción de una conducta. Como enfermedad mental fue una de las cuatro entidades nosológicas de las llamadas “enfermedades del alma”¹⁴ que agrupaban a muchas de las que hoy conocemos como locuras, trastornos mentales y/o afectivos. Dichas entidades eran cuatro: letargia, frenesí, manía y melancolía. Las dos primeras eran consideradas locuras agudas caracterizadas por la presencia de fiebre, mientras que la manía era vista como locura crónica sin fiebre y la melancolía como locura con abatimiento también sin fiebre, y aunque tal distinción podía no ser aceptada del todo por muchos especialistas de aquellas épocas, parece haber consenso en considerar al miedo y la tristeza como los rasgos distintivos y característicos de la melancolía, pues se consideraba que ahí donde había tales características era un caso de melancolía: en la locura del genio y del artista; en los viajes de los místicos por las oscuridades del alma en su camino hacia dios; en el loco amor y el morbo erótico; en las angustias de los judíos; en los enfermos del alma; en las soledades de las cortes; en el tedio de la nobleza; en el miedo al libre albedrío¹⁵; en el terror ante la teoría protestante de la predestinación, en la culpa religiosa católica y en la acedia meridiana de los monjes medievales¹⁶.

¹⁴ Las llamadas “enfermedades del alma” eran las enfermedades ocasionadas por algún desorden ocurrido en el cuerpo pero que repercutía en “la facultad principal” la cual era la capacidad del alma para percibir cosas del entorno y que se encontraba localizada en el cerebro. Así, “en la antigüedad todas las enfermedades son somáticas; pero algunas son además particulares, pues ejercen efectos considerables característicos sobre el alma, el espíritu y el carácter, lo mismo que en los comportamientos” Jacques Postel, Op. cit. Pág. 16.

¹⁵ Roger Bartra, “Cultura y melancolía...”

¹⁶ La acedia meridiana era considerada en una primera lista de ocho pecados, los cuales serían: *Gastrimargia* “gula”, *fornicatio* “lujuria”, *Philargyria* “avaricia”, *Ira*, *Tristitia*, *Acedia*, *Cenodoxia* “vanagloria”, *Superbia*, Giorgio Agamben, “Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental”, Valencia, Pre-Textos, 2006, pág. 23. La acedia era un estado mental y afectivo que afectaba principalmente a los monjes alrededor del medio día; también era conocida como el demonio meridiano. Era diferente a la pereza en la medida en que era originada por “la angustiada tristeza desesperación por lo bienes espirituales”, es decir, por las peripecias de la “dignidad espiritual” que anhela acercarse a dios pero no puede hacerlo, de ahí los intentos fallidos de los monjes por concentrarse en sus ejercicios espirituales y las consecuencias en forma de

Así, se decía que había hombres por naturaleza melancólicos; hombres que sufrían los embates del humor negro, o bien que había melancólicos en el sentido vesánico, como aquel hombre que se creía jarrón y no salía de su casa por miedo a ser quebrado, ejemplo que aparece en los textos de medicina como caso diagnosticado de melancolía¹⁷. Tales eran las caracterizaciones de los actos y los sucesos del cuerpo que tenían lugar en los intentos de los especialistas, y no especialistas, por hacer inteligibles las conductas observadas. En dichas caracterizaciones se hacía uso implícito de un esquema de narraciones etiológicas que cristalizaban los elementos especulativos, místicos, metafísicos y soteriológicos en la teoría humoral, la cual, aunque efectivamente daba lugar a discrepancias y discusiones teóricas y prácticas, era tal la organización que suministraba, que “proporcionó una resistente red de significados e interpretaciones, con un *corpus* bien establecido por Galeno (129-200 d.n.e), que permitió la comunicación entre médicos griegos, latinos, persas, germanos, italianos, franceses, españoles, independientemente de las enormes distancias temporales, religiosas y culturales que los separaban”¹⁸. Podríamos decir, siguiendo a Luhmann, que la teoría humoral era parte del patrimonio semántico entendido como el conjunto de formas de la sociedad, que proporcionaba el sentido elaborado y tipificado respecto a lo que puede ser esperado en la

angustia y culpa religiosa por no poder lograrlo. Se le relacionaba con la melancolía porque se creía que en su causación estaba presente la bilis negra. Ambas, el pecado acidioso y la enfermedad compartían el signo del “gesto de dejar caer la cabeza y la mirada como emblema de la desesperada parálisis de ánimo ante su situación sin salida”, *Ibíd.* pág. 33. Con el transcurrir del tiempo, la acedia dejó de ser un pecado aparte y paso a ser absorbido por la *pereza*. Para Jon Elster, la acedia medieval era un pecado que delataba la falta de devoción y de concentración en dios por parte del monje recluso, la falta de furor religioso ponía en peligro su estancia, pues si no dedicaba su vida a dios tendría que abandonar el monasterio. Jon Elster, “Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones”, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 318.

¹⁷ Numerosas narraciones en antiguos textos médicos describen a personas diagnosticadas como melancólicas, descripciones que abarcan desde padecimientos gastrointestinales hasta las conductas dementes como la siguiente: “normalmente los pacientes melancólicos se ven acosados por el miedo, aunque no siempre se presenta el mismo tipo de imágenes sensoriales anormales. Por ejemplo, un paciente cree que lo han convertido en un tipo de caracol, por lo que escapará de todos por miedo a que lo aplasten..., otro tendrá miedo de que Atlas, que sostiene el mundo se canse y lo mande a paseo, de manera que tanto él como todos nosotros resultaremos aplastados y amontonados unos contra otros, y como esta hay miles de ideas semejantes”. Galeno citado por Aldo Conti, *Op. cit.*, pág. 33.

¹⁸ Roger Bartra, “Cultura y melancolía...”, pág. 197-198.

sociedad, lo que es usual y por lo tanto también proporciona sentido a lo que es inusual o novedoso o ambiguo.¹⁹

Como se menciona más arriba, las diferentes concepciones que se han tenido acerca de la melancolía se han hecho dentro de esquemas de interpretación culturales más amplios, por lo tanto guardan relación con otros objetos sociales y en esa relación es que la melancolía adquiere sus significados. Unos de esos otros elementos culturales fueron los intentos filosóficos por explicar la naturaleza, la conducta y la voluntad humana a partir de esquemas metafísicos, o bien las preocupaciones éticas de sistemas religiosos que buscaban alejar al alma del pecado de la acedia meridiana, cuyos signos externos eran la angustiosa tristeza y desesperación, así como el sueño atormentador visto como la tentación del demonio para que el monje sucumba al pecado de dormir fuera de las horas destinadas a ello. En ambos casos, los discursos filosóficos y religiosos guardaron relación con el discurso médico, ya fuera en la manera en que la filosofía usaba sus metáforas o bien en el sentido de que el esquema humoral proveyera el suelo necesario para las necesidades éticas de la religión²⁰. Desde la concepción médica de la época, el resto de los discursos, filosóficos, teológicos, astrológicos y artísticos, hicieron sus narraciones acerca de la melancolía²¹. Más aún, medicina, filosofía y religión estuvieron entrelazadas en la medida en que compartían la preocupación por el bienestar/malestar del ser humano desde la creencia cultural de que la melancolía era la enfermedad provocada por el humor negro, y de que las pasiones tenían un significado ético.

La melancolía, pues, tenía un estatus en la filosofía a través de teoría de las pasiones, ya fuera como emoción aborrecible dentro del estoicismo epicuriano (que creía en el esquema humoral, pero que también mantenía la creencia de que el *pneuma* era el espíritu vital que mediaba en las funciones vitales), o bien como

¹⁹ El patrimonio semántico se elabora como contenido tipificado puesto a disposición de una situación específica: “se trata de conceptos e ideas por usar y eventualmente construir, concepciones del mundo, teorías científicas, opiniones más o menos comunes, ensayos de revistas, materiales de discusión, etcétera”. Giancarlo Corsi, et. al., “Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann”, México, UIA, 1996. Pág. 143-145.

²⁰ Stanley Jackson, “Historia de la melancolía y la depresión”, Madrid, Turner, 1989, pág. 25.

²¹ Roger Bartra, “Cultura y melancolía...”, pág. 197.

uno de los dolores en Platón; en Aristóteles las pasiones eran la forma en que se afectaba el alma, y específicamente la melancolía aparece tematizada en su famoso Problema XXX²². Como fuera, estas teorías y las que les siguieron, eran reflexiones y explicaciones de filósofos que se ocupaban del mismo asunto: la naturaleza de las pasiones humanas desde una base filosófica que se nutría del esquema humoral en la medida en que, como afirma Stanley Jackson respecto a las <enfermedades del alma>, “su aparición en los textos filosóficos normalmente traía consigo el uso de una metáfora médica con la implicación de que algo estaba gravemente perturbado y que eran necesarias medidas correctoras”²³. En estos contextos, las pasiones eran vistas desde un racionalismo tradicional y desde una moral convencional en la medida en que a su esclarecimiento se le daba un significado ético, mismo que posibilitaba su lugar en esquemas religiosos, de ahí que la acedia, la *tristitia meridiana* común entre los monjes medievales, fuera un mal al que se dedicaran teólogos, médicos, astrólogos y demás expertos de la época.

Durante el Renacimiento la idea de melancolía sufrió una modificación en la medida en que comenzó a tener lugar un proceso de cambio cultural que repercutió en la forma en que se le concibió. Ello se debió a “un aumento significativo de la literatura de las pasiones” cuando la vida afectiva pasó a ser “menos dependiente de lo teológico”.²⁴ Nos referimos a “la soberanía de la mente” como un proceso del pensamiento que se justificaba por sí mismo. Klibansky, Panofsky y Saxl lo explican de esta manera:

“El humanismo italiano, pues, reafirmó un ideal surgido en la Antigüedad clásica, pero que en la Edad Media se había desdibujado; más aún lo exaltó a la categoría de criterio de una manera de vivir fundamentalmente alterada. Era el ideal de la vida

²² “Problema XXX”, esolio 1: “¿Por qué razón todos los hombres que han sido excepcionales en la filosofía, la ciencia del Estado, la poesía o las artes son manifiestamente melancólicos, a tal punto que algunos se vieron afectados por males que provoca la bilis negra, como se cuenta de Hércules en los relatos que se refieren a los héroes?”, publicado y traducido en Raymond Klibansky, Op. cit., 1991, pág. 42.

²³ Stanley Jackson, Op. cit., Pág. 25.

²⁴ *Ibíd.* pág. 30.

especulativa, en el que la <soberanía de la mente humana> parecía muy próxima a su realización; porque únicamente la <vida contemplativa> se basa en los propios recursos y la autosuficiencia de un proceso de pensamiento que se justifica por sí mismo. Es verdad que la Edad Media no había olvidado nunca las alegrías de la vida de buscar y conocer, y hasta la expresión <vida contemplativa> seguía siendo reverenciada; pero lo que se quería designar con ella era distinto del ideal clásico de la <vida especulativa>. Era distinto en la medida en que se cuestionaba el valor de la vida contemplativa por sí sola y sin referencia a su propósito. El pensador medieval no meditaba para pertenecerse a sí mismo, sino para acercarse a dios, de suerte que su meditación encontraba sentido y justificación no en sí misma sino en el establecimiento de su relación con la deidad; y si, en lugar de <contemplar>, empleaba su razón científicamente, lo hacía situándose conscientemente en la continuidad de una tradición que en lo esencial, y por todo su método, apuntaba más allá del individuo, su función propia era la de heredero y transmisor, crítico y mediador, discípulo y maestro, y no estaba llamado a ser creador de un mundo intelectual centrado en él mismo... el pensador medieval no se pertenecía a sí mismo sino a dios, ya fuera directamente en la contemplación de Él, o indirectamente, en el desempeño de un servicio ordenado por Él y regulado tradicional y hieráticamente. Si no cumplía ninguna de esas dos condiciones, pertenecía al demonio, pues todo aquel que ni meditaba ni trabajaba caía víctima del vicio de la <acedia> o pereza”²⁵.

Al redescubrir el modo de vida del antiguo filósofo griego, los humanistas renacentistas reafirmaron la idea antigua del pensamiento y la indagación autosuficientes. Esta idea humanista de meditación tuvo dos aspectos que

²⁵ Raymond Klibansky, Op. cit., pág. 241.

pusieron a los pensadores en un dilema desgarrado que afectó la idea y el significado de la melancolía. Por un lado, la autoafirmación a veces elevada hasta la *hybris*, y, por otro lado, la duda de sí, así como la conciencia de la amenaza y los sufrimientos de la vida. La experiencia de este dualismo fue la que generó la idea del genio moderno: “los humanistas italianos no sólo reconocieron esa polaridad: le dieron valor porque reconocieron en ella el rasgo principal del <genio> recién descubierto. Hubo, pues, un doble renacimiento: en primer lugar, el de la idea neoplatónica de que Saturno, según la cual el más alto de los planetas encarnaba, y otorgaba también, las facultades más altas y nobles del alma, la razón y la especulación; y, en segundo lugar, el de la doctrina <aristotélica> de la melancolía según la cual todos los grandes hombres eran melancólicos (de donde se seguía lógicamente que no ser melancólico era señal de insignificancia)”²⁶.

De esta manera, durante el Renacimiento el uso médico estricto pero generalizado del término melancolía, compartió su lugar con un nuevo uso literario que hacía hincapié en los aspectos emocionales, creativos e intelectuales del ser humano. El primero lo tenía como algo permanente o constante, ya fuera como humor, como enfermedad o como hábito (temperamento); en cambio, el nuevo uso literario lo ubicaba más con carácter transitorio; dicha

“transformación no fue en los escritos médicos ni científicos, sino en el tipo de literatura que tendía esencialmente a observar y representar la sensibilidad del hombre como cosa dotada de valor en sí: es decir, en la poesía lírica y narrativa, y también en los romances en prosa. El término <melancólico>, cada vez más empleado en los escritos populares tardomedievales, fue adoptado de muy buena gana por los literatos, sobre todo en Francia, para dar color a tendencias y condiciones mentales. Al hacerlo fueron alterando y transfiriendo poco a poco el significado

²⁶ Ibíd. pág. 244.

originalmente patológico de la idea, de tal suerte que vino a ser descriptiva de un <estado de ánimo> más o menos temporal.”²⁷

Este proceso marca un importante cambio cultural en la medida en que expresaba la naciente tematización del yo por otro camino, ya no a través de la meditación religiosa o de la reflexión filosófica, sino desde el interés literario y pictórico (posteriormente también musical) de expresar los estados de conciencia en momentos de dolor emocional, de desesperación y desconcierto existencial²⁸. Si bien es cierto que la teoría de los cuatro humores continuaba siendo *la explicación* de lo que le sucedía a los seres humanos en tales casos, esta concepción literaria se alejaba de él, o más bien la ampliaba, en la medida en que este nuevo uso del término hacía “hincapié en los aspectos emocionales, morales e intelectuales más que en los fisiológicos o patológicos”²⁹. Es decir, estaba dando viabilidad expresiva a la mostración subjetiva de los estados de conciencia individuales por medio del empleo de una categoría cultural nueva: el yo individual en estado sufriente.

Esta melancolía estética de la poesía moderna mostraba un carácter dual: la melancolía como absorción total: “su mirada plomiza y gacha”; “el melancólico en su torre solitaria”. Pero también la melancolía como signo de la sensibilidad intensificada, “la agridulce contradicción” que “sirve para intensificar la conciencia del propio yo”³⁰. Como afirman Klibansky, Panofsky y Saxl: “Esta melancolía moderna es esencialmente una conciencia de uno mismo intensificada, puesto que el yo es el eje en torno al cual gira la esfera de la alegría y del dolor”³¹.

Y agregan:

“A esta mezcla se añadieron, además, todas las ideas originalmente ligadas a la melancolía y Saturno –el amor desdichado, la enfermedad y la muerte- por lo que no ha de

²⁷ Ibíd. pág. 217-218.

²⁸ Ejemplo de ello es el caso del Hamlet como sujeto que se encuentra alejado de dios y tomado por dilemas existenciales.

²⁹ Ibíd. pág. 225.

³⁰ Ibíd. pág. 229.

³¹ Ibíd. pág. 230.

sorprender que el nuevo sentimiento de dolor, nacido de una síntesis de <Tristesse> y <Melancholie>, estuviera llamado a ser una clase de emoción especial, trágica por una consciencia intensificada del yo (pues esta consciencia no es otra cosa que un correlato de la consciencia de la muerte). Esta nueva melancolía podía ser didácticamente disecada o fluir en la poesía lírica o en música; podía elevarse a una renuncia sublime del mundo, o disiparse en mero sentimentalismo”³².

El grabado *Melancolía I* de Alberto Durero (1471-528), el verdadero objeto de análisis del libro de Klibansky y los otros autores, es interpretado en este sentido. A diferencia de obras previas y contemporáneas sobre melancolía, el significado de ésta es la simbolización (ya no representación ni mera ilustración o ejemplificación) de la triada Melancolía-Saturno-Geometría. La geometría era una actividad y facultad auspiciada por Saturno, Señor de la Melancolía, y en esta época comenzó a estar asociada a la idea de melancolía como la hondura meditativa, es decir, como algo más allá de la mera enfermedad (melancolía adusta) y del simple temperamento (melancolía natural). Era la idea de la melancolía generosa como disposición que hacía posible la actividad intelectual. En el grabado dureriano, las visiones interiores del genio alado (su yo) se encuentran por encima de la actividad exterior, la cual carece de sentido³³.

Fue el periodo en el que el sistema interpretativo de los cuatro humores se conjuntó con la creencia cultural de que elementos del universo ejercían poder sobre las conductas y cualidades de las personas. Las explicaciones sobre la

³² Ibíd.

³³ Durero realiza una elevación de la figura alegórica de la melancolía al plano de los símbolos. Ello, afirman estos autores, constituye un cambio en el significado de la idea de melancolía en donde la naturaleza intelectual de la geometría como arte liberal, se combina con la capacidad de sufrimiento del alma humana; el mundo del conocimiento y el método se funde con el mundo de los esfuerzos y fracasos humanos; al igual que los problemas intelectuales con la pesadez animal. La triada Saturno-Geometría-Melancolía quedó así simbolizada en dicho grabado. Pero la idea se convencionalizó a finales del siglo XVII y sobre todo a lo largo de todo el XVIII, dando lugar a su uso en lugares y formas que no habían aparecido, particularmente en la literatura inglesa y francesa, donde se observaron usos que la reblandecían en “un sentimiento privado de soledad”, en “la mera pose con la mirada triste” o en “la pose deseable para la dama elegante”. Ibíd., pág. 279 y ss.

influencia de los diferentes astros sobre las características, las ocupaciones y los temperamentos humanos se desarrollaron tanto en sentido determinista (nacimiento-destino) en algunos renacentistas que, según Klibansky, mostraban miedo ante el vacío moral, o bien, en un sentido abiertamente de rechazo por parte de los partidarios de la recién encontrada libertad humana. Como fuera, la idea de Saturno como *señor de los melancólicos* iba igualmente en doble vía, pues se creía que proveía las cualidades creativas y sobresalientes para las artes y algunos oficios y actividades³⁴ que colocaban a los elegidos por encima del vulgo, pero de igual manera, los hijos de Saturno eran personas proclives a conductas y estados de ánimo autodestructores, eran los flacos ensimismados, los delirantes, los frenéticos, los locos y todo aquel que mostraba miedo y tristeza prolongados, pues también era bien sabido por los médicos que los melancólicos estaban a “una media vuelta de clavija”³⁵ para pasar de un estado de genialidad a uno de perdición en la locura. Tales eran las paradojas de la melancolía.

Y aunque la melancolía llegó a ser algo intencionalmente cultivado a partir de este periodo debido a las cualidades antes descritas que la glorificaban, mantuvo su aspecto amenazante y terrorífico. Es decir, fue tanto una experiencia pretendida como también una amenaza y vivencia real. De ahí que la melancolía - particularmente la vivida por los protestantes a causa de la creencia en la teoría religiosa de la predestinación-, fuera el tormento del que se ocupaban tanto los pastores que hacían las funciones de curadores del alma atrapada por los terrores melancólicos, como los médicos que buscaban sanar al sujeto enfermo. “En este periodo de transición la propia fuerza de la presión emocional hizo de *Melancholia* una realidad implacable, ante la cual los hombres temblaban como ante una <peste cruel> o un <*demon* melancólico>, y a la que en vano intentaban desterrar con mil antídotos y tratados consolatorios”³⁶. En el caso de los católicos la

³⁴ Tales como arquitectura, campesinos, leñadores, aradores, pordioseros, tullidos pero también los prisioneros y convictos, *Ibíd.*, pág. 374.

³⁵ Jacques Postel, *Op. cit.*, pág. 78.

³⁶ Klibansky, *Op. cit.*, pág. 231. En el caso de los efectos atormentadores del protestantismo sobre el individuo, ya el mismo Max Weber señalaba la tremenda soledad en que se sumergían a causa de la incertidumbre provocada por la teoría de la predestinación. Las dudas y su efecto angustioso se muestran, por ejemplo, en un pastor del siglo XVII llamado John Bunyan. Dos de sus obras, “Gracia abundante” y “El

melancolía se veía y se vivía como un castigo por los pecados, o bien, como una prueba de la firmeza de la fe cristiana ante sufrimientos análogos a los que Cristo vivió en la cruz. La melancolía era resultado de la convicción propia del pecado y la desesperanza en el perdón. Ejemplo de ello son los testimonios escritos de Timothy Rogers (1658-1728) y William Cowper (1731-1800) que constituyen casos de lo que se consideraría melancolía religiosa de aquella época. Los sufrimientos protestantes se derivaban básicamente de la angustia producida por la incertidumbre ante la teoría de la predestinación. En el capítulo siete regresaremos a esto.

Paralelamente comenzaron a tener lugar intentos de explicación en “los debates en torno a la brujería y la posesión, [pues] en el Renacimiento la melancolía ocupó un lugar central”.³⁷ La pregunta era si la melancolía era obra del demonio o bien obra de la naturaleza. El razonamiento fue el siguiente: como se pensaba que la melancolía, ligada a la tierra (*atra* quiere decir negro en griego) tiene por color natural la negrura provocada por el humor negro, se correspondía con lo oscuro de las tinieblas del demonio³⁸, de ahí que el humor y el temperamento melancólico atrajeran a la acción demoniaca, pues ella los utilizaba al serle favorable dicho humor. Luego entonces los médicos estaban facultados para actuar en casos de posesión, pues podían eliminar o disminuir el humor melancólico y quitarle así el instrumento del cual se valía el maligno. Esta era la postura naturalista que llegaban a admitir algunos teólogos. La importancia de esto radicó en que esa posición dio lugar a una división de funciones que devino a la larga en una modificación de la idea de naturaleza humana: mientras que unos se ocupaban de la especificidad del orden natural y se atenían a su teoría humoral, los otros se

progreso del peregrino” son escritas en forma autobiográfica y constituyen relatos que muestran la duda atormentadora y la angustia mental, afectiva y existencial de un creyente que se siente en pecado por el hecho de dudar de si será elegido por dios para salvarse o no. Weber tomará la frase *la jaula tan pesada como el hierro* que Bunyan usa para describir el estado miserable en el que se encontraba un sujeto al que su vida de placeres mundanos lo habían hecho caer en pecado y que no guardaba esperanza de que terminara su vida miserable en esa jaula de desesperación, más bien esperaba aterrado su segunda y definitiva condenación.

³⁷ Jacques Postel, Op. cit., pág. 80.

³⁸ “...tal como las tinieblas espantan a los niños, así la negrura del humor melancólico semejante a la noche, envuelve la claridad del alma con sus tinieblas”, tomado de J. Guibelet, *Trois Discours philosophiques*, Evreux, 1603, citado por Jacques Postel, *Ibíd.* pág. 80.

encargaban de lo sobrenatural considerado en “una lista limitada: hablar otra lengua sin haberla aprendido; conocimiento de las ciencias sin estudio; hablar articuladamente con la boca cerrada; predecir el porvenir; adivinar los pensamientos; ver las cosas ausentes como presentes; permanecer algún tiempo en el aire sin ningún apoyo”³⁹; ya que “reconocer el dominio propio del diablo puede reflejar un concepto más ‘moderno’ de la naturaleza, que el asegurar que ésta, como si estuviese habitada sin cesar, penetrada por una suerte de sobrenaturaleza, puede por sí misma hacer maravillas”.⁴⁰ De esta manera se abrió un camino a la concepción de la naturaleza como un ámbito de la realidad compuesta por objetos inanimados con atributos, límites y leyes propias. Este tipo de caracterizaciones comenzaron a implicar un abandono de la concepción teológica de la realidad a la vez que de requirieron una actitud objetivante ante ese ámbito de la realidad. Presuponían una distinción entre el mundo de las ideas (que habla sobre algo del mundo) y el mundo natural (que aparece representado en las primeras). De esta manera, la naturaleza fue concebida como el entorno en el cual habita el ser humano pero también la naturaleza presente en su propio cuerpo. Pero contra esta concepción de naturaleza como orden y regularidad que habría de tener un desarrollo más pleno a partir de la Ilustración, se enfrentará en franca oposición la tradición romántica.

³⁹ *Ibíd.* pág. 83.

⁴⁰ *Ibíd.* pág. 84.

CAPÍTULO 2

LA MELANCOLÍA EN EL ROMANTICISMO: LA *WELTANSCHAUUNG* ALEMANA

A fin de cuentas, todos los que saben y están algo por encima de la cuestión del pan de cada día se sienten más o menos tristes; sin embargo, ¿quién querría vivir sin esa silenciosa tristeza esencial, sin la cual tampoco existe alegría verdadera?... Puede ser más un beneficio que una desgracia, una defensa contra la perversidad frívola.

JEAN PAUL

¡Ay!, en el mismísimo templo de la Delicia tiene la velada Melancolía su santuario soberano aunque nadie la vea sino aquel cuya lengua esforzada sepa romper la uva de la Alegría contra su fino paladar: esa alma gustará la tristeza de su poderío, y será colgada entre sus trofeos nebulosos.

JOHN KEATS

Lejos de pensar en teorías que buscaran conocer y explicar los elementos que estaban presentes en los males melancólicos, lejos siquiera de considerarla un mal del cual se tenía que huir, la imagen del mundo que se desarrolló principalmente en Alemania desde finales del siglo XVII y hasta la primera mitad del XIX, generó una idea de melancolía bien distinta a la habida hasta entonces. Ello fue lo que tuvo lugar con la *weltanschauung* romántica que depositaba otra mirada y guardaba otra actitud respecto al ser humano en particular, al universo y a la vida en general. Era una actitud filosófica, artística y espiritual, a la vez

popular, que hacía que el significado de melancolía fuera tan intensamente oscuro como acariciado. Entendemos que aquella era una postura vital en el amplio sentido del término y que sus características derivaron de varios acontecimientos y elementos que confluyeron conjuntamente en una especie de encierro cultural respecto a lo que estaba ocurriendo en el resto de Europa. Sin pretender definir las causas de ello, ubicamos algunos antecedentes.

Luego de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), el sentimiento alemán fue de humillación y tristeza frente a las otras naciones, las bajas numéricas fueron más elevadas en el Sacro Imperio Germano que en los otros países, y con ello se perdió buena parte de su riqueza cultural⁴¹. Alemania no había logrado su configuración política en la forma de Estado-Nación como ya lo habían hecho los estados vecinos. Aunado a estos acontecimientos políticos, Alemania contaba con el antecedente de la Reforma protestante como movimiento cultural que promovía y se basaba en el escrutinio de la vida interior individual y espiritual. Las formas de socialización excluyentes del protestantismo fomentaban, como ningunas otras, la inspección ética propia y ajena: se juzgaba el desempeño ético de los miembros de una secta en tanto que ello era fundamental para su pertenencia. El método educativo sectario, sobre todo el promovido por el pietismo luterano, convocaba a un retrotraimiento a la vida espiritual para concentrarse en la vida interior del alma humana⁴². Se impulsaba el estudio cuidadoso de la Biblia y el respeto profundo por la relación personal del hombre con dios, haciendo fuerte énfasis en la vida espiritual y en el alma humana doliente individual en relación con su creador.

Fue un proceso cultural y social largo, ocurrido desde el siglo XVII hasta el XIX, que fue dando lugar a una especie de retirada hacia el interior; se produjo una eclosión del yo impulsada por el anhelo de fusión con la deidad, una intensa vida subjetiva, conmovedora, personal, violentamente emocional y un rechazo y devaluación radical y definitivo de todo tipo de disposición de gracia mágica para

⁴¹ “... la desgracia para Alemania fue aplastante. Ahogó en gran medida su espíritu, con el resultado de que la cultura alemana se volvió provinciana, quedó relamida en pequeñas y relamidas cortes provinciales”, Isaiah Berlin, “Las raíces del Romanticismo”, Madrid, Grupo Santillán, pág. 59.

⁴² *Ibíd.*, Op. cit., pág. 59.

la salvación personal que se conjuntó con el rechazo por lo racional que se derivaba de filosofías como la de Fichte (1762-1814) o de John Locke (1632-1704) y en general de todo lo proveniente de la fe en la razón Ilustrada. De este modo, los acontecimientos espirituales adquirieron una significación intensa y una amplia dimensión comunitaria.

Tuvo lugar, entonces, una configuración cultural de tipo emotivo que dio cabida a una forma de *ser-en-el-mundo* basada en una filosofía que consideraba que la función del ser humano era su expresión vital a través de la *acción-voluntad* insertada en la *historia-vida* como un devenir fluido y continuo, de ahí que este devenir fuera por un lado inaprehensible e infinito, y por otro, la expresión del espíritu absoluto que tenía lugar en cada evento, en cada pueblo, en cada gesto, en cada época. El mundo interno del ser humano se desarrollaba en sus dimensiones cognitiva y afectiva sin separación, y lo predisponía frente a un deseo desmesurado de sacrificio del propio ser en la búsqueda de la realización de un valor o ideal elegido, sin importar el contenido, ya que en su búsqueda se aspiraba a la emulación del absoluto, a su vivencia. De ahí el anhelo romántico de fusionarse con lo que en principio es imposible hacerlo, se trataba de “un anhelo profundo, sin objeto ni dirección, de algo desconocido”⁴³.

El Romanticismo alemán era un vitalismo místico que percibía la voz de dios en la naturaleza y en la historia humana, de ahí que se hablara en el historicismo romántico de la historia como la realización del espíritu absoluto, de una filosofía de la historia que consideraba la concreción de ese espíritu absoluto en cada evento, época, institución, pueblo, nación, de la búsqueda de la coincidencia de lo infinito en lo finito⁴⁴. Para Isaiah Berlín el romanticismo fue “la versión secular alemana de la búsqueda religiosa por lograr la unidad con dios, por revivir al Cristo que está dentro de nosotros, por aunarnos con las fuerzas creativas de la naturaleza”.⁴⁵ La nostalgia y anhelo por lo imposible que lo caracterizaron se

⁴³ Raymond Klibansky, Op. cit., Pág. 370.

⁴⁴ Luis Aguilar Villanueva, *El reclamo del Romanticismo* en “Weber: la idea de ciencia social”, México, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, 1989, pág. 73 ss.

⁴⁵ Isaiah Berlin, Op. cit., pág. 143.

fundaban en el hecho de intentar comprender y unirse a lo infinito inabarcable e incomprensible. Para Klibansky, *et al*, la melancolía romántica:

“es esencialmente <ilimitada>, en el sentido tanto de lo inconmensurable como de lo indefinible, y por eso mismo no se contenta con gozarse en la autocontemplación, sino que busca una vez más la solidez de la aprehensión directa y la exactitud del lenguaje preciso para <realizarse>. De esta melancolía severa y despierta, cuyo propio anhelo de lo eterno la coloca en un sentido nuevo más cerca de la realidad, se podría decir que es una forma masculina de *Weltschmerz* (mundo de dolor) romántico, en contraste con el tipo femenino, mucho más corriente, que había acabado en mera sensibilidad inútil”.⁴⁶

Se incursionó entonces en la sensibilidad sin límites (sueños, mitos, símbolos, magia, locura, irracionalismo), en el vigor y en la subjetividad titánica que intentaba enfrentar a su destino por encima de lo ordinario. Se devaluó tanto lo meramente racional, lo sistematizador y clasificador de la naturaleza, como lo ordinario de las normas sociales. Esto último es lo que daba lugar a la “aristocracia de espíritu”, es decir, la creencia de que sólo los espíritus elevados que buscan su destino –a sabiendas de que es imposible de asir-, son los únicos que asumen riesgos extremos pero también dichas intensas, los únicos que se comprometen con su ideal como forma de voluntad.

El Romanticismo, más allá de estar limitado a un movimiento artístico o filosófico, fue un acontecimiento histórico cultural -Berlin lo llama la “revolución romántica [...] una repentina entrada en los ámbitos del arte y la moral..., un imperioso culto al talento y una precipitada invasión de emocionalismo”⁴⁷-, en el que tuvo lugar una visión del mundo que dio cabida a lo espiritual, a lo subjetivo y sensible del individuo de manera amplia. Fue una especie de cultura de miramiento hacia el interior en la que el yo se desarrolló por medio de una aprehensión metafísica: el

⁴⁶ Raymond Klibansky, Op. cit., pág. 235.

⁴⁷ Berlin, Op. cit., pág. 25-26.

hombre finito caracterizado por una voluntad de expresividad libre (el hombre se expresa con todo su ser, sus gestos, su lenguaje, sus actos, sus obras culturales, etc.), por una energía de carácter exacerbado, que es impulsado hacia la creación de una manera que emula lo divino. Se trataba de un yo que aspiraba a la fusión con el Absoluto, con la deidad, con el Único, con lo Infinito. Pero este Absoluto se presentaba como imposible de aprehender por su carácter amorfo. De ahí la tragedia romántica, la frustración y el sufrimiento inherente que acompaña a la visión del mundo propia del romanticismo.

La conciencia de esa imposibilidad de fusionarse con dios, sin embargo, no devenía en la cancelación de los intentos de aprehensión, pues éstos provenían de la misma naturaleza humana que provoca la creación en cada acto ya fuera una obra artística, en una tradición, en una costumbre, en una institución social o en el compromiso a muerte con un ideal. El anhelo de fusión era de carácter ineluctable, pues, y daba lugar a un desafío heroico, a una insistencia que llevaba al espíritu romántico, profundamente desarrollado, a sendas abismales de sufrimiento y a vivencias extremas gozosas. La tragedia romántica consistía en que se está consciente en que no se puede evitar ese intento de fusión, esa búsqueda de dios, de modo que los “aristócratas de espíritu”, los elevados por encima de lo ordinario del mundo materialista, utilitario y decadente, continúan en su anhelo que se convierte en autoexilio ante la incomprensión del entorno. Se expresaba, de igual manera, en el hecho de que la voluntad humana tendría que seguir creando –anhelando-, aun contra sus propios instintos naturales de conservación: la voluntad era lo único que se consideraba como propio del ser humano; según Kant, dice Berlin, era lo único que nos pertenecía y nos elevaba por encima de la naturaleza animal; en el romanticismo ser humano significaba realizar la voluntad, actuar en contra aún de la propia naturaleza. Ésta se oponía al arte, al hombre y a su moralidad⁴⁸. Berlin ejemplifica la tragedia romántica con la obra de Medea: en el acto humano libre (antinatural) de matar a los propios hijos en aras de hacer lo moralmente correcto está la tragedia, “quien es moral, distingue entre el deseo y la voluntad” y la propia Medea “desafía a su propia

⁴⁸ *Ibíd.* pág. 114.

naturaleza, sus propios instintos maternales [...] y actúa libremente [...] lo que hace puede ser abominable, pero en principio es alguien que puede alcanzar alturas más elevadas”⁴⁹.

Los artistas románticos fueron figuras de solitarios decadentes que vivieron y expresaron más intensamente la *weltanschauung* romántica. En ellos se observa la lógica antagonista y la capacidad de fusión de elementos contrarios, se trataba de una síntesis entre eros y tanatos como símbolos de la vida y la muerte: el día y la noche; la luz y la oscuridad; el gozo y el dolor; el amor y el odio. A la larga, en muchas de sus historias de vida, ese equilibrio, no evadido sino asumido, se rompió dando lugar a las tendencias suicidas de muchos de ellos. El suicidio tuvo así en el sentido de ser “la más alta protesta”⁵⁰ ante su condición humana, como un acto de voluntad que vence a los propios instintos naturales, ese era el logro del acto humano del héroe romántico trágico. El pesimismo aparece en el arte romántico como un rasgo característico y la autodestrucción como el derrotero de muchos artistas de este movimiento.

En ese *Weltschmerz* (mundo de dolor) la vida intensa romántica se muestra atravesada por la melancolía como una vivencia inherente e incluso necesaria. No se puede vivir si no es con melancolía:

“El espíritu romántico es la encarnación del *Weltschmerz*, del *Mal du siècle* (mal del siglo), enfermedad metafísico-espiritual que se transfiguró en el tedio vital, la angustia existencial, la soledad infinita, la tristeza inefable y el amor inconmensurable que habitaron el corazón del *aristócrata de espíritu*. Como designios divinos estos signos ontológicos del rostro de *Tanatos*, sólo deparaban a los hombres excepcionales, a los hombres que osaron *vivir y amar como un dios*... Tal osadía tenía una cuota bastante elevada de sufrimiento. Por su alta exigencia de aspirar

⁴⁹ *Ibíd.* pág. 115.

⁵⁰ Rubén Flores, Tesina de licenciatura: “Para una definición de la melancolía en el Romanticismo”, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa, México, 2000, pág. 17.

a lo sublime recibían dolores proporcionalmente grandes, [según Nietzsche] ‘*cuanto más espíritu más sufrimiento*’⁵¹.

El sufrimiento era concebido en forma dialéctica: evocando tanto alegría como dolor en la pasión se hacían apologías de lo trágico y Odas a la melancolía (Keats); de ahí expresiones como “la melancolía es la felicidad de estar triste” de Víctor Hugo. La melancolía, el dolor y el suicidio aparecían en el horizonte cultural romántico como vivencias sufrientes lo mismo que gozosas. Lejos estaban de tener el sentido de enfermedades curables o problemas sociales.

La *weltanschauung* romántica constituyó toda una forma de vida. Fueron maneras, actitudes y modelos de conductas divergentes y en franca oposición con los existentes en otros lugares, sobre todo opuestos a los que tenían lugar en Francia, país en el que se apelaba a la razón y se aspiraba a su imperio en todos los ámbitos de la vida del ser humano para llegar a ser virtuosos. A ello se oponían abiertamente los alemanes, oponían la pasión a la razón; apelaban al desprecio por todo orden establecido, contra toda visión del universo como algo estructural que la tranquila o intranquila percepción puede conocer y explicar, mostrar, captar y clasificar, en suma utilizar para un fin que en la tradición Ilustrada era considerado universal: el conocimiento para ser felices, libres, virtuosos y justos. Como señala Roger Bartra: “la melancolía es el gran imán de los románticos y el problema de los racionalistas”⁵². El siglo XVIII fue un periodo de la historia de occidente en el que “racionalismo y sensibilidad a la vez se negaban y se evocaban mutuamente”⁵³. Al tiempo en que en Alemania se componían *Odas a la Melancolía* y se glorificaban poéticamente los placeres y dolores de la melancolía en *Elegías*, en Francia y el resto de Europa se avanzaba en la línea opuesta: el desarrollo científico impactaba en la imagen del mundo moderno, el sistema cultural de interpretación desarrollaba estructuras cognitivas que daban lugar a empresas de conocimiento científicas que impactaban a su vez en la concepción de la melancolía.

⁵¹ Ibídem.

⁵² Roger Bartra, entrevista en Revista *Tierra Adentro*, núm. 133, abril-mayo, 2005, pág. 12.

⁵³ Raymond Klibansky, Op. cit., pág. 235.

SEGUNDA PARTE:

MELANCOLÍA Y MODERNIDAD

Cuando dios abandonaba lentamente el lugar desde donde había dirigido el universo y su orden de valores, separado el bien del mal y dado un sentido a cada cosa, don Quijote salió de su casa y no estuvo en condiciones de reconocer el mundo. Éste, en ausencia del Juez supremo, apareció de pronto en una dudosa ambigüedad; la única Verdad divina se descompuso en cientos de verdades relativas que los hombres se repartieron.

MILAN KUNDERA

CAPÍTULO 3

MELANCOLÍA Y PSIQUIATRÍA: EL MANIACO-DEPRESIVO

Y así voy, ciego y loco, por este mundo amargo;
a veces me parece que el camino es muy largo,
y a veces que es muy corto...

Y en este titubeo de aliento y agonía,
carga lleno de penas lo que apenas soporto.
¿no oyes caer las gotas de mi melancolía?

RUBÉN DARÍO

Vemos que los melancólicos... se vuelven fácilmente maniacos, y que, cuando cesa la manía, la melancolía vuelve a empezar de modo que hay paso de ida y vuelta de una a la otra según ciertos periodos.

ARETEO DE CAPADOCIA

...absolutamente necesario reducir la melancolía y la manía a una sola especie de enfermedad, y examinarlas únicamente con una misma mirada... tienen, así la una como la otra, el mismo origen, la misma causa.

DICCIONARIO UNIVERSAL DE MEDICINA DE 1746

La institucionalización de la modernidad como una específica conformación cultural y socioeconómica que impacta extensiva e intensivamente en los modos de vida de los sujetos⁵⁴ vino acompañada de representaciones y prácticas del mundo de tipo racional-instrumental y racional-cognitivas. El horizonte cultural comenzó a laicizarse en el sentido de que las interpretaciones filosóficas, científicas, artísticas, económicas y políticas fueron desprendiéndose de la órbita religiosa y desarrollando cada una sus propias formas de regulación, su ámbito de

⁵⁴ Anthony Giddens, "Consecuencias de la modernidad", Madrid, Alianza, 2002, pág. 18.

competencia y sus formas de validación. El paso de la sociedad tradicional, estamental, estratificada, a la sociedad moderna diferenciada generó un cambio en las estructuras sociales que la hacían posible. Ello se observa en distintos ámbitos sociales. Los que aquí abordaremos serán los que tienen que ver, por un lado, con la producción de empresas científicas que generan una forma específica de producir sus enunciados en contextos institucionalizados, y por otro lado, con la regulación de la exclusión desde una estructuración social distinta a la de la sociedad tradicional. Ambos se relacionan con la forma en que se aborda la melancolía en el mundo moderno.

Los avances en la ciencia impactaron a la medicina, sin embargo fue tardío su efecto sobre la concepción de la melancolía como padecimiento. Desde varios frentes se hicieron fuertes e importantes críticas a la canónica teoría humoral. Como resultado de las cada vez más frecuentes prácticas de disección de cadáveres –otrora muy mal vistas-, la anatomía moderna, descubierta e impulsada por Andrés Vesalio (1514-1564), promovió cambios en el método de enseñanza de la medicina: la educación médica junto al lecho del enfermo⁵⁵, la agregación de ilustraciones en los manuales de anatomía y las consecuentes correcciones al esquema Hipocrático-Galeno al incorporar los hallazgos anatómicos en dichos manuales⁵⁶. A la larga resultaron en la anatomía como ciencia descriptiva de la estructura del cuerpo humano que abandonó a la anatomía galénica e impactó en la fisiología y consecuentemente en la teoría humoral.

La fisiología cardiovascular emergió con el descubrimiento del sistema circulatorio por William Harvey (1578-1657), fue el segundo punto de crítica y así siguieron una serie de descubrimientos propios de la medicina que, auxiliada con los avances de las otras ciencias, poco a poco fueron contribuyendo a una crítica demoledora de la teoría humoral que no obstante se mantendría hasta 1811⁵⁷. Esto último se debió en gran medida a que “se había formando toda una tradición alrededor de

⁵⁵ Según Aldo Conti, ello no sucedía anteriormente sino que fue Giambattista da Monte (1498-1551) quien inició esas lecciones clínicas para los estudiantes en el Hospital de San Francisco de Padua, Op. cit., Pág. 77.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ La “cátedra de doctrina hipocrática fue suprimida en 1811”, Jacques Postel, Op. cit., pág. 127-128.

ella con un importante grado de coherencia clínica y unos rasgos explicatorios y terapéuticos”⁵⁸ constantes. Su abandono, pues, fue muy lento y en mucho dependió de los desarrollos y éxitos que se observaron en otras ciencias.

De hecho, los primeros cambios teóricos que se alejaron de la teoría humoral para explicar la melancolía provinieron de importaciones teóricas y conceptuales de la mecánica y la química. Una primera fase de desapego tuvo la forma de explicaciones químicas (iatroquímica) acerca de la patología en general. En ellas se hablaba de fermentaciones de la sangre –con una connotación diferente a la que poseía en la teoría humoral- que viciaban al cerebro enlenteciendo la conducta; se sustituyeron los cuatro humores por “los cinco <Principios de los Químicos> - espíritu, azufre, sal, agua y tierra”⁵⁹ y de esta manera se efectuó un desplazamiento explicativo de lo humoral a lo cerebral y a lo cardiovascular.

Otra etapa fue la que tuvo lugar desde las explicaciones mecanicistas. Aquí, siguiendo la filosofía mecanicista de la época, se aplicaron los principios mecanicistas de los continentes y contenidos a la visión que se tenía del cuerpo humano: “el cuerpo vivo estaba formado por canales de diversos tipos (las partes continentes) que conducen diferentes tipos de fluidos (las partes contenidas); y según los principios mecanicistas estos fluidos se movían en sus diversos canales con la circulación de la sangre como factor principal de esos movimientos”⁶⁰; sobre este trasfondo la sangre espesa acumulada en el cerebro producía la melancolía. Se trataba de esquemas explicativos que hablaban de flujos nerviosos (espíritu animal) que presentaban alguna anomalía en sus procesos concebidos en esquemas hidráulicos de la física, o bien de en una combinación con procesos de fermentación química. Los principales autores Pitcairn (1652-1713), Hoffman (1660-1742), Boerhaave (1668-1738), Mead (1673-1754) y Cullen (1710-1790) aplicaron sus propias versiones mecanicistas y químicas a la explicación de la patología humana en general y a la melancolía en particular.

⁵⁸ Stanley Jackson, Op. cit., pág. 101.

⁵⁹ *Ibíd.* pág. 105.

⁶⁰ *Ibíd.* pág. 114.

Todos ellos fueron críticos entre sí a la vez que aplicaban mezclas teóricas de lo nuevo con una terapéutica tradicional que se mantuvo hasta bien entrado el siglo XIX. Stanley Jackson afirma que el aporte de todos ellos fue el de rechazar al canon hipocrático-galeno y situar como causa probable de las entonces llamadas “enfermedades de la cabeza” irregularidades producidas en los flujos que arriban al cerebro, o bien, en algunos de los procesos ligados a él, tales como el sistema nervioso. Además señala que de los siglos XV al XVIII estos esquemas teóricos tuvieron muy corta duración y que, aunque variaban considerablemente en la explicación, el cuadro de síntomas clásico se mantuvo, así como el tratamiento terapéutico.

Para una explicación moderna de la melancolía, estos esquemas explicativos de carácter teórico no afectaron la descripción de la melancolía⁶¹ ni fueron tan determinantes como los cambios sobrevenidos a partir de la observación clínica de enfermos realizada cada vez de manera más sistemática en los asilos y hospitales públicos y privados. Para ello fue fundamental el establecimiento y la definición de las instituciones sanitarias de encierro en la medida en que permitieron el desarrollo de la práctica psiquiátrica, la investigación clínica, la observación empírica de casos y los estudios de perspectiva longitudinal que justificaban el establecimiento de complejos sintomáticos, en definitiva un programa de investigación científica que en conjunto comenzaron a construir el objeto de estudio propio de la naciente psiquiatría moderna: la enfermedad mental. Los hospitales psiquiátricos nacieron como lugares de encierro, pero de manera simultánea también germinaron como lugares de estudio y ahí la melancolía encontró un lugar.

En mazmorras, cárceles, hospitales, hospicios, asilos y casas de asistencia se albergaban a diferentes excluidos: delincuentes, lisiados, vagabundos, pobres, prostitutas, ancianos, huérfanos, todos ellos junto a diferentes tipos de enfermos mentales, que en muchos de esos lugares permanecían aislados del resto.

⁶¹ La melancolía siguió siendo descrita como “una forma de locura y una enfermedad crónica sin fiebre. Seguía implicando normalmente un estado de aflicción y de temor sin causa aparente, y con alguna idea ilusoria fija como rasgo más común”, *Ibíd.* pág. 125.

Un punto importante para el advenimiento de las instituciones de encierro específicamente sanitarias fue cuando el Estado se hizo cargo de los insanos haciéndolos sujetos de derecho y promulgando diversas ordenaciones sobre el trato hacia ellos, sus bienes, su tutela y sus condiciones de estancia, lo cual correspondió a la política de exclusión explícita por parte del Estado de grupos no disciplinados o indeseados, no tanto ya individuos específicamente⁶². Luhmann explica que los ordenamientos a través del encierro correspondían a la ordenación de la exclusión propia de la estructura de la sociedad diferenciada por funciones: “el giro dado en el siglo XVIII, tal y como lo ha diagnosticado Foucault, está relacionado con transformaciones socio-estructurales. Los diagnósticos criminológicos y médicos son convertidos ahora en una reflexión de la diferencia entre inclusión y exclusión”⁶³. Al ser diagnosticado como insano, el individuo era excluido del resto de los sistemas sociales (económicos, políticos, e incluso familiares) pero incluido como persona de naturaleza distinta en un manicomio.

Existen estructuras de la imagen del mundo moderno que tienen formas racionales, tanto en el sentido de generar campos de acción ordenados en varias áreas de la cultura regidos por principios racionales instrumentales -las organizaciones de tipo burocrático de los hospitales psiquiátricos-, como en el sentido de proveer categorías culturales que permiten patrones de pensamiento científico –profesionales especializados y formados en marcos epistemológicos científicos. Desde este tipo de estructuras simbólicas es que la mente va a poder ser considerada cognitivamente un objeto de estudio. Esto fue posible sólo con los cambios ocurridos en las estructuras de la comprensión del mundo que generaron transformaciones sociales, políticas y culturales tales como la formación de instituciones de encierro que permitieron el estudio sistemático de las diferentes locuras, la formación de las comunidades de psiquiatras como comunidades de científicos-expertos en marcos institucionales que permitía la discusión de los

⁶² Niklas Luhmann, *Inclusión y exclusión*, en “Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia”, Madrid, Trotta, 1998, pág. 175. En dicho artículo Luhmann señala a los manicomios como paradigmas de la exclusión.

⁶³ *Ibíd.* pág. 172.

resultados de forma metódica y la aplicación de esquemas de clasificación a las diversas manifestaciones de locura.

La psiquiatría como institución y práctica social moderna fue posible, además, con un andamiaje legal abstracto que al definirla la habilitaba y la limitaba⁶⁴. Fue alimentada y sostenida por los estudios publicados en las nuevas revistas especializadas que eran resultado de los trabajos de investigación y observación directa en las clínicas y hospitales. Pero sobre todo, fue posible gracias al cambio en la concepción de la locura que generaba caracterizaciones de actos y vivencias situados en esquemas de narraciones etiológicas distintos a los habidos hasta entonces. Fue la especialidad médica que se hizo cargo de los trastornos del intelecto, de la voluntad y del afecto. Se consolidó como tal al construir su propio objeto de estudio que no fue el paciente ni siquiera, sino el padecimiento que tenía lugar en su mente: “al igual que ochenta años más tarde, con Kraepelin (1856-1926), lo que interesaba al psiquiatra⁶⁵ ya no era el enfermo sino la fase terminal de su enfermedad y su cuerpo se entregaba al escalpelo del anatomista”⁶⁶.

Y el psiquiatra como especialista moderno formado en una institución de estudio, era guiado ya por teorías y conceptos labrados en la práctica clínica y sobre todo, pasó a ser portador de una actitud objetivante e impulsado por un interés cognitivo que ya “no se dirige al sujeto sino a la enfermedad y más allá de ésta, al cadáver que será autopsiado”⁶⁷. A diferencia de los médicos formados en la concepción humoralista, el psiquiatra al hacer enunciados con pretensiones de verdad sobre los elementos y las relaciones causales que están en juego en la enfermedad mental, afirma la presuposición implícita de que aquello, la mente, es un ámbito de la realidad (mundo natural en la visión organicista de la enfermedad mental, o bien, mundo subjetivo en la visión psicogénica) sobre el que es posible hacer proposiciones susceptibles de crítica ante una comunidad de especialistas.

⁶⁴ Previamente a la ley del 30 de junio de 1838 en Francia sobre la internación de los alienados se habían conocido diferentes leyes de pobres y contra la vagancia que regulaban la inclusión institucional de esos excluidos del resto de los sistemas sociales con ordenaciones provenientes del Estado.

⁶⁵ Se refiere a Bayle, autor de la teoría de la parálisis general que asociaba los trastornos demenciales con la parálisis, dándole un origen completamente orgánico a la explicación de la locura.

⁶⁶ Jacques Postel, Op. cit. pág. 328.

⁶⁷ Jacques Postel, Op. cit., pág. 344.

En este contexto, desde finales del siglo XVIII hasta el inicio del siglo XX abundaron en la historia de la psiquiatría muchísimos esquemas de clasificación para las enfermedades mentales, los cuales eran desplegados desde diversas posturas epistemológicas. Por ejemplo, la visión organicista sobre la etiología de las enfermedades mentales de Antoine Bayle (1799-1858) dio inicio a toda una postura organicista de la locura; el positivismo de Cesare Lombroso (1835-1909) y otros, que abundó en la idea de la clasificación de las formas fisionómicas que supuestamente correspondían a las conductas delictivas, demenciales, enfermas. Además de ello, la conformación de la neurología y el hallazgo de la neurona en 1906 sentarían la base para una postura neurológica dentro de la psiquiatría, que trataría las relaciones entre el sistema nervioso y el comportamiento.

Fue un lapso de tiempo en el que abundaron intentos nosológicos que definieran a las enfermedades mentales y su núcleo de síntomas que las definían. En ellos se vinculaba o se alejaba a la melancolía de otras entidades nosológicas, se le consideraba la etapa primera de la manía o se le cambiaba el nombre por lipemanía, hipocondría o neurastenia, por ejemplo. Y tal vez el mayor y más importante cambio para la concepción de la melancolía fue el que tuvo lugar con el nacimiento de la psiquiatría.

Sin haberlo intentado en ese sentido, Jean Étienne Dominique Esquirol (1772-1840), en su cuadro de categorías nosológicas orientó la delimitación de las enfermedades mentales en el sentido de “aislar clínicamente los cuadros delirantes no secundarios al trastorno afectivo”⁶⁸, así posibilitó que el trastorno del humor quedara separado del trastorno del juicio, y aunque el esquema esquiroliano completo no sería considerado como esquema conceptual válido por las siguientes generaciones de psiquiatras, esta separación dio lugar a una nueva propuesta metodológica que estudiaba en un campo las manifestaciones delirantes y en otro a los trastornos del afecto. De esta manera tuvo lugar el descongestionamiento del término melancolía, mismo que fue resultado tanto de los estudios abocados a las locuras abiertamente delirantes como entidades

⁶⁸ Aldo Conti, Op. cit., pág. 145.

autónomas, –demencia parálitica; paranoia; esquizofrenia; psicastenia; catatonía; *dementia precox*, etc.-, como a los dedicados a las melancolías -locura circular; psicosis maniaco-depresiva; depresión simple; hipocondría, etc.-, y fue así que “los delirios ingresan en su propio horizonte, los viejos términos manía y melancolía afinan su sentido y reducen su contenido”⁶⁹.

Siguiendo ese mismo principio divisorio, el esquema nosológico de Kraepelin tal vez fue el más exitoso en la comunidad psiquiátrica de muchos países hasta bien entrado el siglo XX. Él estableció un esquema con demarcaciones nosográficas distintas –aunque manteniendo cosas en común con el resto de propuestas– basado en la observación sistemática de pacientes recluidos, y bajo el criterio de la evolución de la enfermedad mental y el establecimiento del diagnóstico a partir de dicho esquema longitudinal. Kraepelin incluye a las diversas formas de melancolía y demás trastornos depresivos en la categoría de psicosis maniaco-depresiva como una sola enfermedad, pudiendo tener diferentes manifestaciones exteriores, pero que a la larga, observaba, era el mismo desarrollo de la enfermedad en los pacientes. Ciertamente no fue el único ni el primero en considerar a los síntomas y manifestaciones maníacas y melancólicas como pertenecientes a una misma e inseparable enfermedad⁷⁰. Su mérito y novedad fue la de haber incluido “dentro de la idea de una sola enfermedad aislada casi todos los variados desórdenes maníacos y melancólicos”⁷¹. En la octava edición de su *Tratado de Psiquiatría*, incluía dentro de las afecciones endógenas pero no demenciales a:

⁶⁹ Ibid. pág. 163. Jackson también menciona a Henry Maudsley (1835-1918) como otro especialista interesado en establecer un esquema sintomatológico que hace lo propio en esa misma perspectiva: “entre sus variedades de locura, observa que hay <dos grandes divisiones: afectiva e ideacional>; y defiende la ausencia o presencia de delirio como principio de categorización fundamental, entendiendo afectivo como el modo de sentir afectado y lo ideacional como perturbación intelectual, Jackson, Op. cit., pág. 161

⁷⁰ Esta observación ya tenía toda una tradición de larga data en la historia de la medicina, siendo Jean-Pierre Falret (1794-1870) y Jules Baillarger (1809-1890) dos psiquiatras discípulos de Esquirol que, simultáneamente, hablaron de la *locura circular* y la *locura a doble forma*, respectivamente, para referirse a los estados maníacos y depresivos como pertenecientes a una única enfermedad, como los dos antecedentes más cercanos de Kraepelin.

⁷¹ Stanley Jackson, Op. cit., pág. 179.

“la locura periódica y la circular, la manía simple, la gran mayoría de los estados patológicos incluidos bajo la rúbrica de <melancolía> y un considerable número de casos de *Amentia* [*falta de inteligencia*] Además de éstos: «(...) también incluimos –dice Kraepelin- ciertas disposiciones patológicas del humor más o menos acentuadas, ya sean periódicas o duraderas, que deben ser consideradas como los primeros estadios de trastornos más graves, y que por otra parte se funden, sin que puedan acotarse límites estrictos, con el conjunto de las constituciones personales”.⁷²

Se trataba de un vasto conjunto de trastornos del humor que comprendían: estados maniáticos, estados melancólicos o depresivos, formas clínicas mixtas y estados fundamentales, todos ellos con numerosos subtipos⁷³. Incluía también a los llamados estados de agotamiento –enfermedades de los nervios-, donde la neurastenia, una enfermedad bastante generalizada a finales del siglo XIX principalmente en Alemania, era la principal entidad patológica. A ella regresaremos en el capítulo siete.

Germán Berrios, historiador de la psiquiatría, explica que en los siglos XVIII y XIX la melancolía, como término que aglutinaba a muchos de los padecimientos mentales y estados de ánimo morbosos, comienza a retirarse del uso médico. Al emerger la sociedad burguesa comienzan también a aparecer términos como *spleen*, el tedio o la hipocondría, para referirse a estados de ánimo de tristezas profundas y ansiedades que ya no estaban asociados a trastornos mentales

⁷² Citado por Consejo de Redacción de la Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, “Emil Kraepelin y la locura maniaco-depresiva”, España, núm. 65, 1998, pág. 84-85. El subrayado es nuestro.

⁷³ Las formas clínicas maníacas y depresivas se subdividían, respectivamente, en: hipomanía, manía furiosa o de atar, manía delirante y manía confusa; melancolía simple, estupor, melancolía grave, melancolía paranoide, melancolía fantástica y melancolía confusa. Entre las numerosas combinaciones que pueden observarse y que dan cuerpo a los «estados mixtos», Kraepelin destaca los siguientes: manía depresiva, depresión excitada, manía pobre en pensamientos, estupor maníaco, depresión con fuga de ideas, manía inhibida, inhibición parcial, furor colérico, manía ergotista y mezclas parciales. Por su parte, las formas clínicas descritas entre los «estados fundamentales» son cuatro: la constitución depresiva o disforia constitucional, la constitución maníaca o excitación constitucional, la constitución irritable, y la constitución ciclotímica. *Ibíd.* pág. 85.

delirantes. Éstos fueron reclamados por los otros términos médicos de la psiquiatría:

Ya hacia 1820 los cambios conceptuales determinaron que la melancolía ya no podía ser un subtipo de la manía, un desorden del intelecto o que fuera irreversible. Más bien se empezaba a creer en una forma de demencia parcial definida como desorden emocional cuyos signos clínicos y etiológicos reflejaban pérdida, inhibición, decaimiento. Esto llevó a que a la melancolía se le rebautizara como 'depresión', un término que se había popularizado en la medicina cardiovascular de mediados del siglo XIX para referirse a una baja en la función cordial. La palabra servía asimismo, por analogía, para una "depresión mental", pero luego se hizo a un lado el adjetivo 'mental'. Y así se empezó a utilizar en los diccionarios de 1890. Los médicos preferían el nuevo término a otros para explicar un estado opuesto a la excitación: una baja en la actividad general que iba de fallas menores en la concentración a una total parálisis.⁷⁴

De esta manera, al llegar la modernidad a la melancolía le sucedió lo que a otros ámbitos de la vida anímica y social humana⁷⁵: fue atraída y delimitada por sistemas de conocimiento científicos que la consideraron susceptible de análisis; clasificar sus elementos; explicar sus causas y sanar los padecimientos que producía independientemente de valoraciones éticas, religiosas o estéticas. Dicha consideración implicó un movimiento tanto sociológico como epistemológico. El primero implicó el encierro del cuerpo, de la consignación del sujeto legal e institucionalmente⁷⁶, que definía así su lugar en la sociedad, su estatus moral y por

⁷⁴ Citado por Federico Campbell, "La bilis negra", en revista *Tierra Adentro*, núm. 133, abril-mayo, 2005, pág. 27.

⁷⁵ La sexualidad y la conducta criminal son otros ejemplos de ello, ver Foucault, "Historia de la locura", "Historia de la sexualidad" y "Vigilar y Castigar".

⁷⁶ Y también encerrado temporalmente en la medida en que en el diagnóstico de "incurable" se emitía un veredicto que adquiría el carácter de irrevocable en la medida en que provenía de un especialista autorizado para ello. Esto sucedió sobre todo a partir de Kraepelin que bajo la idea del criterio evolutivo de la enfermedad, era muy insistente en considerar la evolución del enfermo mental, "lo que sus predecesores habían hecho en el espacio, al cerrar el territorio... Kraepelin lo completó en la dimensión cronológica. El

ende la actitud de los demás hacia el afectado: como incompetente social, como sujeto de derecho tutelado, como excluido, como suicida o como maniaco-depresivo. El segundo supuso convertirlo objeto de estudio.

Al pensar a la melancolía como una de las varias enfermedades mentales, la psiquiatría presuponía un mundo interno –el mundo subjetivo como la totalidad de las vivencias a las que en cada caso solo el sujeto tiene acceso privilegiado-reconocido por la comunidad médica, pero que en el caso de la melancolía era vista como trastorno afectivo, pues las actitudes, los deseos, las intenciones y los sentimientos trastornados que la caracterizan aparecían como patológicos o distorsionados.

Como hemos visto, en el siglo XIX de *melancolía* se paso a *depresión* con la acotación médico-psiquiátrica que ello implica, es decir, con el acaecimiento de este cambio se dejaron fuera del asunto a los elementos dramáticos de la cultura que pudieran estar presentes en la generación y en la vivencia melancólica, también los de tipo filosófico-existencial y/o los religiosos. Dichos elementos más bien fueron absorbidos por la filosofía romántica, la teología o las diferentes artes que continuaron haciéndose cargo de esos fenómenos, pero con la diferencia de que cada una la abordaba desde su propio ámbito cultural, desde su propia esfera de sentido cada vez más diferenciada. Psiquiátricamente, su interpretación se realizó desde una empresa racional que busca las causas eficientes de la enfermedad de la mente: ya fuera en los procesos orgánicos, neuronales y hereditarios, o bien, en una combinación de ello con la consideración de elementos psicogenéticos y ambientales tales como la infancia de la persona o las vivencias traumáticas que algunas escuelas psiquiátricas consideran.

La psiquiatría, que resultó de un proceso plural en el cual contribuyeron diversos y variados acontecimientos médicos, científicos, políticos y sociales, reclamó para sí a la melancolía, como ya hemos dicho. Lo mismo haría sólo un poco más adelante

alienado no puede en verdad salir de allí. Su porvenir también está clausurado de manera cuidadosa. El encierro espacial se reforzó con una barrera temporal, ‘crónica’, definitiva”, Jacques Postel, Op. cit., pág. 346-347.

el psicoanálisis como el saber y práctica terapéutica que trata esa parte de la vida humana que se sustrae a su propia conciencia: el inconsciente.

CAPÍTULO 4

MELANCOLÍA Y PSICOANÁLISIS: EL DUELO NO LOGRADO

Curioso triunfo, que consiste en triunfar a través de la propia supresión; y sin embargo es precisamente en el gesto en que queda abolido donde el melancólico manifiesta su extrema fidelidad al objeto.

GIORGIO AGAMBEN

Ilustración y Romanticismo como concepciones del mundo que definieron modos de acercarse a la realidad, dieron origen al psicoanálisis. Tanto la Alemania romántica como la Viena de finales del siglo XIX estaban familiarizadas con la “exploración de los abismos tenebrosos de la psique”, a diferencia de Francia, donde se prefería “el análisis psicológico limpio y superficial practicado en los laboratorios de psicología”⁷⁷. El Romanticismo fue un acontecimiento cultural en el que el psicoanálisis tiene algunas de sus raíces, pero de igual manera, las ambiciones de conocer e intervenir para mejorar algún ámbito del mundo propias de la Ilustración se encuentran en sus orígenes.

Con intenciones de hacer del psicoanálisis un conocimiento y práctica terapéutica, Sigmund Freud (1856-1939) inicia un intento sistemático para entender la estructura y dinámicas que regulan el mundo interior de la experiencia humana⁷⁸ con miras a lograr una intervención controlada. De la tradición romántica toma la idea de que en el ser humano actúan fuerzas ajenas a la razón; de que la

⁷⁷ Jacques Postel, Op. cit. pág. 493.

⁷⁸ Joseph Schwartz, “La hija de Casandra. Una historia del Psicoanálisis en Europa y América”, España, Ed. Síntesis, 2000, pág. 11.

emotividad es un aspecto significativo, importante y singular del ser humano. Con la Ilustración comparte la idea central de conocer racionalmente y no de manera vivencial.

El advenimiento cultural del psicoanálisis, la excentricidad intelectual de hablar de una entidad abstracta llamada inconsciente, afirmaba la existencia de algo que está presente en nosotros sin que nos demos la menor cuenta de ello y más aún, que nos hacer ser lo que emotiva y biográficamente somos⁷⁹. Sus hallazgos contribuyeron a echar abajo las pretensiones de razón, de autonomía y autodeterminación individual que habían sido base de la filosofía política, desde la consciencia trascendental kantiana hasta el liberalismo político pasando por el contractualismo jurídico⁸⁰.

⁷⁹ Existe toda una discusión suscitada a lo largo de los años y desde diferentes campos disciplinarios en que se cuestiona el papel determinante o no, de la dimensión inconsciente en el obrar humano. La sociología, por supuesto, no es la excepción. Sin embargo, no vamos a abordar en este lugar tales consideraciones, únicamente diremos que Giddens tiene su versión y sus críticas al inconsciente de Freud en relación al monitoreo reflexivo de la acción como concepto inapropiado para la descripción de obrar del “yo” en contextos sociales; capítulo 2: *Conciencia, propio-ser y encuentros sociales*, en “La constitución de la sociedad”, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, págs. 77-141.

⁸⁰ En un artículo de 1917 llamado “Una dificultad al psicoanálisis”, Obras Completas, Tomo XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, Freud considera y explica que las resistencias con que se topa este saber se localizan en el afecto y no en un plano argumentativo, que se originan por la afrenta que éste hace al narcisismo de la humanidad, y que un efecto similar ocasionaron los hallazgos científicos de Copérnico en Astronomía, y la teoría de la evolución de Darwin en biología. El primero demostró que la tierra no era el centro del universo, y por ende, el ser humano tampoco podía morar en ese lugar privilegiado. El segundo, ante las pretensiones de superioridad humanas que daban por sentada la diferencia respecto al reino animal que no posee razón ni alma inmortal, colocó a la especie en el mismo reino que el de los animales, afirmó que el ser humano está sujeto a las mismas leyes de evolución. Ante este panorama, razona Freud, ya que no se puede ser el centro del universo, o un punto y aparte del resto de los seres vivos, por lo menos tendría que ser dueño de su propia casa, es decir, de su propio actuar consciente. Pero el psicoanálisis demuestra también que el hombre está sujeto a procesos que desconoce y no puede controlar, de hecho se encuentra en franca desventaja respecto a esos procesos. Y junto a lo que llama la ofensa *cósmica*, la ofensa *biológica* y la ofensa *psicológica*, nosotros podemos agregar la ofensa *sociológica*, en el sentido de que existe toda una tradición en sociología que concibe de manera limitada el papel protagónico y consciente del sujeto en el proceso estructural de conformación de la vida social. La sociología concebida por Durkheim, inclinada a demostrar que la sociedad no es producto de la voluntad de los individuos, ni de procesos conscientes, y que la realidad emergente que constituyen los hechos sociales, se le imponen al individuo, lo anteceden y lo suceden en el tiempo, se suma incluso también a la de Marx como otro ejemplo, en la medida en que este explica al capitalismo por procesos sociales efectuados en las estructuras económicas por encima de los individuos, de sus voluntades y de su conciencia, o bien a la de Parsons y su modelo teórico del sistema social que explica la acción social por medio motivos que son resultado de la interiorización de valores, hasta llegar a Luhmann y su teoría sistémica como ejemplo más reciente. Todos ellos desarrollan teorías donde la dimensión estructural de la sociedad es resultado de fuerzas que los autores no gobiernan ni comprenden. Ello

Su trabajo tiene que ver la dimensión interna de la vida del ser humano capturada y explicada en un andamiaje conceptual abstracto: el inconsciente, el ello, el yo, el súper yo, las pulsiones, la represión, el narcisismo, y tratada en una terapéutica a través de la escucha de la palabra del paciente.

Aunque Freud tuvo una formación médica de neurólogo, no se acercó a las “enfermedades de los nervios” por la vía psiquiátrica. Más bien, desde su experiencia con Charcot (1825-1893) y con Breuer (1842-1915) en sus comienzos de práctica médica, se topó con realidades que no habían sido consideradas como participantes en la generación de afecciones histéricas. Así lo refiere el mismo en su presentación autobiográfica: en Nancy “recogí las más fuertes impresiones acerca de la posibilidad de que existieran unos potentes procesos anímicos que, empero, permanecerían ocultos para la conciencia del ser humano”.⁸¹

La observación de casos de histeria en su consultorio lo llevó a la consideración del papel de la sexualidad en su causación y expresión de dicho padecimiento, de igual modo lo condujo a la utilización de la escucha de la palabra del paciente que lo conduciría al tratamiento terapéutico de las enfermedades nerviosas.

A pesar de haber mantenido ciertas ambigüedades respecto al origen endógeno u orgánico de ciertas enfermedades, Freud sacó el asunto del padecimiento mental, en cualquiera de sus versiones, del campo de la neurología, del organicismo o la teoría de la degeneración y lo llevó al terreno de las causas psicogenéticas. Su andamiaje teórico, conceptual y metodológico apuntaba hacia una arqueología de las formas mentales⁸² en la que el inconsciente era el concepto central, y aunque su aplicación pertinente seguía estando ubicada en el fenómeno clínico, se colocaba en un punto de generalización antropológica.⁸³

constituyó un desplazamiento conceptual en la explicación del orden social y que había de tener su más amplio desarrollo en las tradiciones estructuralistas de teoría social del siglo XX. (Para ver el desplazamiento conceptual véase Fernando Castañeda, “La crisis de la Sociología Académica en México”, México, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, 2004, cap. 1 y cap. 8).

⁸¹ Sigmund Freud, “Autopresentación biográfica”, en Obras Completas, Tomo XX, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, pág. 125-135.

⁸² Jacques Postel, Op. cit., pág. 495.

⁸³ *Ibíd.* pág. 493.

La referencia de pacientes que hablaban de padecimientos que la medicina común no lograba ubicar y por lo tanto tampoco tratar, generaba todo una población de enfermos que presentaban síntomas que respondían a afectos no físicos sino a afecciones de origen psicógeno. Freud afirmaba que los síntomas tenían un sentido, que significaban algo y por lo tanto había que averiguar eso mismo, que eran resultado de vivencias impresionantes y que eran restos o reminiscencias de situaciones afectivas. A lo largo de su trabajo en la clínica comenzó a poner atención en la génesis de los síntomas de la histeria, no tanto a su naturaleza. Así le fue dando valor explicativo a la vida afectiva, distinguiendo los actos anímicos inconscientes de los conscientes (o susceptibles de consciencia).

El psicoanálisis redistribuyó la nosología de los grandes síndromes de la 'psiquiatría pesada': la manía, demencia paranoide, psicosis alucinatoria crónica, paranoia y la melancolía sobre bases teóricas nuevas⁸⁴. En sus trabajos sobre neurosis e histeria, Freud ya había considerado a los cuadros depresivos o melancólicos como acompañantes de esas afecciones. Pero más bien fueron las observaciones de Karl Abraham (1877-1925), otro psicoanalista contemporáneo, las que le dieron pie para que años más tarde publicara sus consideraciones respecto al padecimiento.

Según Jackson, a lo largo de toda su trayectoria Freud utilizó el término melancolía para referirse "a todo el espectro de estados clínicos que el psiquiatra moderno llamaría depresión", aunque también lo utilizó para referirse a lo que hoy se denominaría depresión psicótica y otras tantas veces lo utilizó como descripción, no diagnóstico, de los estados afectivos en contextos que trataban su idea de neurosis real⁸⁵.

Fue en 1917 cuando publica su artículo *Duelo y Melancolía*, y ahí a ésta se le presenta como un proceso ocurrido en la realidad psíquica que se sustrae a la consciencia del sujeto que la padece y que tiene efectos reales en su comportamiento y en su actitud frente a la vida. Compara los estados de duelo y

⁸⁴ Jacques Postel, Op. cit. pág. 491 y ss.

⁸⁵ Stanley Jackson, Op. cit. pág. 205.

melancolía creyendo conveniente la justificación por la similitud de los cuadros que se presentan y por las influencias de la vida que los ocasionan, toda vez que en ambos se observa una pérdida de un objeto amado -y se preguntará: ¿cuál objeto?-, y una inhibición y falta de interés por las cosas del mundo. Sin embargo, a diferencia del trabajo de duelo, la melancolía presenta un rasgo que no aparece en aquella: “una sorprendente y extraordinaria pérdida del respeto de sí mismo”; afirma que hay en la melancolía “una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo”⁸⁶. Entonces procede a averiguar el proceso que genera esta particularidad, mismo que lleva a la agresión que constituye el deseo de acabar consigo mismo, así como su mecanismo operante y su relación, si es que la hay, con la manía (que sería el estado igualmente inconsciente pero de sentido opuesto). De igual manera se pregunta sobre la posible influencia de elementos más bien somáticos –los llama toxinas-, debido a la “regla general de alivio durante la tarde”⁸⁷.

La melancolía, afirma Freud, aparece cuando en el sujeto se ha presentado una identificación de tipo libidinal con un objeto, de tal manera que al perder dicho objeto, la energía que antes estaba depositada en él no puede ser destinada a otro objeto. Esto lo lograría el trabajo de duelo que permitiría al sujeto volver a interesarse en la vida. En el caso de la melancolía, en cambio, dicha energía libidinal ha muerto con todo y el objeto pero de manera complicada a causa de la identificación previa que existía entre el sujeto y su objeto, siendo que al morir o perder su objeto, el sujeto muere junto con él.

El estudio de la melancolía de inspiración psicoanalítica responde a un interés de acotación del fenómeno melancólico a la vida interna del sujeto, inserto en una cultura y en medio de relaciones sociales, y la refiere a una causa psicogenética,

⁸⁶ Sigmund Freud, *Duelo y melancolía*, en “Obras completas”, Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, pág. 242.

⁸⁷ *Ibíd.* pág. 250.

aunque ya hemos visto que guarda reservas ante la posible presencia causal de elementos ajenos a ello.

Hasta aquí hemos visto cómo es que la idea que se tiene de la melancolía ha variado conforme ha cambiado la cultura. La melancolía es una categoría cultural que tiene lugar en el marco de procesos sociales y culturales más amplios. La imagen del mundo que provee de las categorías con las cuales se interpretan los acontecimientos humanos internos y externos, y los acontecimientos naturales, es el acervo de interpretaciones compartidas por los miembros de una comunidad de hablantes y en estos adquiere diferentes sentidos y formas la idea de melancolía. Por eso, unos verán en la melancolía a una serie de conductas morales; otros verán una suerte de afectaciones en la constitución orgánica de las personas; otros más la interpretarán como algo intrínseco a la vida humana; para otros será el meollo explicativo de la creatividad artística y otros más lo pensarán como resultado de fuerzas internas que el individuo no logra comprender. En el siguiente capítulo vamos a ver que la melancolía aparece como la descripción de una forma psicológica que acompaña a estados individuales derivados del estado de relajamiento de una sociedad desintegrada que suelta a los individuos y los expone a corrientes suicidógenas. Sólo que la caracterización de ello se da en el marco de un estudio completamente diferente, se trata de un estudio que tiene por objetivo estudiar las cifras colectivas de suicidios en una determinada sociedad.

CAPÍTULO 5

LA MELANCOLÍA EN *EL SUICIDIO* DE DURKHEIM: EL ESTADO MORAL DE LA SOCIEDAD

...un lugar de ausencia
un hilo de miserable unión

ALEJANDRA PIZARNIK

“La noción de <modernidad> se refiere a los modos de vida y organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los ha convertido en más o menos mundiales”⁸⁸. Así refiere, de entrada, Anthony Giddens lo que es la modernidad, y ello nos interesa en la medida en que es el periodo en el que suceden cambios de muy diversas dimensiones (políticas, económicas, jurídicas, etc.). Nos centraremos sólo en aspectos ubicados en dos niveles: el primero, a nivel de las estructuras de la comprensión del mundo que posibilitan las observaciones sociológicas de los fenómenos sociales. El segundo, a nivel de los cambios en la cultura que alberga malestares, angustias e inseguridades distintos a los habidos hasta entonces. Se trata de la nueva organización social que ha resultado de la división social del trabajo, en la cual se produce un estado moral de sensación de falta de sentido y desesperación. La vida social moderna provoca exasperación y desamparo moral por la desintegración social y por ausencia o desdibujamiento de fines, metas y valores que otorgan sentido a la vida y sostienen al individuo. Empezaremos por este el segundo nivel examinando *El Suicidio*.

⁸⁸ Anthony Giddens, “Consecuencias...”, pág. 15.

En 1897 Durkheim publica su libro *El Suicidio*. En esta obra lo define como:

“todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado. La tentativa es el mismo acto que hemos definido, detenido en su camino, antes de que dé como resultado la muerte”⁸⁹.

El estudio de Durkheim tiene el objetivo de demostrar que este fenómeno es un efecto de la actividad social y que mantiene una relación constante e inmediata con el medio social en la medida en que *las fuerzas que lo causan* no están en los individuos, en sus sufrimientos inmediatos o en los eventos vividos más próximos. Porque contrariamente a lo que usualmente y hasta entonces se había creído, no es un acto de desesperación determinado por las dificultades de la existencia ni por las cargas de la vida (pérdidas económicas, disgustos de familia, dolores físicos o de otra clase, remordimientos, etc.), sino que su ejecución es la prolongación que sobre el individuo tienen los diferentes tipos de organización social y el estado moral que guardan.

Durkheim llega a estas afirmaciones luego de observar que la causa del suicidio no se encuentra en factores extrasociales tales como la herencia, la raza, las perturbaciones mentales o el alcoholismo. Uno a uno de estos factores los va a analizar a la luz de los datos estadísticos que posee y encuentra que ninguno de ellos está presente de modo determinante en el fenómeno colectivo llamado suicidio. Y el objetivo de su estudio es ese: el análisis de la tendencia observable en el conjunto de datos estadísticos de muertes voluntarias de los diferentes pueblos y grupos sociales a los que tiene acceso, la cual resulta ser más constante que las cifras de mortalidad. Las cifras colectivas de suicidio constituyen un índice que habla del temperamento de cada pueblo o grupo social. Cada uno de ellos tiene una disposición y tendencia específica para el suicidio, los hay quienes presentan pocos casos en comparación con otros que presentan elevados números. De ahí que el autor busque la causa efectiva no en el individuo ni en su

⁸⁹ Emile Durkheim, “El suicidio”, México, UNAM, Ed. Serie Nuestros Clásicos, 1974, pág. 60.

constitución orgánica, tampoco en sus motivos inmediatos ni en sus ideas, sino en el tipo de organización social de la que forma parte, en el estado moral que guarda cada grupo social, en el estado de deterioro en que se encuentran sus interacciones.

Como Durkheim observa que cada pueblo tiene un temperamento específico para el suicidio, es decir, una tendencia y comportamiento propios, analiza las diferentes condiciones sociales, es decir, los tipos de organización social en relación a las cifras de suicidio. Los elementos que los ligan al medio social son la confesión religiosa, la vida doméstica (familia), la sociedad política. Cada uno de estos son ámbitos en los que se mueve la vida cotidiana con la cual el individuo ha de subsistir, son su lazo con la sociedad, y corresponden a las instituciones del matrimonio, el divorcio, la familia, la iglesia, el ejército o los grupos de asociaciones. Ellas le proveen las creencias, los hábitos, los gustos, las pautas de acción, las formas de adaptación, los sentimientos de pertenencia por medio de los cuales participa en los sentimientos colectivos, y le proporcionan estabilidad en la medida en que le proveen de pautas morales. Son las instituciones sociales externas a él, las cuales poseen eficacia e influyen en su vida, no son meras fórmulas ideológicas, “son fuerzas reales que viven y obran por el modo que tienen de determinar al individuo”⁹⁰, se le imponen, son realidades consistentes y definidas a través de los hábitos, las reglas morales, los deberes, los ideales, los fines, las metas que crean con anterioridad al individuo, sus formas de hacer, de pensar y de sentir, lo suceden en el tiempo, se le imponen. En definitiva son situaciones humanas que producen efectos sobre el estado moral del individuo y su conducta.

Durkheim expone cifras de suicidio en relación a cada uno de estos ámbitos. Primeramente determina la influencia que el catolicismo y el protestantismo tienen sobre la tendencia al suicidio y descubre que la desigual acción sobre el suicidio (se suicidan más los protestantes que los católicos) se encuentra en los caracteres generales que los distinguen: mientras que el libre examen de conciencia propio

⁹⁰ Ibíd. pág. 53.

del protestantismo guarda una conexión con el individualismo y la reflexión que fomenta al pensamiento individual y da lugar a “una iglesia integrada con menor fuerza que la iglesia católica”⁹¹. De aquí la diferencia que hace que los católicos estén más protegidos contra el suicidio, pues en ellos las creencias y prácticas comunes dan lugar a una vida colectiva más intensa. Si el catolicismo “protege al hombre contra el deseo de destruirse, no es porque le proscriba con argumentos *sui generis* el respeto de su persona, es porque constituye una sociedad”⁹².

Al analizar a la sociedad familiar y su influencia sobre el suicidio descubre que también puede poseer una virtud profiláctica sobre sus miembros, pero de manera diferenciada, es decir, no es igual para hombres que para mujeres, de hecho es una protección inversa, y tampoco es igual para ambos sexos en estados de viudez o de presencia o ausencia de hijos, de tal manera que el suicidio afecta a las personas en su vida doméstica en tanto si están en calidad de sólo esposos o esposas, o de madres o de padres, o bien, de si son viudos o viudas. Y lo que está detrás de esto es, al igual que en la asociación religiosa, la existencia o no de una vida social intensa o disminuida, ya que el comercio social activo y continuo es el que integra o no al individuo dotándolo de estabilidad en sus relaciones personales. Las tendencias aparecen de manera inversa: a mayor densidad y vitalidad del grupo, menor suicidio de sus miembros, y a menor densidad y vitalidad del grupo, mayor suicidio de sus miembros⁹³.

En el caso de la sociedad política, Durkheim encuentra que las cifras de suicidios varían según los acontecimientos o crisis políticas. Las guerras nacionales o agitaciones políticas constituyen eventos que también ejercen influencia sobre las cifras colectivas de suicidios. Y lo explica por la siguiente razón: en los momentos de guerras nacionales, de agitaciones políticas o de peligros de invasión, se agitan las pasiones y se avivan los sentimientos colectivos de angustia nacional ante un posible ataque, la defensa se hace necesaria lo cual lleva a definir un mismo fin que determina la integración de la sociedad. De tal manera que las luchas políticas

⁹¹ *Ibíd.* pág. 217.

⁹² *Ibíd.* pág. 232.

⁹³ *Ibíd.* pág. 276.

de este tipo obligan a la asociación y por lo tanto el individuo piensa menos en sí mismo y más en el bien común. Este representa otro escenario donde la vida común al estar activa puede integrar al individuo.

En otras palabras, no son tanto los sentimientos religiosos o las creencias del sujeto sino el hecho de que la sociedad religiosa se encuentre integrada o no y de esta manera lo expone o preserva del suicidio. No es tanto la condición civil de los sujetos en sí misma, sino la integración o desintegración de la sociedad doméstica la que explica que preserve o no al sujeto. Y no son tanto las crisis políticas sino la sociedad política que promueve la asociación para un fin transitorio, que crea una meta común y sentimientos colectivos vividos individualmente, la que integra al individuo y de esta manera lo preserva contra el suicidio. Sociedad política, sociedad doméstica, sociedad religiosa, cuando están fuertemente integradas producen los mismos efectos preservativos contra el suicidio. “Cuando la sociedad está fuertemente integrada tiene a los individuos bajo su dependencia”⁹⁴.

Ya sea por su ausencia o por exceso de presencia, como a continuación veremos, la sociedad es la causante de las cifras colectivas que de manera regular se observan en los diferentes grupos sociales. Veamos ahora de qué manera es que la sociedad opera sobre los individuos en relación al suicidio. Dice Durkheim:

“el lazo que les liga a la causa común les une a la vida, y, por otra parte, el elevado objetivo sobre el que tienen fijos los ojos, les impide sentir tan vivamente las contrariedades privadas. En fin, en una sociedad coherente y vivaz hay, de todos a cada uno y de cada uno a todos, un conjunto de ideas y sentimientos y como una mutua asistencia moral, que hace que el individuo, en vez de estar reducido a sus solos esfuerzos, participe de la energía colectiva y acuda a ella para reconfortar la suya cuando esté gastada”⁹⁵.

⁹⁴ *Ibíd.* pág. 286.

⁹⁵ *Ibíd.* pág. 287.

De tal manera la integración moral tiene lugar cuando las metas, fines, ideales son producidos por la comunidad social y seguidos y realizados por la conciencia individual. (La solidaridad mecánica es una fiel expresión de esta integración, en ella los individuos dependen de la colectividad). Y “el suicidio varía en relación inversa al grado de desintegración de los grupos de que forma parte”⁹⁶ el individuo.

Por el tipo de disposición moral colectiva en que tienen lugar, Durkheim encuentra tres tipos de suicidios. Llama al que es producido por la excesiva presencia de la sociedad el *suicidio altruista*. Es propio de las sociedades en las que existe la solidaridad mecánica. En ellas los principios que guían la conducta de los individuos se encuentran fuera de él mismo, están en la colectividad, en la conciencia colectiva que domina y restringe un posible desarrollo individual, lo constriñe fuertemente al haber en ella un exceso de fines y deberes ubicados fuera del individuo. Las metas son las metas del grupo del que se forma parte. La comunidad asigna lugares, deberes, recompensas y de esta manera ordena los sentimientos y subordina las aspiraciones. En un medio moral de este tipo, dice Durkheim, se desarrolla un espíritu de renunciamiento a la propia persona por parte de cada uno de los miembros. La comunidad tradicional es una construcción moral que predispone para que, en dado caso, cuando la comunidad lo demande, el sujeto pueda sacrificar su propia vida, o bien, para que, como en el caso del ejército, el soldado disponga de su vida sacrificándola pues su sociedad lo ha preparado para ello en la medida en que se encuentra estrecha y fuertemente subordinado al grupo en una situación de impersonalidad y abnegación cotidianas, de ahí que el individuo esté desligado de sí mismo. Constituye una exigencia que predispone al individuo al autosacrificio, “la carrera de las armas desarrolla una constitución moral... que inclina poderosamente al hombre a deshacerse de su existencia... por la menor contrariedad”⁹⁷. La obediencia pasiva es el terreno favorable para este tipo de suicidio ya que en un estado moral así es más fácil que los individuos se maten ante cualquier anomalía o problema. Es esta una negación

⁹⁶ *Ibíd.* pág. 286.

⁹⁷ *Ibíd.* pág. 326.

individual y de independencia intelectual. (Podríamos interpretar que el mensaje que este tipo de sociedad transmite a sus miembros es el de: “aquí tu vida no vale nada”).

Básicamente Durkheim distingue dos tipos de sociedades morales, las que acabamos de mencionar y las modernas que dan lugar a la solidaridad orgánica. En éstas, el individuo continúa ligado a la sociedad pero de una manera diferente, por medio del individualismo moral que es una construcción social y exterior a los individuos igualmente, pero que da lugar a una elevada valoración de su personal. Es decir, es un producto social y colectivo que permite el desarrollo individual. La sociedad moderna ya no reglamenta del todo a sus individuos, éstos tienen espacio para elegir y desarrollar sus metas, aspiraciones, deberes e ideales que guíen su conducta. Se trata del culto al individuo propio de la modernidad que es resultado del proceso evolutivo que ha dado lugar a la división social del trabajo. Pues bien, en este tipo de sociedad es que tienen lugar tanto el suicidio anómico como el suicidio egoísta.

El *suicidio egoísta* es producido por exceso de individuación en un contexto de desintegración social. La sociedad ha dado lugar a la autoafirmación del yo a expensas de la colectividad. Es un abandono recíproco donde la sociedad suelta al individuo y éste suelta a la sociedad, la abandona en una actitud de retiramiento al reino de la idea, la reflexión independiente –por eso los casos de suicidios de intelectuales y de protestantes caen dentro de este tipo-. Durkheim menciona que se presenta en estos casos un estado melancólico y un desarrollo enfermizo de una creciente tematización de la propia conciencia, y que ha sido resultado de un abandono de los objetos exteriores, por eso va en detrimento la actividad del sujeto. Es un estado progresivo que va acompañado de un goce de ese propio repliegue de la conciencia sobre sí misma, entonces sucede que el mundo le parece triste a la conciencia, pues ella misma ha vaciado al mundo, y en esa experimentación de placer en no ser, busca satisfacer esa inclinación renunciando completamente a la vida⁹⁸. Lo opuesto a la conciencia, a la idea, a la reflexión,

⁹⁸ *Ibíd.* pág. 386.

sería el hacer, la voluntad, la actividad que implican entrar en el reino de la vida, el enlace social con las normas, las metas, en definitiva con los objetos materiales y sociales. El estado de tristeza que se presenta en estos casos es consecuencia de ese vacío exterior e interior. En el suicidio egoísta la inteligencia se ha hipertrofiado⁹⁹. En este contexto de individuación excesiva, el desamparo moral que experimenta el individuo es suscitado por la desintegración social y así sucede que “la desintegración de la sociedad es la que ha hecho de él una *fuera dispuesta* al suicidio”¹⁰⁰, “así, aún en el momento en que (el individuo) se libera con exceso del ambiente social sufre todavía su influencia”¹⁰¹ precisamente por la ausencia de lazo social que lo ligue con la vida. Al no haber actividad colectiva el individuo percibe que no hay razón de estar en la vida pues la significación de ésta depende de su ligadura con la vida social¹⁰². De esta manera, Durkheim demuestra que la vida a la que se renuncia en el suicidio, no es la vida a secas, sino la vida colectiva, y que el nexo que liga al hombre a la vida es en realidad el nexo social: “cuando el hombre está desligado de la sociedad se mata más fácilmente”¹⁰³. (En este caso, interpretamos que el mensaje que la sociedad da al individuo es el de: “aquí no hay nada para ti”).

La sociedad, dice Durkheim, es un objeto que atrae los sentimientos y la acción de los individuos, pero es también un poder que los regula. El *suicidio anómico* es resultado de la forma en que esta regulación existe o no. Las pasiones humanas requieren tener límites, es decir formas, no hay un ser u objeto en el universo que escape a leyes que lo regulen, y en el caso del ser humano, tiene una regulación que ya no le viene dada de leyes físicas o biológicas, sino de leyes morales, de tal manera que la regulación a la que está sometido es de carácter social. Tanto su actividad como su sensibilidad (aspiraciones y deseos) se encuentran regulados por elementos que le son exteriores, es la reglamentación moral que reconoce como legítima en la medida en que es creada socialmente y en que siente su

⁹⁹ *Ibíd.* pág. 394.

¹⁰⁰ *Ibíd.* pág. 294.

¹⁰¹ *Ibíd.* pág. 293.

¹⁰² *Ibíd.* pág. 406.

¹⁰³ *Ibíd.* pág. 296.

imperiosidad. Así las cosas, los objetos sociales guardan un orden reconocido por la opinión general; la variación y asignación de profesiones; las jerarquías de las personas y sus funciones; los servicios y las remuneraciones que se les atribuyen; los modos de vida que los acompañan; el valor de los servicios sociales; las remuneraciones y las comodidades en promedio de cada profesión. Todo ello constituye una disciplina moral que es seguida por los individuos de una sociedad, tal disciplina moral define el modo en que han de conseguirse dichos objetos sociales, así como también el lugar que cada uno ha de poder tener ellos, ya sea de manera hereditaria o por el mérito propio¹⁰⁴. Para todos estos aspectos hay una serie de ideas morales que definen el cómo han de ser conseguidos y valorados y a partir de esas regulaciones se orientan los esfuerzos de los individuos. Pero sucede que en momentos de crisis se trastocan y se trastornan, “cuando la sociedad está perturbada, ya sea por crisis dolorosas o felices, por demasiado súbitas transformaciones, es transitoriamente incapaz de ejercer esta acción”¹⁰⁵ y entonces tiene lugar la anomia, la falta de normatividad, el mal del infinito. Es una situación donde se desdibujan las metas sociales exteriores que orientan la actividad (facultades), pero también los goces interiores (pasiones) que acompañarían al obrar, se pierde la referencia de a lo que el individuo ha de aspirar. Es este estado moral el que produce influencia sobre el suicidio, ya que desencadena un estado de desesperación y exasperación de la sensibilidad que ahora se encuentra en una persecución sin éxito, de ahí que Durkheim considere que la anomia es doble: “del mismo modo que el sujeto no se entrega definitivamente, no posee nada con título definitivo. La incertidumbre del porvenir, junto a su propia indeterminación, le condena, pues, a una perfecta movilidad”¹⁰⁶. Este ocurre sobre todo, dice Durkheim, en los espacios donde se celebra la libertad del hombre hacia un fin indeterminado, en las doctrinas del progreso, en las teorías que celebran los beneficios de la inestabilidad, las que señalan que la vida mala ha de ser más fértil en dolores que en placeres, es decir en el mundo

¹⁰⁴ *Ibíd.* pág. 343. Pensamos que Durkheim está señalando un aspecto que posteriormente Parsons considerará bajo la forma de los procesos de asignación y de integración en su esquema teórico del sistema social.

¹⁰⁵ *Ibíd.* pág. 345.

¹⁰⁶ *Ibíd.* pág. 374.

económico de las profesiones comerciales y financieras que piden ausencia de regulación en aras del progreso. Por eso es que ahí se encuentran cifras más elevadas de suicidios de este tipo que en las clases más bajas o que incluso en las profesiones intelectuales. Pero de igual modo el suicidio anómico aparece en los espacios domésticos tales como los que albergan la figura del divorcio. Lo cual es causado también por la ausencia de regulación y estabilidad en la vida pasional que definía goces, hábitos y gustos. Lo que sucede en el suicidio anómico es que hay, a diferencia de la languidez y el abandono del suicidio egoísta, movimientos sin reglamento, movimientos no ajustados entre sí, o bien, movimientos no ajustados a las condiciones a las que deberían responder; por eso es que Durkheim señala que lo que está afectado en este tipo de suicidio es la sensibilidad que se sobreexcita e irregulariza. “De todo esto –sostiene-, resulta un estado de agitación, perturbación y descontento que... aumenta necesariamente las probabilidades del suicidio”¹⁰⁷, y expone al individuo a la falta de destino que es la anomia. Cuando la expectativa se encuentra desdibujada, viene entonces un estado de cansancio, exasperación, un sentir de que nada de los esfuerzos sirven, y entonces “la fatiga... basta por sí sola para producir el desencantamiento, porque es difícil no sentir, a la larga, la inutilidad de una persecución sin término”¹⁰⁸ (En este caso interpretamos que el mensaje que el individuo recibe de la sociedad es el de: “aquí todo es inútil”).

La afirmación sociológica de que la relación del suicidio con los medios y la actividad social es constante e inmediata se entiende ahora de mejor manera. Cada medio o grupo social, dependiendo de su fisonomía moral tendrá una disposición colectiva para el suicidio, una inclinación “que le es propia y de la que

¹⁰⁷ Ibíd. pág. 375.

¹⁰⁸ Ibíd. pág. 351. Observamos que sucede que la relación estructural que tendría que estar presente en todo sujeto entre experiencia y expectativa se encuentra rota, y pensamos que este es el mismo problema que Giddens tratará en su propio esquema sociológico, en su propia perspectiva teórica, de la seguridad ontológica, toda vez que esta se refiere a la regularidad que el sujeto requiere tanto en su mundo natural como en su mundo social y en su mundo subjetivo. Sin esa regularidad básica el sujeto sufre trastornos que lo afectan considerablemente teniendo repercusiones en su comportamiento y consecuentemente en sus interacciones sociales.

proceden las inclinaciones individuales; de ningún modo nace de éstas”¹⁰⁹. Y agrega “no es una metáfora decir que cada sociedad humana tiene para el suicidio una aptitud más o menos pronunciada”¹¹⁰. Estas aptitudes se observan en las cifras constantes y regulares que cada uno de estos grupos sociales arroja año con año.

Ahora bien, el suicidio, ya sea altruista, egoísta o anómico, es normal en la medida en que aparece en toda sociedad, lo señala Durkheim, pero lo que lo llega a hacer patológico es el grado de intensidad y de generalidad con que se presenta. Las inclinaciones morales, que de por sí varían a lo largo del tiempo, si exceden en tiempo o espacio determinan la aparición de corrientes suicidógenas. Lo importante sería, dice Durkheim, que no sea preponderante alguna de ellas en la sociedad sino que coexista con las otras tendencias opuestas, o bien, que se encontrara limitada a los grupos y espacios que le sirven de sustrato. En estado normal, cada inclinación moral, de hecho es útil a la sociedad, ya que, por ejemplo, un cuerpo militar sin la despersonalización que lo caracteriza, no podría actuar en caso de guerra, o bien una sociedad que no permitiera la flexibilización de las reglas no podría dar lugar al progreso, y una sociedad que no permitiera “el individualismo intelectual sería incapaz de sacudirse el yugo de las tradiciones y de renovar sus creencias cuando fuera necesario”¹¹¹. En el cuadro número dos presentamos todo lo anterior manera sistemática.

¹⁰⁹ Ibíd. pág. 408. Durkheim insiste en que él estudia la dimensión social y general del fenómeno, y señala que existe la dimensión personal individual pero que ella depende de la propia naturaleza del individuo y la explicación sociológica no podría dar cuenta de ello.

¹¹⁰ Ibíd. pág. 408.

¹¹¹ Ibíd. pág. 497.

Cuadro 2

Tipo de suicidio	Altruista	Egoísta	Anómico
Tipo de sociedad	Tradicional: sin individuación	Moderna: individualismo moral	Moderna: individualismo moral
Tipo de solidaridad	Mecánica	Orgánica	Orgánica
Valoración moral del individuo	Sometimiento del individuo al grupo	Culto al individuo	Culto al individuo
Tipo de vínculo con la sociedad	Exceso de sociedad a través de las metas de la colectividad	Ausencia de sociedad por desintegración social (falta de objetivos, abandono de actividad)	Ausencia de sociedad por falta de reglamentación
Corriente suicidógena	Corriente de altruismo	Corriente de egoísmo	Corriente de anomia
Consecuencia de la corriente (tendencias)	Renunciamiento colectivo	Melancolía lánguida	Cansancio exasperado
Grupo social que presenta la tendencia	Sociedades inferiores y ejército	Protestantes, científicos, artistas, intelectuales	Comerciantes, industriales, divorciados
Forma psicológica	Actividad para cumplir el mandato/deber de autosacrificio	Languidez melancólica (reino del absoluto de la idea)	Exasperación y sobreexcitación (reino de la actividad y subjetividad desreguladas)
Percepción	Perciben que la razón de la vida está fuera de ellos	No perciben razón para estar en la vida	Perciben que sus esfuerzos son inútiles
Tendencias sin exceso	Espíritu de renunciamiento	Gusto por la individuación / independencia intelectual	Amor al progreso

Llegamos a un punto del libro que nos permite señalar el aspecto que mencionábamos al principio de este apartado sobre la cultura moderna: el suicidio patológico es una cualidad de la sociedad moderna, es generado por un malestar que fue señalado de manera muy clara por el mismo Durkheim: el aumento rápido, general e intenso de las cifras colectivas de suicidio en dos de sus vertientes (el anómico como el exceso de la libertad que en una justa medida es benéfica para la creatividad e iniciativa de los individuos, y el egoísta, como el exceso de libertad individual que, de igual manera, en una justa medida, permite y fomenta la reflexividad moderna) ciertamente no es un estado patológico que acompañe necesariamente a la civilización, ésta no tendría por qué tener ese costo. Sin embargo, dice el autor, si algo así ha tenido lugar es porque la organización social

se ha alterado profundamente en el curso del siglo XIX sin que haya habido otra organización en su lugar:

“Los cambios que impone la estadística de los suicidios contemporáneos no pueden ser... normales, [resultan] de una conmoción enfermiza que ha podido muy bien desarraigar las instituciones del pasado, sin poner nada en su lugar; porque la obra de los siglos no se rehace en algunos años. Pero entonces, si la causa es anormal, no puede ser de otra clase el efecto. Lo que, por consiguiente, atestigua la manera ascendente de las muertes voluntarias, no es el brillo creciente de nuestra civilización, sino un estado de crisis y perturbación que no puede prolongarse sin peligro”.¹¹²

Y agrega:

“A estas diferentes razones puede añadirse una última. Es cierto que normalmente la tristeza colectiva tiene un papel que desempeñar en la vida de las sociedades, de ordinario no es ni bastante general, ni bastante intensa para penetrar hasta los centros superiores del cuerpo social. Queda en estado de corriente subyacente...”¹¹³

...a nivel de vagas disposiciones, juicios fragmentarios, máximas aisladas, contrarrestadas por otras máximas contrarias. Pero la aceleración del estado patológico es tal que Durkheim refiere la formación de sistemas de pensamiento político, filosóficos y doctrinas completas de vida a este fenómeno, todos ellos

“el anarquista, el esteta, el místico, el socialista, el revolucionario, sino desesperan del porvenir, coinciden al menos con el pesimista en un mismo sentimiento de odio y de hastío por todo lo que existe, en una misma necesidad de destruir lo real y de escapar de él. La melancolía colectiva no habría invadido la conciencia, hasta ese

¹¹² Ibíd. pág. 503.

¹¹³ Ibídem.

punto, si no hubiese tomado un desarrollo morboso, y, por consiguiente, el aumento del suicidio que de ella resulta es de la misma naturaleza”¹¹⁴.

En este libro Durkheim deja ver una imagen de modernidad de carácter dual¹¹⁵. Ya que si bien sucede que con el cambio en las formas sociales modernas respecto a las tradicionales, en el marco del culto al individuo, éste se convierte en constructor de su propio destino en la medida en que el tipo de solidaridad orgánica le permite tener sus propias metas, aspiraciones, valores y creencias que ya no estarán supeditadas a las de la colectividad (reflexividad y destradicionalización), y que ello repercute en un desarrollo individual que ya no tiene marcha atrás. Porque a diferencia de lo que sucedía en las sociedades de solidaridad mecánica, donde el destino era dado, ahora el destino es construido con las posibilidades existentes dentro de la estructura social. Pero también sucede que, por las mismas condiciones estructurales, los individuos sienten que sus esfuerzos no tienen destino, es decir, están expuestos al mal del infinito que es la anomia. O bien, sucede que la reflexividad se encuentra dislocada y alejada de la actividad social, lo que los lleva a que sientan que su vida no tiene sentido.

Si ligamos dicho panorama -y explicación- a la primera parte del capítulo podemos ver cómo es que, anteriormente, cuando la gente sufría desesperación o zozobra, aislamiento o soledad, cuando manifestaba algún sentimiento de angustia o aflicción, cuando todo ello los llevaba a intentos de suicidio o bien a la realización lograda del acto, esto se interpretaba, se caracterizaba y se explicaba usando alguna de las formas de melancolía con las connotaciones que ya hemos visto, la cuales variaban según las épocas o los lugares, dependiendo de la

¹¹⁴ *Ibíd.* pág. 504.

¹¹⁵ En consideración de Giddens constituye parte del carácter bifronte de la modernidad: “La modernidad es un fenómeno de doble filo. El desarrollo de las instituciones sociales modernas y su expansión mundial han creado oportunidades enormemente mayores para que los seres humanos disfruten de una existencia más segura y recompensada que cualquier tipo de sistema premoderno. Pero la modernidad tiene también su lado sombrío...”, Anthony Giddens, “Consecuencias de la modernidad”, pág. 20; y agrega “tenemos que desarrollar un análisis institucional del carácter bifronte de la modernidad” *Ibíd.* pág. 23. Señala también que los fundadores clásicos de la sociología reconocieron, efectivamente, ambos aspectos de la modernidad, las oportunidades y los costos, a excepción de Weber, quien más bien recalcó la importancia, el papel y el significado de la racionalización en la modernidad y sus efectos negativos en la cultura.

imagen del mundo. Los expertos –y no expertos- de la época salían a decir: tiene atrabilis; está melancólico; sufre de los males del humor negro; nació bajo el signo de Saturno y por eso es melancólico... Pero en la modernidad, en la sociedad diferenciada culturalmente, son posibles otras interpretaciones y caracterizaciones de dichos estados de ánimo. Tienen lugar otras explicaciones de tipo científico, alejadas de valoraciones religiosas, metafísicas, estéticas o filosóficas. El suicidio es causado socialmente pues la estabilidad moral que vive el individuo es colectiva, esta es la verdad científica de Durkheim¹¹⁶.

Consideramos que el de Durkheim es el primer estudio sociológico¹¹⁷ acerca del sufrimiento y la tristeza humana. Durkheim sociologiza el fenómeno del suicidio, es decir, lo explica en su dimensión sociológica, pues ahí encuentra sus leyes causales, en las inclinaciones colectivas de las que procederán las inclinaciones individuales suicidas. Si los individuos están tristes o desesperados al borde del suicidio, es porque hay una corriente de tristeza en el medio moral del que forman parte, el cual los expone o los preserva de cometer el acto final. Sucede que “no perciben ya la razón para estar en la vida..., esta razón les parece estar fuera de la misma vida..., (o bien) su vida está desorganizada... y por esta razón sufren”.¹¹⁸

La posición de Durkheim, atentatoria no sólo contra las creencias de sentido común que se tenían al respecto del problema de la tristeza y del suicidio, sino también desafiante respecto a teorías criminológicas y psiquiátricas contemporáneas, fue posible gracias a la construcción intelectual de un objeto de estudio: la realidad colectiva. Mediante un proceso de abstracción racional Durkheim ve lo no visible a simple vista y afirma que existe una realidad distinta a la realidad de las conciencias individuales, la realidad *sui generis* que resulta de la combinación y unión de los estados individuales, una dimensión del mundo que resulta ser otra cosa, es decir, con características propias que no se encuentran

¹¹⁶ Pensamos que es otra manera de demostrar que no existen las *robinsonadas*.

¹¹⁷ Partimos de la premisa de que la sociología con carácter científico nace con los clásicos Marx, Durkheim y Weber.

¹¹⁸ Emil Durkheim, Op. cit., pág. 354.

en los elementos que la componen, o sea, en los individuos: “si la sociología existe, no puede ser más que el estudio de un mundo aún desconocido, diferente de los que exploran las otras ciencias, y este mundo no es nada sino un sistema de realidades”¹¹⁹ externas a los sujetos, son hechos sociales que se le imponen, le preceden y le sobreviven. Con esto tuvo lugar una nueva caracterización de la vida social, la que tiene lugar cuando la sociología se agrega al conjunto de ciencias específicas; junto a la física, la química, la biología y la psicología, la sociología construye como su objeto de estudio a la realidad emergente que es la sociedad. Así como en cada una de las ciencias se precisa de un método específico que haga posible su acceso y tratamiento objetivo, así la sociología requiere tratar a esos fenómenos como externos a los individuos, con leyes y lógica propias. La sociología como ciencia de la sociedad se ocupa del suicidio en tanto que observa los diferentes tipos de socialización y sus efectos sobre el individuo.

¹¹⁹ Ibíd. pág. 423.

CAPÍTULO 6

MELANCOLÍA Y SOCIOLOGÍA: OBSERVACIONES SOCIOLÓGICAS DEL MALVIVIR

...una sociedad que con la ayuda de la Sociología se podría describir a sí misma. ¿Y qué es lo que estaría detrás? Absolutamente nada...

NIKLAS LUHMANN

Las emociones nos importan porque nos conmueven y perturban y porque mediante sus vínculos con las normas sociales estabilizan la vida social.

JON ELSTER

Este acercamiento distinto a la realidad, el sociológico, puede ser explicado igualmente referido a la imagen del mundo que pone a disposición las categorías con las cuales se interpreta la realidad: el advenimiento de la modernidad trajo consigo importantes cambios en los esquemas interpretativos socio-culturales, fue un proceso en el que la imagen del mundo adquirió rasgos racionales en la medida en que aparecieron estructuras de acción y de pensamiento que, de manera sistemática, se han expandido en el ámbito político, económico, jurídico y científico. Como describe Habermas:

“Si en las diversas áreas de interacción y durante largos periodos de tiempo (incluso quizá en el espacio de toda una vida) se perfila... un efecto sistemático, hablamos... de la racionalidad de un modo de vida (*Lebensführung*). Y en las condiciones socioculturales que subyacen a

ese modo de vida tal vez se refleja la racionalidad de un mundo de la vida compartido no sólo por particulares, sino por colectivos”¹²⁰.

Las estructuras de la imagen del mundo racionalizada permiten orientaciones racionales de acción que, dadas las condiciones de sistematización, pueden dar lugar a formas especializadas de argumentación en espacios institucionalizados como el científico. La sociología como forma especializada de argumentación es una expresión de la institucionalización social de la ciencia.

Scott Lash, siguiendo a Weber y a Habermas, considera estas transformaciones dentro de un esquema de diferenciación que abarca tres fases: la <primitiva>, donde lo cultural y lo social aún no se han diferenciado; la <metafísico-religiosa>, donde se diferencian lo cultural y lo social, proceso ocurrido sobre todo en el cristianismo, particularmente más en el protestantismo, y profundizado “en el Renacimiento con la autonomización de la cultura secular respecto de la cultura religiosa, y en el siglo XVIII, con la diferenciación tripartita y kantiana entre los dominios teórico, ético y estético”¹²¹, diferenciación que posibilita el desarrollo del <realismo> epistémico, “según el cual los conceptos e ideas pueden dar una noción más o menos verdadera de la realidad”¹²² alejados de las concepciones teológicas y desde la diferenciación entre ideas y naturaleza; y por último, la <diferenciación y autonomización moderna> donde “cada una de las esferas culturales obtiene la más plena autonomía posible”, de tal modo que “el valor de una esfera depende de la capacidad de un objeto cultural de la esfera para ajustarse a las normas propias de esta misma”. En este modelo, continúa Lash, el desarrollo de un discurso científico que abandonó su justificación en la representación de la realidad fue el que posibilitó el surgimiento de la sociología como ciencia. En la sociología de Durkheim¹²³ y de Weber el conocimiento ya no está justificado por una supuesta representación de la realidad, sino por su fundamentación en el espacio abstracto y diferenciado que representan los

¹²⁰ Jürgen Habermas, “Teoría de la acción comunicativa”, Tomo I, Madrid, Taurus, 1989, pág. 70.

¹²¹ Scott Lash, “Sociología del posmodernismo”, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pág. 23.

¹²² *Ibíd.* pág. 25.

¹²³ El caso de Durkheim al respecto se encuentra en un debate abierto.

argumentos, las teorías, los conceptos y las formas institucionalizadas de hacer ciencia más allá de las opiniones de las personas que las formulan; su validez teórica y metodológica no se encuentra en la época en la que se formula ni en la ideología de la persona sino en el tipo de proposición que tiene lugar en el marco de una comunidad de especialistas. Al mismo tiempo, en el caso de Durkheim, la sociología sabe que conocimiento y mundo no están separados, sino que “las categorías, que varían culturalmente, son parte de la realidad que aprehenden”¹²⁴, e incluyen “a los procesos mentales que encarnan la condición de posibilidad del conocimiento”¹²⁵, de tal manera “la conciencia individual no es capaz de producir conocimiento. La ‘transfiguración’ de las experiencias que se adquieren a través de los sentidos en conocimiento solamente es posible mediante las representaciones colectivas, y éstas se truecan en parte de la realidad sensible transfigurada”¹²⁶. La sociología nace con la intención de comprender el mundo social a la vez que considera que el conocimiento de ese mundo es un producto social.

Las observaciones sociológicas son posibles y tienen sentido, pues, en un marco cultural moderno que provee de las estructuras, sistemas organizacionales y de las categorías necesarias para realizar caracterizaciones de tipo científico, esto es observaciones sociológicas guiadas por un interés cognitivo (no estético o práctico moral), producidas de una manera específica: realizadas en un contexto institucionalizado que permite someterlas al juicio crítico racional de especialistas (comunidad de científicos), y realizadas a partir de programas que articulan teorías y métodos desde los cuales se hacen y evalúan las investigaciones y sus resultados. Son observaciones de fenómenos sociales desde la misma sociedad, es decir, son reflexivas respecto a su origen social y realizadas dentro de estructuras e instituciones que habilitan el conocimiento sociológico como práctica social.

¹²⁴ Adriana Murguía, “Durkheim y la cultura. Una lectura contemporánea”, en *Revista Sociológica*, año 17, núm. 50, septiembre-diciembre de 2002, México, UAM, pág. 89.

¹²⁵ *Ibíd.*

¹²⁶ *Ibíd.*

Desde teorías, conceptos y metodologías propias, la sociología es una disciplina adecuada para describir, analizar y explicar los tipos de moralidad (altruista, egoísta, anómica) existentes en una sociedad y los efectos que tienen sobre la sensibilidad. Puede contribuir a dar cuenta de los procesos culturales que conforman la cognición y la sensibilidad, en suma puede explicar las formas de hacer, de pensar, de sentir producidas y definidas en un contexto social específico.

Sociológicamente observamos que la cultura y la estructura social conforma tanto a los aspectos cognitivos como los afectivos –sensibilidad. La sociología aborda la cuestión de cómo es que se otorgan diferentes significados a las experiencias dolorosas desde un sistema interpretativo que proporciona maneras para soportar, para sufrir, para llorar¹²⁷, y cómo es que “proporciona un modelo de comunicación y de comportamiento”¹²⁸ para expresar sufrimientos y tristezas derivados de algún tipo de mal vivir, el cual pensamos que es procedente de la formas específicas que adquirió la cultura con el advenimiento de la modernidad.

El Suicidio de Durkheim, es una propuesta explicativa que busca dar cuenta de las causas del número de suicidios en una determinada sociedad, es decir, de la tendencia colectiva de la que procederán las tendencias individuales suicidas¹²⁹.

Pero además la sociología estudia las estructuras simbólicas que definen las creencias y las ideas por medio de las cuales se interpreta a la melancolía como una figura de dolor moral, o a la depresión como una forma de padecimiento afectivo extremo; definen igualmente los lenguajes por medio de los cuales se llevan a cabo prácticas significativas referidas a ello.

¹²⁷ Entrevista a Roger Bartra, en suplemento *La Jornada Semanal*, 1 de noviembre de 1998.

¹²⁸ Roger Bartra, “Cultura y melancolía...”, pág. 214.

¹²⁹ Al respecto Roger Bartra comentará dicho estudio diciendo que fue “una respuesta sociológica, seca y dura, a una tensión fundamental de la cultura decimonónica, cuyas diferentes aristas y facetas se reconocen en el *spleen* de Baudelaire, la melancolía de Freud, el saturnismo de Verlaine, la depresión de Kräpelin, la angustia de Mahler, la desesperación de Trakl o la zozobra de Munch, y que tienen sus raíces en la tradición romántica”, Roger Bartra, “El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno”, Bogotá, FCE, 2005, pág. 94.

Aunque la melancolía y la depresión se viven individualmente y se suscitan a través de mecanismos psíquicos específicos, el sufrir, el deprimirse o enfermarse de los nervios se da en sociedad. Por eso lo que nos ha interesado son las formas histórico-culturales en que se han expresado diferentes formas de dolor bajo las figuras de *melancolía-depresión-malvivir* y el sentido o los sentidos que se le han dado a esas experiencias dolorosas: se enferma de sufrimiento por desequilibrio en el organismo; porque se es atacado de melancolía por la presencia del demonio; se está triste y desesperado a causa de los pecados y por indignidad de la misericordia de dios; se enferma de melancolía como una variante de la enfermedad nerviosa o mental; se muestra melancolía como consecuencia de un estado de extremo individualismo producido en la estructura social, etc. Con ello lo que hemos visto es que anteriormente las experiencias de dolor y sufrimiento, las tristezas y los padecimientos debido a diversas causas físicas o morales, a miserias materiales o ideales, se vivían y se interpretaban bajo “techos” culturales de tipo religioso y metafísico que asociaban la experiencia a deidades y fórmulas metafísicas. Como menciona Giddens, en los contextos premodernos, una de las fuentes de angustia, ansiedad y desesperación eran las que provenían de las cosmologías religiosas en el sentido en que de ellas se derivaban las “interpretaciones morales y prácticas de la vida personal y social, así como del mundo natural”¹³⁰.

En cambio, en la modernidad se ha podido ver al sufrimiento individual como problema a resolver psiquiátrica o psicoanalíticamente, o bien como un fenómeno a explicar sociológicamente.

En un libro llamado “La mirada de dios. Estudios sobre la cultura del sufrimiento”, Fernando Escalante¹³¹ describe a grandes rasgos las tres formas culturales occidentales en que los hombres dan sentido a su sufrimiento, ordinario o extremo. En primer lugar menciona el tipo de sufrimiento que tiene su modelo puro en la tragedia griega, lo llama el sufrimiento trágico. En este existe un destino

¹³⁰ Anthony Giddens, “Consecuencias de la modernidad”, pág. 101

¹³¹ Fernando Escalante Gonzalbo, “La mirada de dios. Estudios sobre la cultura del sufrimiento”, México, Paidós, 2000.

ajeno a la agencia humana, el cual es el causante del dolor y las desventuras. El sufrimiento aparece como irreparable lo mismo que inmerecido; no se le puede encontrar explicación lógica, es concebido como resultado de sucesos irracionales y sus efectos no tienen piedad. El ser humano se ve a sí mismo como en una situación de incertidumbre absoluta, pues al ser resultado de eventos absurdos, producidos ciegamente, su alivio o detención de las desgracias no está sujeto a plegarias, de ahí de que sean el modelo del mal absoluto.

En segundo lugar está el tipo de sufrimiento en donde el causante es dios y sus designios, es el modelo de sufrimiento mesiánico. Se deriva de la cosmovisión de que existe un orden oculto e inquebrantable de tipo moral, hecho tanto de castigos y recompensas, como de sufrimiento y su reparación, de pasiones que luchan entre la virtud y el pecado. Es el drama judeocristiano. En él, el dolor es visto como obra de dios, por lo tanto es interpretado como algo justo y merecido pero también reversible, pues las posibilidades de redención existen. La retribución por los daños causados asegura, al final, el orden moral del mundo. El dolor en este sistema interpretativo tiene el sentido de ser obra de la justicia de dios.

Escalante describe la forma contemporánea derivada de este último tipo en el que existe la retribución, pero en condiciones de individualidad, es decir, en una cultura donde el yo se ha desarrollado. Aquí se entiende al sufrimiento del individuo como un hecho que da derechos que pueden ser reclamados por el sufriente: un ser humano sufre y siente dolor, y se lamenta por ello porque el dolor no tendría que existir, es decir, es un contexto cultural en el que hay consenso respecto a que el sufrimiento (causado por X o Y razón o motivo) se puede evitar gracias a los logros de la civilización, desde la aspirina que alivia dolor físico, hasta las estructuras organizativas, organizaciones sociales que buscan mejorar las condiciones de vida en los diferentes ámbitos políticos, económicos, jurídicos, familiares, etc. Es la valoración social contemporánea, sostiene Escalante, que interpreta como innecesario el dolor y su superación como una meta alcanzar por los diferentes sistemas sociales. Ahí, el dolor tendría que ser aliviado o bien, compensado, y esto último es asumido tanto por la gente que rodea al sufriente

como por el afectado. De ahí que se lleven a cabo acciones tales como asociaciones de ayuda a refugiados, por ejemplo, cuyo objetivo de mejorar sus condiciones de vida –aliviar el sufrimiento- se concibe como evidente.

Son elementos que forman parte de imágenes del mundo más amplias (constelaciones culturales) en las cuales se ha dotado de diferentes significados al sufrimiento causado por las desgracias ordinarias o extraordinarias que tienen lugar en la vida humana; son explicaciones aprendidas culturalmente de la contingencia o de la defraudación de la expectativa, de las frustraciones o de las pérdidas, de la muerte y la desventura.

Recapitulando, observamos que la melancolía es una figura amplia de dolor humano que adopta diferentes formas culturales y sociales. Sin embargo, lo común que existe entre todas ellas es que son usadas para referir al dolor patológico incontrolado e involuntario que amenaza, en esos casos, frecuentemente la lucidez mental o que desemboca en el acto suicida; es el dolor enloquecedor y desesperante como el que aparece en la imagen del sufrimiento de Job: “Pues me sucede lo que más temía / y lo que recelaba me acontece. / No vivía en resguardo, ni omitía / mis preces, ni me daba descanso; / y sin embargo vínome aflicción”.

La locura dolorosa puede aparecer contenida en la definición de diferentes entidades morbosas, tales como la esquizofrenia, la psicosis maniaco-depresiva, la depresión neurasténica, etc., no sólo en una; puede ser expresada en los lenguajes y las prácticas significativas; y puede ser causada por estructuras sociales y prácticas recursivas que tienden a desestabilizar los sistemas de expectativas (anomia), o a desintegrar al individuo (egoísmo).

En un interesante libro sobre las emociones y su papel en el comportamiento social, Jon Elster¹³² hace una clasificación de ellas: emociones de la conciencia propia: culpa y vergüenza; emociones del honor: orgullo y soberbia; emociones de la interacción: envidia e ira; y aunque ciertamente no incluye en su clasificación a

¹³² Jon Elster, “Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones”, Barcelona, Paidós, 2002.

la melancolía o depresión, podemos seguir su lógica de agrupamiento a partir del ámbito humano en que tienen lugar y afirmar que éstas constituyen emociones del malvivir, del pesimismo del ser-en-el-mundo: vivir la idea de no pertenencia a una comunidad; vivir la idea del fin del mundo; vivir la idea de la angustia del desastre ecológico; vivir la posibilidad de guerra nuclear; vivir la idea del *mal del siglo* (como Max Weber¹³³); vivir la idea de encontrarse en el país de los nervios enfermos (como Max Weber); vivir la idea del absurdo de la vida; vivir la idea de la decadencia del mundo (como los románticos); vivir la idea del abandono de dios (como los *santos* calvinistas); vivir la posibilidad de la pérdida de la razón (como Max Weber); vivir la idea de una enfermedad incurable...

Melancolía-depresión-malvivir ahora podemos observarlas así: la melancolía como la enfermedad del miedo y la tristeza patológicos, física o moralmente causados, con sus varias formas que ha mostrado en la historia cultural; la depresión, tal vez de origen físico pero con expresión y vivencia moral, como estado de la sensibilidad extrema que acompaña a múltiples enfermedades mentales y trastornos afectivos; las emociones del malvivir como reacción moral y afectiva, expresada culturalmente, ante un panorama escatológico. Las tres son enfermedades del sufrimiento, esto es, se puede estar enfermo de tal o cual causa física o moral y sufrir por ello, pero también se puede estar enfermo de sufrimiento, esto es cuando se traspasa la línea de lo que se aquí se ha llamado *el problema de Job* provocado por diferentes causas físicas o morales o la conjunción de ambas, por procesos sociales o personales: sufrir de modo patológico, por causas y procesos ajenos a la voluntad y lejos del control propio, v. gr. como explica Durkheim el suicidio. En este sentido la melancolía, la depresión o las emociones del malvivir pueden desembocar en locura o conducir al suicidio.

¹³³ Lo desarrollaremos en los últimos dos capítulos.

En el cuadro tres ubicamos a la melancolía-depresión-malvivir en marco más amplio del sufrimiento humano.

Cuadro 3

<p>La experiencia universal del sufrimiento se da en el marco del problema de la teodicea, la explicación de la existencia del mal desde una concepción metafísica (teológica), o bien desde una interpretación secular (laica).</p>	
<p>Misericordias de la vida (ideales y materiales):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Dolor físico/enfermedades • Dolor moral/tedio existencial/pérdida de sentido/desasosiego anómico • Pérdidas • Separaciones • Abandono • Muerte • Fracasos • Frustraciones • Guerras • Desplazamientos • Injusticias sociales, etcétera 	<p>Nivel 1: la mayoría de la gente y durante la mayor parte de su vida tolera el dolor de los problemas y misericordias de la vida en silencio o con una actitud de estoicismo, con el sistema cultural que le provee las formas para vivirlo y expresarlo.</p> <hr/> <p>Nivel 2: se rebasa el nivel de lo “soportable” y lo “controlable” y se llega al <i>problema de Job</i>, ya sea por padecimiento mental (físico o psíquico) o por dolor moral. Aparecen figuras de dolor patológico:</p> <p>MELANCOLÍA (depresión, tristeza patológica, ser-en-el-mundo bajo el signo del pesimismo)</p> <p>LOCURA (enfermedades y trastornos mentales y afectivos)</p> <p>SUICIDIO (contexto moral de individualismo extremo o anomia)</p>

En esta tesis nos hemos propuesto:

- a) conocer diferentes maneras en que se ha interpretado y expresado la melancolía como una figura de dolor humano;
- b) ubicar los diferentes significados de la melancolía en relación a otros elementos de la imagen del mundo y de la estructura social en la que aparece;
- c) establecer y definir la manera en que se produce la zozobra, la desesperación y el desamparo moral resultado de la pérdida de algo: de la ausencia o

desdibujamiento de fines, metas, valores que otorgan sentido a la vida del individuo y de la desintegración social que igualmente lo sostiene;

(de aquí en adelante):

d) conocer las diferentes causaciones y manifestaciones de algún tipo de sufrimiento a causa de un malvivir propio de la cultura contemporánea;

e) localizar dichos elementos en la cultura burguesa decimonónica alemana que pudieran estar presentes en el llamado mal del siglo burgués: “la enfermedad de los nervios”;

f) adentrarnos en la biografía de Weber como post-ilustrado moderno que vive y reproduce las formas y prácticas de la moral burguesa.

EXCURSO SOBRE EL ESCOLIO 1 DEL *PROBLEMA XXX* DE ARISTÓTELES

Dada la afirmación central de la que parte este trabajo tesis, de que las formas de sufrimiento, entendida entre ellas la melancolía en sus diferentes formas y significados sociales, dependen, se interpretan y se viven desde una determinada imagen del mundo, es decir, de una específica estructura simbólica situada social e históricamente, hacemos una breve digresión sobre el famoso Problema XXX, escolio 1 de Aristóteles:

"¿Por qué razón todos los hombres que han sido excepcionales en la filosofía, la ciencia del Estado, la poesía o las artes son manifiestamente melancólicos, a tal punto que algunos se vieron afectados por males que provoca la bilis negra, como se cuenta de Hércules en los relatos que se refieren a los héroes?",

La pregunta del filósofo del siglo IV a.n.e. a lo largo de la historia de este padecimiento se ha tomado como afirmación: *los hombres excepcionales son melancólicos*, y de ahí se han derivado una serie de supuestas teorías explicativas que han partido de esta consideración durante más de dos mil años. Llama la atención la cantidad de citas y referencias que se hace de este pasaje en calidad de afirmación de un hecho.

Consideramos pertinente afirmar que tal idea no se puede tener como un hecho verdadero ni como una explicación, dados los resultados de las ciencias que aquí hemos revisado respecto de la melancolía.

La psiquiatría, en cualquiera de sus escuelas, organicista o psicogenética o en una combinación de ambas, no ha hablado de una correlación entre la disposición fisiológica o la causación psicogenética con algún oficio desempeñado por la persona melancólica. A lo más que se ha llegado es la constatación de que son las mujeres recluidas en hospitales psiquiátricos las que presentan mayormente dichos padecimientos.

El psicoanálisis, por su parte, señala la relación que existe entre la estructura narcisista del individuo y el complicado proceso de interiorización del objeto ideal o material que se ha perdido. En dicho fenómeno, localizado a nivel inconsciente, según hemos visto, tampoco se hace presente de manera causal determinante la realización de un determinado oficio o vocación para el desencadenamiento de la melancolía.

En ninguno de ambos saberes especializados en el estudio y tratamiento de los procesos morbosos de la personalidad, se encuentra un hallazgo que apunte en la dirección de que la melancolía ataca a los hombres excepcionales, sean filósofos, estadistas, artistas o guerreros (¿soldados de hoy?). Más bien lo que se percibe de sus investigaciones es que es una enfermedad con un carácter más democrático en el sentido de atacar a todo aquel que presenta o bien, la constitución fisiológica apropiada para disminución de neurotransmisores, según una de las teorías psiquiátricas más recientes, o bien, a todo aquel cuya constitución psíquica se encuentra marcada por el narcisismo y se conjunta con las vivencias y hechos que a lo largo de la vida va teniendo la persona.

Y viceversa, la idea de que los melancólicos poseen dotes excepcionales para tales oficios, tampoco aparece dentro de los cuerpos explicativos del psicoanálisis y la psiquiatría.

Por lo tanto, tal protagonismo o monopolización de la vivencia dolorosa melancólica no es una afirmación que se pueda considerar como verdadera. Ser melancólico no es algo propio de esos gremios. La melancolía no es algo que acompañe necesariamente a la producción artística o intelectual. Pensamos que si es que existe tal apariencia es debido al carácter público de tales actividades: los artistas, evidentemente, publican su obra y en ella muestran sus estados de ánimo, sean melancólicos o no. Eso hace visible su sentir mucho más que la actividad de los campesinos, los obreros o los de otro oficio. Los filósofos igualmente se dedican a la exploración del ser-en-el-mundo y por lo tanto reflexionan sobre sus diversos aspectos, y también lo publican. Los personajes de la política se encuentran en la misma situación, son figuras cuya actividad es

observada públicamente. Y eso de que sean “manifiestamente melancólicos” tampoco se cumple en la generalidad.

Aceptar la pregunta de Aristóteles como una afirmación implicaría considerarlos como una especie de clase, sector o estamento independiente de los cambios y estructuras sociales, como si ellos no fueran afectados por las diferentes formas de sentir, de sufrir y dadas a lo largo de la historia, o bien aceptar la visión romántica del artista.

La producción del conocimiento o del arte no requiere necesariamente cuotas de sufrimiento, no para todos es un placer tormentoso.

TERCERA PARTE

MODERNIDAD Y MAX WEBER

Ese era el hombre que retorna siempre,
cuando una época, que se va a acabar,
por resumir se esfuerza sus valores.
Existe entonces uno que levanta aquel peso
y lo arroja al abismo de su pecho.

Los que antes de él vivieron tenían pena y gozo;
pero él no siente más que el peso de la vida
y que abarcar consigue todo a la vez como *una* cosa;
sólo dios permanece lejos de su querer:
entonces le ama aún, con un odio elevado,
por ser inalcanzable.

RAINER-MARIA RILKE

CAPÍTULO 7

LA ALEMANIA BURGUESA: LA JAULA DE NERVIOS

[El matrimonio burgués es]... la autorización de la sociedad otorgada a dos personas para la satisfacción sexual, observando como es natural ciertas condiciones, en especial aquellas que tienen en mente el interés de la sociedad.

FIEDRICH NIETZSCHE

Una de las más evidentes injusticias sociales es la de que el estándar cultural exija de todas las personas la misma conducta sexual, que, fácil de observar para aquellas cuya constitución se lo permite, impone a otros los más graves sacrificios psíquicos.

SIGMUND FREUD

Debido al hecho de que existen *uniones* entre las emociones, la actitud estoica se presenta al costo de una vida más chata en general.

JON ELSTER

Sobre la modernidad y sus efectos perjudiciales sobre la cultura, la vida social y el individuo, se podrían enlistar toda una serie de críticas bajo la forma de consecuencias perversas¹³⁴ y otras tantas, la lista es larga. Nosotros hemos visto al suicidio como un aspecto trágico de ésta en la medida en que la configuración

¹³⁴ Josetxo Beriain, *El doble <sentido> de las consecuencias perversas de la modernidad*, Prólogo a “Las consecuencias perversas de la modernidad: Modernidad, contingencia y riesgo”, Barcelona, Anthropos, 1996. Pág. 7-29. En este texto se hace un análisis de la semántica del riesgo y el peligro como los constructos sociales propios de la modernidad, lo cuales son interpretados como las consecuencias no esperadas ni calculables de procesos de decisión racionales de la sociedad moderna funcionalmente diferenciada. El primer sentido se refiere a las consecuencias malas de buenas intenciones (queriendo el bien se genera el mal) y el segundo sentido se refiere al enfrentamiento a nivel arquetipal con la otredad; ambos conforman una serie de consecuencias que se revierten a la vida social.

moral del egoísmo exagerado y de la anomia, deja a los individuos desprotegidos moralmente; en este sentido -junto a las ventajas-, el costo para el ser humano es evidente. Para continuar con nuestra idea de *melancolía-depresión-malvivir* como fenómenos ligados a una imagen del mundo y a una estructura social, nos remitimos ahora a la cultura burguesa alemana del siglo XIX como un sistema de creencias derivadas de una imagen del mundo que alberga un saber de fondo compartido dado por verdadero y encarnado tanto en las ideas y prácticas de sentido común como en las especializadas; como una particular estructura simbólica que define procesos de construcción de sentido cognitivos y afectivos los cuales, en el caso alemán, generaron un tipo de socialización en los espacios privados que dieron lugar a padecimientos individuales que se conocieron bajo la forma de “enfermedades de los nervios”. Las conductas morales de la burguesía alemana decimonónica si bien se apoyaban en intereses, temores y aspiraciones materiales, también contenían elementos emocionales (deseos, motivos). En este capítulo desarrollaremos algunas características de sus pautas culturales y en el siguiente veremos la forma en que Max Weber vivió un padecimiento nervioso-depresivo común en su época.

Observamos a la burguesía como clase social a partir de su ideología política, sus esquemas económicos y sus pautas culturales concretados en su actuar social. Durante el siglo XIX europeo la conformaban:

“los comerciantes, fabricantes y banqueros, los propietarios del capital, empresarios y rectores... también se incluyen en la burguesía a los médicos, los abogados y otras profesiones liberales, los profesores de enseñanza secundaria y los profesores universitarios, los jueces y funcionarios de la administración más altos, pero también a los naturalistas, a los ingenieros diplomados y los expertos cualificados situados en los cargos directivos de las grandes empresas”.¹³⁵

¹³⁵ José Ma. Fradera, Jesús Millán, eds., “Las burguesías europeas del siglo XIX. Sociedad civil, política y cultura”, Valencia, Ed. Biblioteca Nueva, 2000: “<Bourgeoisie> y <burguesía ilustrada> constituyen los dos

Sus integrantes tenían diferentes ingresos, distinta formación y eran de variado origen social, pero lo que los identificaba como clase social frente a otros sectores era una serie de conductas, actitudes, valoraciones, normas y criterios que definían el actuar de sus miembros tanto en lo público como en lo privado. En la medida en que sus prácticas dependían de condiciones materiales (ingreso suficiente para planificar la vida, para tener tiempo para el ocio y la recreación, para invertir en la educación, etc.), ello no estaba al alcance de todos, por lo que desde ahí se definían las diferencias sociales frente a los otros grupos y sectores de la sociedad.

Ideológica y políticamente se distanciaban de la tutela interpretativa de la iglesia ortodoxa, se manifestaban contra las antiguas instituciones de poder, contra los privilegios de cuna de la nobleza, contra el absolutismo de la monarquía y contra el Estado autoritario en la medida en que impedía su participación. De igual manera se alejaban de la clase obrera y campesina en sus intereses políticos, sus prácticas cotidianas y su forma de vida. Dichas demarcaciones no eran tan nítidas en algunos casos, ya que por ejemplo, ocupaban cargos en el Estado, o bien llegaron a ejercer ciertas prácticas culturales de la nobleza tales como la idea del honor ofendido que da lugar al duelo¹³⁶ y gusto por el placer de los viajes.

Sus ideales políticos provenían de una plataforma ideológica basada en los derechos individuales –idealmente universales. De tal manera que sus aspiraciones a participar de manera libre e independiente en el espacio público, en las asociaciones, en la administración pública, o como representantes ciudadanos eran parte de las categorías que orientaban su actuar.

Lo burgués decimonónico tenía que ver también con la forma en que sus miembros se concebían a sí mismos y en cómo los concebía el resto de la sociedad. *Burgués, burguesía, ser burgués*, eran categorías que formaban parte del léxico empleado por ellos mismos para autodenominarse.

núcleos de la burguesía; en la segunda mitad del siglo XIX representaban, al parecer, alrededor de un 3% a 4% de la población activa, y junto con sus familias, alrededor de un 5% de la población”, pág. 22.

¹³⁶ José Ma. Fradera, Op. cit., pág. 396.

Respecto al individuo, las nuevas referencias de la cultura burguesa eran “el éxito y la formación, el trabajo y la personalidad”¹³⁷ encaminada hacia la auto-realización. Particularmente en Alemania, las prácticas educativas llevadas a cabo en la familia burguesa que apuntaban hacia la realización de estos valores, provenían de un entorno cultural protestante caracterizado por el individualismo moral; por una severidad en la formación del carácter observada en las diferentes sectas; y por una elevada valoración de la función y la participación públicas. Dichas prácticas y creencias que formaban a la persona burguesa poseían características autoritarias, restrictivas y disciplinarias contrastantes con el liberalismo exigido en el ámbito político y económico del espacio público.

“Las sociedades burguesas se asentaron sobre nuevos y normalmente rígidos criterios acerca de las conductas que se consideraban <decentes>, a menudo observadas como un requisito obvio de civilización. No podía ser de otra manera. Cuando el individuo era presentado como el sujeto político por excelencia, por primera vez separado de cualquier otra connotación, de su inclusión en unidades más amplias, como la familia o la ciudad, su perfil moral y cultural debía ser definido cuidadosamente”¹³⁸.

Si bien este interés político puede considerarse un motivo importante que estaba presente en la definición del perfil moral del sujeto burgués, no era la única fuente de la formación y restricción de la conducta fomentada en el sistema educativo alemán. El interés en la participación política era parte del sentido de las normas educativas pero no el único.

Tanto el sistema de instituciones educativas alemanas –escuelas, institutos, universidades-, como la educación familiar tenían el sello del credo protestante. Las primeras habían tenido lugar en un proceso de secularización dado al interior del protestantismo que abarcaba tanto al poder político del Estado (príncipes alemanes protestantes) como a la sociedad en su conjunto. Sucedió que el Estado

¹³⁷ Ibíd. pág. 30.

¹³⁸ Ibíd. pág. 19.

alemán “se implicó activamente en el <proyecto> ilustrado. Decidió qué clase de investigaciones convenía fomentar, dónde habían de desarrollarse éstas y a qué científicos con qué tipo de ideología debían de asignarse los puestos más estratégicos en las instituciones educativas”¹³⁹. Al protestantismo, que no distinguía entre el ámbito espiritual y el terrenal como el catolicismo, no le costó trabajo incorporar los nuevos conocimientos y saberes seculares, tenía más bien una actitud de aceptación e incorporación de los progresos científicos. Se desarrolló así una cultura educativa secular que valoró el lugar de los logros científicos e hizo que se concentraran los centros de investigación y las instituciones docentes en las mismas instituciones. Se trataba de un esquema institucional que fomentaba la especialización a tal grado que la discusión de textos bíblicos podía darse en el seno de disciplinas concretas tales como la Historia, la Filosofía y la Teología¹⁴⁰. A fin de siglo, el protestantismo había mostrado un desarrollo cultural y social de tal grado que ser culto, ser protestante y ser alemán era considerado prácticamente lo mismo¹⁴¹.

Al mismo tiempo, en ese marco institucional y cultural se debatían las causas de la nerviosidad, se hablaba de las cargas excesivas de trabajo impuestas a los estudiantes del *Gymnasium* y a los universitarios y se consideraba a dichas exigencias impuestas a los jóvenes como agentes de las cada vez más frecuentes “enfermedades de los nervios” y de los suicidios observados entre ese sector de la población¹⁴².

¹³⁹ *Ibíd.* pág. 216.

¹⁴⁰ *Ibíd.* Pág. 217.

¹⁴¹ *Ibíd.* pág. 224. Esto tenía lugar en el contexto donde el catolicismo tuvo que sobrevivir con su credo y sus instituciones educativas en números cada vez más reducidos. Para ellos, a comienzos del siglo, se les presentaba el problema de identidad: ser católicos o ser alemanes; en sus escuelas sólo se podía “aspirar a formarse como individuos, no como católicos”, por el contrario, en los institutos protestantes se fomentaba la indiferencia religiosa sin menoscabo de sus credos, *Ibíd.* pág. 218.

¹⁴² Peter Gay, “La experiencia Burguesa. De Victoria a Freud”, México, FCE, 1992, pág. 318; por un lado se afirmaba que habría de disminuir las cargas de trabajo para evitar colapsos nerviosos o suicidios; y por el otro lado se pensaba que la juventud necesitaba formar su carácter con ritmos fuertes que los desarrollaran como hombres y no con mimos que fomentaran la debilidad implícita en dichos padecimientos y actos.

La educación tenía un interés central para el sujeto burgués pues se otorgaba un “relevante valor social a la <formación intelectual>”¹⁴³.

“A diferencia del aristócrata, que encarnaba las formas de una apariencia bella, el burgués supo construir una nueva cultura del individuo a través de la educación, una cultura en la que el sujeto que aspiraba a un perfeccionamiento personal pasaba a primer plano. Su ideal era formar la personalidad (masculina) en su totalidad, de manera que sus dotes, capacidades y talentos alcanzaran su completa plenitud. De esta formación habrían de formar parte unos conocimientos amplios, que no se limitaran a lo meramente profesional, y un vasto interés por los problemas culturales, políticos y económicos, así como también un cuerpo disciplinado y fortalecido por los ejercicios deportivos. Esta concepción de la educación propia del nuevo humanismo tomó esta idea de <perfeccionamiento> como fundamento y le dio forma en los gimnasios y universidades reformadas a comienzos del siglo XIX dentro de un marco institucionalizado”¹⁴⁴.

De esta forma los diversos aspectos económicos o políticos presentes en los intereses educativos se conjuntaban con valores ideales en torno al *yo*: la educación burguesa era un tipo de educación que expresaba la consciencia individual y personal, y que se ilustraba en el caso del *honor* ofendido que daba lugar al duelo¹⁴⁵, por ejemplo, que era un aspecto cultural presente en las

¹⁴³ José Ma. Fradera, Op. cit., pág. 397.

¹⁴⁴ *Ibíd.* pág. 389.

¹⁴⁵ Lo que se defendía en los rituales de duelo no era al sujeto como padre de familia, como empresario, como político o como ciudadano, más bien constituía una respuesta a ofensas hechas a la *personalidad* misma del hombre, la cual se consideraba de un valor tan elevado que ni siquiera la acción judicial del Estado podría remediar el mal que se le había infringido. Era necesario, se pensaba, que el sujeto mismo fuera el que tuviera que atender de manera presencial tal desafío. *Ibíd.* pág. 396.

burguesías europeas y particularmente practicado en las universidades alemanas¹⁴⁶.

La visión del mundo protestante, además de estar presente en el proceso de secularización cultural y social que había dado lugar a un sistema educativo desde el nivel básico hasta la educación universitaria, encarnaba primariamente en la educación familiar.

Ya habíamos mencionado (*supra* pág. 22) que la idea calvinista de la predestinación producía efectos sumamente angustiosos sobre los creyentes preocupados por la salvación de su alma: la imposibilidad de saber si se era elegido o condenado por dios colocaba al creyente en un estado de vulnerabilidad que además era vivido en soledad; era el creyente en relación con dios y sin mediaciones del tipo de salvaciones mágicas vía la confesión, las indulgencias, o los sacramentos. Ello provocaba crisis de ansiedad existenciales enormes. Pero además, para aliviar ese individualismo pesimista y desilusionado tuvo lugar el intento de resolver tal circunstancia por medio de la metodización racional de la vida cotidiana –modo de conducción de vida racional-, la cual implicaba la regulación de la conducta de los individuos en todos los órdenes de su vida: a partir de la conducción ética profesional (*beruf*¹⁴⁷) en los negocios encaminados al éxito que honraran a dios, se derivaba la realización igualmente ética del seguimiento de las reglas jurídicas; la administración total del tiempo; la eliminación del ocio; la realización de actividades recreativas austeras; las visitas a los amigos o parientes luego del trabajo –que ocupaba todo el día; la definición de las relaciones sexuales únicamente para la procreación¹⁴⁸, en suma, se trataba de la “tiranía puritana”, de una solución a la angustia por la salvación que daba lugar a una reprobación de los placeres sensuales y de goce terrenal de tal intensidad,

¹⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 398.

¹⁴⁷ La palabra *beruf* no tiene traducción exacta al español, pues *vocación* no implica la connotación ética de origen religioso que tiene este vocablo alemán, el cual hace que signifique que el trabajo es desempeñado profesionalmente bajo la idea de cumplir los propios deberes en el mundo para concretar el lugar que cada uno tiene en la vida; implica, pues, un contenido moral y ético en la medida en que se realiza con todo el ser, o sea, con cada acto, cada moderación de la conducta, y hacia allá se conducen todos los sentimientos, pensamientos y deberes.

¹⁴⁸ Max Weber, “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, México, FCE, 2004, pág. 247.

dureza y extensión que acercaba a los practicantes a un “abismo de ansiedad, melancolía y locura”¹⁴⁹; una represión de la propia naturaleza con el objetivo de salvar su alma, no para fines terrenales. Ya los mismos pastores protestantes, si bien aclaraban que su credo no era el causante de los terrores melancólicos, si recomendaban a las “personas predispuestas a la melancolía” limitar la piedad evangélica por los efectos morbosos en tales personas. Ese era el tipo de creencias y convicciones sostenidas al interior de las iglesias puritanas, y si bien no todas compartían la “terrible teoría de la predestinación”, sino que interpretaban la Biblia de distinta manera, todas desarrollaron la idea sistemática del escrutinio de la propia conducta a la luz del ideal ético de ser un buen cristiano, ya que en la medida en que para pertenecer a alguna de las varias sectas—muchas veces para ser digno de crédito-, se tenía que someter a valoración ajena la propia conducta¹⁵⁰. De ahí que el juzgamiento de la conducta individual viniera dado por la conciencia del mismo sujeto y por su entorno.

Era así que el sello ético del protestantismo, en cualquiera de sus variantes, aportaba rasgos severos y rígidos a la educación en Alemania tanto a nivel del sistema educativo como a nivel de la educación familiar.

Pero la cultura protestante burguesa en Alemania, además, incluía otro elemento de carácter moral que recorría el aspecto privado de la vida individual y que definía, sobre todo, las formas de amar.

Las costumbres domésticas, las convenciones sobre la mesa, la forma de tratarse, la manera de vestir, de hablar, etc., constituían un conjunto de aspectos culturales que encarnaban formas simbólicas propias de la idea de familia burguesa sostenidas en las prácticas de sus miembros interesados en desempeñar un papel con decoro. Regulaban sus interacciones al interior del hogar burgués en aspectos tales como la relación entre los sexos o bien la manifestación de emociones. Como señalamos, a diferencia del liberalismo practicado en el ámbito público, la

¹⁴⁹ Roger Bartra, “El duelo de los ángeles. Locura sublime...”, pág. 88.

¹⁵⁰ Max Weber, *Condiciones y efectos económicos de la reforma protestante. Distinción entre iglesia y secta*, en “La ética protestante...” pág. 432 ss.

vida privada se regía por una inflexibilidad observada en la conducta: ajustarse al patrón de conducta definido era parte del comportamiento burgués.

Si bien la burguesía no realizaba sus matrimonios con motivos de interés económico o de alianza política como lo hacía la nobleza y dejaba al individuo la 'libertad' de elegir a su pareja por amor, sí ponía especial cuidado en el espacio en donde se habría de elegir a tal persona. La libertad era libertad sólo si se comparaba con el modelo aristocrático, pues las uniones amorosas estaban restringidas a la misma clase y eran severamente custodiadas.

El sujeto burgués, además de ser el sujeto político que había de presentar un perfil moral con dotes para participar políticamente o con iniciativa económica; que se había formado en una cultura que valoraba la educación y los logros del progreso científico, cultura que era dada al escrutinio propio y ajeno, también debía de seguir una moral en lo sentimental y lo sexual que le venía dada por una cultura practicante de una estricta monogamia orientada a la reproducción exclusivamente. Dicha moralidad imponía una normatividad que ya los mismos contemporáneos destacaron en sendas críticas.

Socialistas, comunistas, anarquistas, conservadores, filósofos y bohemios, todos ellos hicieron críticas desde diversos ángulos a la burguesía como clase y a sus valores culturales. Específicamente la obra de Freud hizo críticas a su moral sexual la cual, afirmaba, era la causante de las tan entonces mentadas "enfermedades de los nervios".

El siglo XIX es considerado el siglo burgués¹⁵¹ por la expansión y definición que tuvo como clase la burguesía en Europa. Pero de igual manera es llamado el *siglo de los nervios*¹⁵² por la proliferación que en él tuvieron dichos padecimientos.

Las publicaciones dedicadas a las enfermedades de los nervios se daban en grandes cantidades¹⁵³. Se hablaba de la "era de los nervios", de la "nerviosidad

¹⁵¹ José Ma. Fradera, Op. cit., pág. 21.

¹⁵² Peter Gay, Op. cit., pág. 311.

moderna”, del “nerviosismo como la enfermedad moderna” en periódicos, en publicaciones especializadas, lo mismo que se tematizaban en novelas, poemas o en testimonios que aparecían en los diarios personales de la época. Ello manifestaba una curiosidad del público y una preocupación de los especialistas por hallar la causa de tan terrible mal.

Hasta antes de Freud –y con excepción de Durkheim¹⁵⁴-, parecía que había consenso en considerar al industrialismo y sus efectos sobre la vida del individuo como la causa de los padecimientos nerviosos que habían afectado a un buen número de la población. Especialistas como George M. Beard (1839-1883) -quien acuñó el término neurastenia-, referían a los padecimientos nerviosos (hipocondría, histeria y neurastenia) como enfermedades que se habían incrementado¹⁵⁵. El siguiente párrafo es una muestra de la manera de cómo se asociaba la vida moderna con la sintomatología nerviosa:

“las extraordinarias conquistas de la Edad Moderna, los descubrimientos e invenciones en todos los sectores y la conservación del terreno conquistado contra la competencia cada vez mayor no se han alcanzado sino mediante una enorme labor intelectual, y sólo mediante ella pueden ser mantenidos. Las exigencias planteadas a nuestra capacidad funcional en la lucha por la existencia son cada vez más altas, y sólo podemos satisfacerlas poniendo en el empeño la totalidad de nuestras energías anímicas. Al mismo tiempo, las necesidades individuales y el ansia de goces han crecido en todos los sectores; un lujo inaudito se ha extendido hasta penetrar en capas sociales a las que jamás había llegado

¹⁵³ De 1881 a 1893 se publicó un manual de neurastenia con más de 100 títulos publicados hasta el momento, citado en Peter Gay, Op. cit., pág. 318.

¹⁵⁴ En el mismo libro de *El suicidio* señala su posición al respecto de ese debate de su tiempo, de si la vida moderna, el desarrollo de la civilización occidental le impone al sujeto cargas costosas, algo así como lo que se ha de pagar por el progreso. Explica que no es la civilización por sí misma sino el hecho de que ha cambiado la estructura social, que ha sido un cambio de tal magnitud y no se han puesto instituciones que sustituyan a las anteriores.

¹⁵⁵ Peter Gay, Op. cit., pág. 318.

antes; la irreligiosidad, el descontento y la ambición han aumentado en amplios sectores del pueblo; el extraordinario incremento del comercio y las redes de telégrafos y teléfonos que envuelven el mundo han modificado totalmente el ritmo de la vida; todo es prisa y agitación; la noche se aprovecha para viajar; el día, para los negocios, y hasta los `viajes de recreo' *exigen un esfuerzo al sistema nervioso*. Las grandes crisis políticas, industriales o financieras llevan su agitación a círculos sociales mucho más extensos. La participación en la vida política se ha hecho general. Las luchas sociales políticas y religiosas; la actividad de los partidos, la agitación electoral y la vida corporativa, intensificada hasta lo infinito, acaloran los cerebros e imponen a los espíritus un nuevo esfuerzo cada día, robando el tiempo al descanso, al sueño y a *la recuperación de energías*. La vida de las grandes ciudades es cada vez más refinada e intranquila. *Los nervios agotados*, buscan fuerzas en excitaciones cada vez más fuertes, en placeres intensamente especializados, fatigándose aún más en ellos. La literatura moderna se ocupa preferentemente de problemas sospechosos, que hacen fermentar todas las pasiones y fomentar sensualidad, el ansia de placer y el desprecio de todos los principios éticos y todos los ideales, presentando a los lectores figuras patológicas y cuestiones psicopáticosexuales y fomentan sensualidad, el ansia sobreexcitada por una música ruidosa y violenta; los teatros captan todos los sentidos en sus representaciones excitantes, e incluso las artes plásticas se orientan con preferencia hacia lo feo, repugnante o excitante, sin espantarse de presentar a nuestros ojos, con un repugnante realismo, lo más horrible que la realidad puede ofrecernos¹⁵⁶.

¹⁵⁶ W. Erb (1840-1921) citado por Freud en "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna", en Obras

El autor es Wilhem Henrich Erb (1849-1921), y es uno de los varios especialistas médicos de la época que dieron su versión sobre la cuestión de si los nervios mantenían relación con los cambios sociales que estaban teniendo lugar en los países civilizados (y ese espanto que no localiza en las artes plásticas parece ser que está ubicado en su propia experiencia como sujeto de su tiempo). Es citado por Freud en un texto llamado “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna” de 1908¹⁵⁷, el cual constituye una síntesis de su crítica a ese y otros intentos de explicación del incremento de las enfermedades nerviosas refiriéndolas a los cambios sociales provocados por la industrialización.

Freud no niega que haya un incremento de los padecimientos nerviosos. Pero localiza el problema en la serie de normas culturales que se le imponían al individuo en los estratos sociales cultos, toda una serie de restricciones morales que conducían a los sujetos a realizar esfuerzos de tal magnitud que seguir las requería un costo elevado para la salud de sus nervios. Este autor sostenía que existía una oposición entre el libre desarrollo de la sexualidad y cultura restrictiva.

Apoyado en sus trabajos previos resultados de sus investigaciones y consultas en la clínica, explica que: 1) el impacto de la cultura no es sobre una vaga <nerviosidad> sino que su causalidad es sobre específicas formas neuropatológicas; 2) que dichas formas neuropatológicas son las llamadas neurosis (neurosis de angustia, neurastenia) y las psiconeurosis (histeria, melancolía, neurosis obsesiva); 3) que frecuentemente aparecen de manera conjunta y en mezclas complejas; 4) que son causadas por afectaciones a la vida sexual, por lo tanto se trata de una etiología sexual; 5) que existe una evolución de la vida sexual del hombre en que se pasa de un estado de libertad del instinto sexual (desligado de específicas zonas erógenas o de objetos exteriores), a otro en donde el instinto sexual está puesto al servicio de la reproducción (autonomía de zonas erógenas localizadas en los genitales y subordinadas a la reproducción); 6) que ateniéndose a estas fases evolutivas se distinguen tres grados de cultura:

completas, Tomo IX, Buenos Aires, 2000, pág. 163.

¹⁵⁷ Sigmund Freud, “La moral sexual ‘cultural’...” pág. 159-181.

a) uno donde el instinto sexual es libre, b) otro donde se encuentra puesto al servicio de la reproducción, y, c) otro más donde la reproducción legítima es considerada y permitida como único fin sexual; 7) que esta última forma es la que tiene la moral sexual 'civilizada'; 8) que de la evolución sexual interrumpida o no lograda hacia la primacía de los genitales subordinados a la reproducción se deriva la constitución de sujetos perversos positivos (homosexuales y perversos a secas) y negativos (neuróticos); 9) que en estos últimos sujetos se inhibe su energía sexual pero nunca del todo, de tal manera que sigue exteriorizándose de formas anormales con el costo de enfermarlos de nerviosidad por la necesaria energía que emplea la represión, no para la labor cultural ni mucho menos para la satisfacción sexual necesaria, sino para la contención de los impulsos de tales energías; 10) que si esto sucede en el segundo estado de la cultura, en el tercer caso de la reproducción exclusiva y legítima, la prohibición es aun mayor y por lo tanto mayor también el grupo de sujetos que enferman de los nervios, pues su constitución les impide seguir con las exigencias de las normas¹⁵⁸; 11) que la abstinencia impuesta en el tercer grado de cultura exige mayor gasto de energías destinadas a la desviación de las fuerzas instintivas; 12) que en tal contexto, cuanto mayor es la predisposición a la neurosis (por constitución individual), peor soporta la abstinencia; 13) que aun habiendo llegado al estado de matrimonio el comercio sexual en él es restringido a la reproducción, por lo tanto, dicho estado lejos de aliviar las contenciones a las que se vieron sometidos en la época previa mantiene y aumenta las frustraciones, que la privación corporal y la desilusión anímica es lo que caracteriza a los matrimonios del ese tercer nivel; 14) que la tolerancia que se observa en el sexo masculino es la que da lugar a la <doble moral> y que ello atestigua la imposibilidad de cumplir con los preceptos restrictivos.

(Aclaremos que la explicación freudiana no es un modelo sociológico que dé cuenta del proceso por medio del cual la cultura o las circunstancias sociales

¹⁵⁸ "El número de individuos fuertes que habrán de situarse en franca rebeldía contra las exigencias culturales aumentará de un modo extraordinario, e igualmente el de los débiles que en su conflicto entre la presión de las influencias culturales y la resistencia de la constitución se refugiarán en la enfermedad neurótica", *Ibíd.*, pág. 172.

modelan los rasgos humanos cognitivos o afectivos. Es un modelo que ciertamente fue seguido por Parsons¹⁵⁹ en el que se considera la internalización de las normas y pautas del sistema cultural por parte del sistema de la personalidad, pero que no contempla las capacidades interpretativas del sujeto que consideramos importantes para entenderlo como agente que desarrolla destrezas interpretativas y prácticas dentro de un sistema simbólico (cultura, imagen del mundo). Como señalamos en el capítulo pasado, nuestra intención es seguir un modelo sociológico explicativo del proceso cultural que conforma el ámbito afectivo de los individuos, analizar el entramado cultural específico que produce afectaciones tales como melancolía-depresión-malvivir producidas, siempre, en relación al resto de la estructura social y desde una específica imagen del mundo.)

Era todo un debate el de si las enfermedades nerviosas y más ampliamente las mentales, eran de carácter congénito y fisiológico, o bien si eran adquiridas y psicológicas. Y en esa discusión sobre el lugar de la mente en la experiencia humana la mayoría de los especialistas no asociaban los malestares nerviosos a la sexualidad. En cambio esto era lo que estaba explicando Freud.

Por “enfermedades de los nervios” o nerviosismo se entendían muchos y variados padecimientos físicos y afectivos. Desde que William Cullen (1710-1790) comenzó a utilizar el término neurosis en 1776 quiso explicar con ello de qué se trataban:

“me propongo comprender bajo esta denominación de neurosis o enfermedades nerviosas todas las afecciones contra natura del sentimiento o del movimiento [...] las he clasificado en cuatro órdenes, con los nombres de *comata*, *adynamia*, *spasmi* y *vesanie*”¹⁶⁰.

Las primeras incluían a la apoplejía y la parálisis; las segundas al síncope, la dispepsia y la hipocondría; las terceras al ‘tétanos’, epilepsia y mal de san Vito; y

¹⁵⁹ Jeffrey Alexander, Capítulo 3, *El estructural-funcionalismo*, en “Las teorías sociológicas desde La Segunda Guerra Mundial”, Gedisa, 2000, pág. 38-49.

¹⁶⁰ Citado por Jaques Postel, Op. cit. pág. 360.

en la última a la manía y la melancolía. De tal manera que durante mucho tiempo el término “enfermedades nerviosas” fue el cajón de sastre para las afecciones que no lograban diferenciar pero que tenían manifestaciones en el afecto y la motricidad, es decir, las por entonces frecuentes parálisis.

En toda esa proliferación de explicaciones para los padecimientos nerviosos, para Beard, el descubridor de la neurastenia, ésta “no sólo era el centro y tipo de la familia de las enfermedades nerviosas funcionales, sino que *era* la enfermedad nerviosa funcional, era prácticamente su sinónimo”¹⁶¹. Stanley Jackson explica que “con frecuencia sirvió de casa nosológica para una serie de estados depresivos no psicóticos que anteriormente habrían sido diagnosticados como hipocondrías o nerviosismos, que algunas autoridades incluso [...] habrían clasificado como melancolía simple, y que más tarde se diagnosticarían como neurosis depresiva”¹⁶². Estaban tan entremezcladas las teorías sobre la melancolía, la depresión y la neurastenia que también se tomó a esta última como el estado anterior a la locura.

Tiempo después, en un artículo publicado en 1895 sobre *La neurastenia y la neurosis de angustia*¹⁶³, Freud sacó muchos de los síntomas de la neurastenia y los colocó dentro de la neurosis de angustia. (Probablemente haya sido parte de los artículos de Weber leyó y refutó en la carta de 1907 donde enfáticamente rechaza las explicaciones freudianas basadas en la etiología sexual). La neurosis de angustia la concebía como resultado de la acumulación de la excitación sexual sin descarga física ni psíquica.

Particularmente en Alemania se dio un apropiamiento del nerviosismo: todo el mundo quería saber qué era, a qué se debía, todo el mundo creía tenerlo, todo el mundo creía verlo por doquier¹⁶⁴. La sensación de estar enfermo de los nervios se había generalizado de tal modo que sufrir, ser melancólico, hipocondriaco,

¹⁶¹ Stanley Jackson, Op. cit., pág. 173.

¹⁶² *Ibíd.* pág. 173.

¹⁶³ Sigmund Freud, “Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de <neurosis de angustia>”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, Tomo III, pág. 85-116.

¹⁶⁴ Peter Gay, Op. cit., pág. 316.

neurasténico, lipemaniaco o padecer de los nervios podía llegar a tener un aire de prestigio y de distinción a la vez de ser signo de enfermedad real, e incluso podía ser objeto de burlas y escarnio¹⁶⁵.

En el siguiente capítulo abordamos la Biografía de Max Weber de Joachim Radkau, sólo adelantamos que en ella aparecen enfermos no sólo Weber, sino la misma Marianne que tuvo un periodo de internación y tratamiento con hidroterapia; el padre de ésta que no pudo hacerse cargo de ella desde pequeña a causa de su enfermedad mental; el hermano de Weber, Alfred, que padecía ataques a sus nervios; al filósofo Rickert le daban tics nerviosos; se suicidan la hermana menor de Weber y antes su primo, quien estuvo internado el mismo sanatorio de Weber al mismo tiempo que él, y que termina suicidándose; su primera prometida estaba recluida en una clínica de salud mental y nunca sana; se habla incluso de la consideración autorizada que como funcionarios se tenía en las universidades para con los profesores enfermos de los nervios. En Alemania había todo un lugar para la locura, los padecimientos depresivos y las enfermedades nerviosas visible en las tematizaciones cotidianas, en las publicaciones especializadas y no especializadas, pero también en la problemática que era atendida por un entramado institucional de diferentes especialistas que se hacían cargo de los padecimientos referidos.

Interpretamos que las exigencias hechas al yo para participar exitosamente en el ámbito público; las represiones sobre los impulsos sensuales y emocionales; el individualismo exacerbado propio del protestantismo con su carga de pesimismo; todo ello, estaba presente en la cultura y la sensibilidad alemana. Como señalaba Freud, no todos tenían la constitución apropiada para soportar todo eso.

¹⁶⁵ “Tengo una tía que se preocupa. No es realmente una tía; es una especie de tía aficionada, y no son verdaderamente preocupaciones. Es un éxito social y no tiene ninguna tragedia familiar de la que valga la pena hablar, de modo que adopta cualquier sufrimiento decorativo que se encuentre en el ambiente”, Oscar Wilde citado por Fernando Escalante Gonzalbo, “La mirada de dios...”, pág. 49.

CAPÍTULO 8

MAX WEBER: CADA QUIEN SU DIOS O SUS NERVIOS

I'll take a quiet life
[...]
no alarms and no surprises
silent, silent...¹⁶⁶

RADIOHEAD

Lo que duele tiene piel encima,
está por dentro,
no hay pastillas para curarlo
[...]
vivimos para reproducirnos,
todo lo demás es poesía.

ÁNUAR ZÚÑIGA NAIME

Los seres humanos se enferman en sociedad, esto es verdad –aunque también sabemos que no siempre se ha concebido así. Gracias a la sociología sabemos que las formas y las maneras de enfermarse varían según la cultura. Las actitudes y prácticas sociales respecto a las diferentes enfermedades físicas o morales se dan en un determinado contexto social, se asumen según la clase social y dependen de las creencias y las interpretaciones del grupo social en donde se crece y se vive. La manera en que se enfrentan los padecimientos físicos o morales dependen de ello y de las instituciones y remedios que se tengan a la mano y se consideren apropiados. Así, los diferentes tipos de sufrimientos son moldeados, o tal vez negados, desde un fondo de sentido amplio. Los temas de sufrimiento igualmente son parte de una determinada semántica cultural (se sufre por temas religiosos, por temas existenciales o por temas fisiológicos, por ejemplo). Además de ello, los motivos y las causas de los sufrimientos humanos

¹⁶⁶ “Elijo una vida tranquila... sin alarmas ni sorpresas, silencio, silencio...”, Radiohead.

también se encuentran estrechamente conectados con el resto del entramado cultural y con la estructura social.

Definir los sufrimientos y dolores de una persona es algo complejo. Así, ante la pregunta de qué le pasaba a Max Weber, como hemos visto, se presentan varias posibles respuestas derivadas de diferentes esquemas explicativos teórico-conceptuales, cada uno de ellos con una explicación causal compleja. Como sociólogos, para poder analizar los elementos citados en el párrafo anterior, sabemos que es pertinente, importante y necesario interpretar la propia interpretación que de ello hacía el mismo Weber y sus contemporáneos.

Pero antes de pasar a ello señalamos que nuestra exploración biográfica se basa en varias obras que a su vez se basaron en la *Biografía de Max Weber*¹⁶⁷ escrita por su esposa Marianne en 1926, al igual que nosotros. Sin embargo, completamos esta información biográfica e histórica con la ya mencionada *Max Weber. A biography*¹⁶⁸, de Joachim Radkau, una biografía escrita en 2005 con una gran cantidad de fuentes documentales que la primera no incluye. Consideramos también, que al tomar datos de la primera biografía se tiene que realizar con mucho cuidado por el tratamiento de la información que ahí se hace. La parcialidad de la autora es una de las primeras cosas que saltan a la vista, Weber, ella y la madre de él aparecen como personas heroicas en un contexto que les es adverso. Al exponer controversias, publica extractos de las respuestas de Weber pero nunca las de la contraparte (pág. 396 y ss.); pero más importante que este sesgo, es el tratamiento con el que se presentan todas las cartas: sin sistematización¹⁶⁹. La gran mayoría de las cartas en las que se basa toda la biografía aparecen sin fecha (sólo en la pág. 520 se aclara que la carta no tiene fecha, pero es el única) y casi nunca completas, sino que son extractos de los cuales tampoco se explicita el criterio de selección, incluso algunas veces ni siquiera siguen una continuidad cronológica que el lector supone que existe, de

¹⁶⁷ Marianne Weber, "Biografía de Max Weber", México, FCE, 1997.

¹⁶⁸ Joachim Radkau, "Max Weber. A biography", Cambridge, Ed. Polity, 2008.

¹⁶⁹ En el ensayo introductorio a la biografía escrita por Marianne Weber, Guenther Roth califica este desorden en las cartas como deliberado, Guenther Roth, *Marianne Weber y su círculo*, pág. 31.

modo que se ponen las cartas de Weber en su viaje a Holanda en 1903 e inmediatamente las de su viaje también a Holanda pero hecho en 1907. Dos viajes en dos años distintos presentados en un mismo capítulo, *El colapso*, (pág. 280). O bien se presentan cartas en orden inverso (pág 453). Hay partes en donde no se aclara quién habla, si ella o Max Weber (pág. 447). Se trata de una biografía de la cual se esperaría que proporcionara información privilegiada porque la autora es la misma esposa. Empero, con las investigaciones posteriores se han descubierto omisiones de personajes y hechos que tal vez en otro contexto investigativo no sería tan relevante que aparecieran, pero ha sucedido que la misma Marianne Weber fue quien abrió la puerta de la vida privada de Weber y por lo tanto sacó a la luz su vida íntima y su colapso, el cual ahora nosotros estudiamos con la justificada curiosidad científica de quien se interesa por las maneras de sufrir, de llorar y de soportar definidas socialmente.

Por lo tanto, nos situamos histórica y socialmente y nos aproximamos, finalmente, a las formas de sufrimiento mental y afectivo que pudieron estar presentes en la enfermedad que afligió a Max Weber a sus 34 años de edad. Las formas de sufrir padecimientos somáticos o morales de los círculos burgueses de la Alemania decimonónica caían bajo el nombre de enfermedades de los nervios, como hemos visto. Una de las más frecuentes en los hombres era la neurastenia¹⁷⁰.

En la biografía de Joachim Radkau se abrevia este periodo de su vida del siguiente modo:

“Desde el verano de 1898 Weber estuvo cada vez más incapacitado para trabajar; en 1899 obtuvo la dispensa de las tareas docentes. Sólo en 1918, casi veinte años después, se sintió en cierta medida en condición para reanudar la docencia de modo regular. Los médicos le diagnosticaron neurastenia. De 1898 a 1900 pasó varios meses en sanatorios: primero en el Konstanzer Hof, en el lago Constanza, y posteriormente en el establecimiento del Dr. Mallet en Urach, a los pies de la Jura

¹⁷⁰ Jacques Postel. Op. cit., pág. 587.

*Suabia. Los cursos del tratamiento no tuvieron éxito. En cambio, entre 1899 y 1903, Weber buscó alivio en sus viajes por Italia y Córcega. Poco a poco se recuperó y en 1903 tuvo capacidad para el trabajo académico, aunque hasta 1909 sus períodos creativos fueron interrumpidos continuamente por recaídas*¹⁷¹.

De modo que de 1898 a 1903, Max Weber se vio obligado a dejar su vida académica, suspender su trabajo de investigación y sus actividades políticas a causa de un colapso nervioso. No pudo seguir con su trabajo ni con sus relaciones sociales o familiares. No podía dormir, comer, caminar, lloraba con facilidad, no soportaba hablar, no podía leer o escribir, estaba febril e irritable.¹⁷² Llevaba 5 años de matrimonio sin haberlo consumado y prácticamente toda su vida la había dedicado a su desarrollo intelectual.

La cronología de su vida aparece en las dos biografías mencionadas y las incluimos en el apéndice de este trabajo. De manera práctica podemos decir que la vida de Weber era la vida de un hombre formado en las prácticas y costumbres morales burguesas que hemos descrito en el capítulo pasado. El hogar donde había crecido encaja en el modelo del hogar burgués patriarcal e intelectual. Su padre era una figura social y políticamente exitosa. Funcionario y político militante gustaba de asistir a reuniones con otros políticos e intelectuales o bien, las realizaba en su casa. Su madre, si bien es descrita como una mujer de personalidad fuerte, se encontraba supeditada a su marido en ese modelo de matrimonio que negaba expresamente la independencia de la esposa en la legislación al respecto; sin embargo, realizaba obras sociales de caridad desde

¹⁷¹ Joachim Radkau, Op. cit., pág. 143. "From the summer of 1898 Weber became increasingly incapable of work, and in 1899 he obtained dispensation from teaching duties. Only in 1918, almost twenty years later, did he feel to some extent in a condition to resume regular lecturing. The doctors diagnosed neurasthenia. In 1898 and 1900 he spent several months in sanatoria: first at the Konstanzer Hof Lake Constance, then at Dr. Klüpfel's establishment in Urach at the foot of the Swabian Alb. The courses of treatment were unsuccessful. Instead, between 1899 and 1903, Weber sought relief in travels to Corsica and then Italy. In 1903 he gradually regained his capacity for scholarly work, although until 1909 creative periods were continually interrupted by relapses." La traducción es nuestra.

¹⁷² Marianne Weber, Op. cit., la descripción hecha por su esposa, pág. 247-255.

una perspectiva religiosa y se mostraba interesada por los acontecimientos políticos y sociales de su entorno.

Weber fue el hijo mayor de una familia de 8 hijos. Dio señas de precocidad para el estudio. Su carrera académica sólo estuvo brevemente interrumpida por tres periodos alternados de servicio militar. Al principio de su formación se dedicó al estudio de la economía, el derecho y la historia. Hasta después de casarse no había logrado la independencia económica familiar, lo cual no le impedía llevar un modo de vida burgués en todos los aspectos, incluyendo los modos de amar de esa clase.

Su matrimonio estuvo definido igualmente por el modelo del burgués: se casó con su prima no tan lejana en un arreglo jurídico que lo colocaba como el administrador de la riqueza de ambos (cosa que incrementó años después cuando su esposa recibió la herencia de su abuelo)¹⁷³. Si bien ambos esposos tenían la intención de tener una nueva actitud ante el patriarcado marital y el papel de la mujer dentro del matrimonio¹⁷⁴, el suyo era una edición más de la moral burguesa y protestante que consideraba que la sexualidad debía estar dirigida hacia la reproducción¹⁷⁵. En la reacción de ambos de mantener una distancia crítica ante sus amigos “hedonistas” podía verse su rechazo de otras formas de asumir la sexualidad y los goces sensuales. Al parecer Weber nunca completó su matrimonio con Marianne por una decisión, probablemente originada en la impotencia, que ella tuvo que aceptar. Sin embargo, con el correr de su vida, al frecuentar círculos sociales en donde se practicaban maneras distintas de amar, Weber tuvo dos amantes: Elsa Jaffé y Mina Tobler. De ello relata la biografía de Radkau y el ensayo de Gunther Roth. De hecho, el primero basado en información proporcionada por Karl Jaspers (1883-1969), el psiquiatra que fuera amigo y gran

¹⁷³ Ella, si bien no tuvo acceso a una formación universitaria ni secundaria, realizó estudios al lado de su esposo, militó en el feminismo conservador de la época y llegó a hacer varias publicaciones, tanto en vida de Weber como después de su muerte, y posteriormente obtuvo un doctorado honorario en derecho por la Universidad de Heidelberg. Gunther Roth, Op. cit., pág. 16.

¹⁷⁴ Gunther Roth, Op. cit. pág. 15.

¹⁷⁵ Buena parte del interés del feminismo de Marianne se centra en esa ética sexual moral que, desde su punto de vista tendría que llevar a los practicantes a un mejor desarrollo, tanto a hombres y mujeres, *Ibidem*.

admirador de Weber durante su vida, menciona que Weber tenía una tendencia hacia el masoquismo erótico. (Parecía que como Freud señalaba, la energía sexual nunca es completamente reprimida y busca maneras de salir, siendo éstas consideradas “anormales” por la cultura “civilizada”, pero igualmente frecuentes en los grupos sociales moldeados bajo las concepciones y prácticas de la moral burguesa).

Con una vida de profesor, de conferencista universitario y ante asociaciones políticas y religiosas activistas, siendo considerado ya un erudito en la Universidad de Hilderberg y habiendo incluso rechazado otras solicitudes de otras universidades, Weber había tenido una producción académica destacada y lo había hecho con ritmos de trabajo intensos. Su esposa describe que casi no dormía, pues su día entero y gran parte de la noche los dedicaba al estudio. Se imponía ritmos de trabajo severos, leía sendas cantidades de material para sus investigaciones, sus seminarios y sus artículos. Tanto en la biografía de su esposa como en la de Radkau se destaca que el método y el ritmo de trabajo de Weber eran extraordinarios. Según este autor, Weber trabajaba para escapar de la depresión: “Trabajaba a la velocidad de la luz... la presión del tiempo era una condición permanente pero no sólo cuando trabajaba en la universidad, sino también cuando estaba libre de responsabilidades”.¹⁷⁶ De modo que el trabajo en la vida de Weber tenía un lugar destacado. No sólo estaba ejerciendo el prestigio social de ser intelectual en la Alemania burguesa de fines de siglo, con todas las exigencias y presiones hechas al yo que hemos mencionado. Además, se encontraba presente el significado vocacional (*beruf*) en el sentido de la profesión que se lleva a cabo con significado ético, que Weber le impregnaba (nadie mejor para hablar de la vocación de un político que yo¹⁷⁷). Su manera de trabajar con rigurosidad ética y en tiempos extraordinarios, se conjuntaba con una seria dificultad para traducir su pensamiento a formas lingüísticas; ciertamente Weber

¹⁷⁶ Joachim Radkau, Op. cit., pág. 124.

¹⁷⁷ *Ibíd.* pág. 514, fue la respuesta que dio de inmediato cuando un grupo de estudiantes se le acercó para solicitarle una conferencia sobre la política y la vocación.

padecía su trabajo considerando la cantidad enorme de libros que leía. Un año antes de morir relataría en una carta su experiencia ante ese hecho:

“El 30 de abril 1919 Max Weber describió a Elsa [Jaffé] la tortura sin límites de su trabajo, [escribía] que nada se podía ir a la basura; no sólo hablaba de los esfuerzos de obligarse a sentarse ante el escritorio a través de una técnica que siempre era difícil por sus propios estados de ánimo extraordinarios, sino también por la lucha desesperada para dar una forma lingüística al flujo de sus pensamientos. Le causaba tal tensión: *‘lo que se pone en el papel sólo es una pequeña fracción de todo lo que se perfila dentro de ti. Porque, al recibir ideas o contemplarlas como se forman dentro de mí, todo fluye, no importa si es mucho o poco, valioso o sin valor, fluye en abundancia y la lucha empieza con la captura para el papel, y para mí esa es la verdadera tortura, casi insoportable, que bien puede ser notable en mi estilo’*. Este profundo suspiro, con su trasfondo de entusiasmo, arroja más luz sobre el proceso creativo más profundo de Weber que cualquier otra cosa que él dijo de sí mismo”¹⁷⁸.

Como hemos visto, el exceso de trabajo estaba asociado a la neurastenia en la creencia popular y en las interpretaciones de muchos especialistas, e incluso era considerada como algo natural y común de los eruditos neuróticos y en crisis¹⁷⁹. Sin embargo, parece ser que a Weber no lo convencía este tipo de explicaciones histórico-culturales. Por un lado, a pesar de que reconocía al nerviosismo

¹⁷⁸ *Ibíd.* pág. 98, “On 30 april 1919 Max Weber described to Elsa the boundless torture us work, which he nevertheless could not give up without going to waste; he spoke not only of the effort of forcing himself to sit at the desk, through a technique of constantly voting down his own incredible states of mind, but also of the desperate struggle to give a linguistic form to the flow of his thoughts. It caused such tension: that you put on paper only a tiny fraction of everything that shapes up inside you. For, when I receive ideas or contemplatively allow them to form inside me, everything flows, no matter whether it is a lot o little, valuable o valueless, it flows in abundance, and then the struggle begins to capture it for the paper, and for me that is the true, almost unbearable torture, which may well be noticeable in my style. This deep sigh, with its undertone of relish, sheds more light on Weber's innermost creative process than almost anything else he said about himself.”

¹⁷⁹ *Ibíd.* pág. 278.

generalizado como “espíritu de la época” al igual que sus contemporáneos y de que incluso, veía un peligro para Alemania en el liderazgo del Káiser que era un personaje neurasténico también, no creía en la tesis de que el nerviosismo fuera el precio que se tuviera que pagar por el progreso. Y sucedía que, respecto a su enfermedad nerviosa, Weber más bien “pensaba que la respuesta tenía que ver más con las leyes de la naturaleza que con las de la moralidad”¹⁸⁰. Empero, por otro lado, no lo convencía el diagnóstico y el tratamiento médico psiquiátrico que no había logrado curarlo a pesar de haber aceptado todos los tratamientos que se le administraron: hidroterapia, masajes, baños de sol, aplicación de electricidad, ayunos, y había tomado todos los fármacos que le habían recetado de la naciente industria química, tranquilizantes y drogas soporíficas, pasando por la recién descubierta heroína. Weber “sabía por años de observación de sí mismo que los fenómenos de la vida humana eran un mundo aparte de las nociones generales especulativas [...], su enfermedad se había convertido en un estímulo constante para su pensamiento y tenía cuidado con el carácter provisional de todo el conocimiento”¹⁸¹, sabía también que el estado en el que se encontraba la psiquiatría era aún de desarrollo. De modo que sabía que se enfrentaba ante una empresa que se acercaba al problema con una actitud de prueba y error.

La interpretación psicoanalítica de su enfermedad era una alternativa contemporánea que Weber rechazaba. En una carta de 1907¹⁸² niega la publicación de un artículo de Otto Gros (1877-1920), ex discípulo de Freud, anarquista y promovedor del comunismo sexual. En ella afirma haber leído los principales escritos de Freud y considera que, “si pasa la prueba” de la objetividad “por medio de una *casuística exacta*, de una envergadura y una certidumbre que no existe hoy –pese a todas sus afirmaciones- pero que pueden existir dentro de dos o tres décadas”¹⁸³, puede que llegue a ser un conocimiento científico, pero siendo tal, continúa, no se podrían derivar de ello los fundamentos prácticos que

¹⁸⁰ *Ibíd.* pág. 175 “he thought the answer had more to do with laws of nature than with morality”.

¹⁸¹ *Ibíd.* pág. 174, “He knew from years of observing himself that the phenomena of human life were worlds apart from speculative general notions, this was not the least of the reasons why his illness must have become a constant spur for thought and a warning of the provisional character of all knowledge”.

¹⁸² Aparece publicada en la biografía escrita por Marianne, pág. 368-372.

¹⁸³ *Ibíd.* pág. 369.

tendrían que tener lugar según sus postulados: dejar de reprimir los propios impulsos y deseos –por más contrarios a las normas que sean-, para que los nervios no se enfermen. Ya que sucumbir ante los deseos sería propio de un “idealismo mercenario”, dice Weber, pues las normas de conducta de cada persona se encuentran en el terreno de los “valores absolutos”, ya sean los de la “ética del héroe” o las de la “ética media”, y duda que de ello sepan algo los discípulos de Freud.

Weber concibe la higiene psicoanalítica en términos de una conducta práctica, de una *Weltaanschung* y de ahí que la interprete como atentatoria contra el sistema de valores absolutos de cada quien, donde, como sabemos de Weber, cada quien elige a su dios o su demonio, siendo esta una elección indemostrable científicamente. Weber da lugar a la duda respecto al desarrollo que siga teniendo el método freudiano de la “abreacción”, y distingue entre el mismo Freud y sus discípulos promovedores de la “nueva ética sexual”; concretamente está rechazando al Dr. Gross y su proselitismo de liberación sexual y contra la monogamia –este último afirmaba que cada quien podría y tendría que amar no sólo a su pareja, sino a quien le despertara sentimientos eróticos. Pero niega enfáticamente la derivación de acciones prácticas morales que fueran resultado de una liberación y aceptación de los propios deseos e inclinaciones reprimidas. Concibe al *ethos* del psicoanálisis como una especie de ecuación: para no pagar el “costo” de que los “preciosos nervios se enfermen”, habrá que liberar cualquier impulso, por penoso que sea, y de este modo atentar contra el sistema de valores morales éticos, absolutos y supremos, dice, como si los valores éticos fueran susceptibles de tener un precio.

Ante la opción psiquiátrica que no lo aliviaba, sino que por el contrario, lo tensaba aún más, y habiendo rechazado al psicoanálisis por atentatorio contra las prácticas morales de cada quien, por prescriptivo y carente de científicidad, Weber opta por los viajes para aliviar sus nervios. Era una idea de la época para aliviar la nerviosidad realizada por quienes tenían los medios para poder hacerlos. A primera vista pareciera no ser así, pero la renuncia a sus obligaciones académicas

(queda definitivamente fuera de la Universidad de Heidelberg en 1903, luego de que se aplazara la aceptación de su renuncia desde 1899, cuando fue dispensado por primera vez de dar sus cursos e impartir conferencias), también fue una medida que junto con sus viajes lo alivió de los periodos agudos de crisis nerviosas. De hecho, según se lee en sus cartas, lo que Weber no soportaba era la idea de trabajar en los plazos fijos que requiere la vida universitaria, como si tal actividad fuera el detonante de la irritabilidad en su humor.

Al respecto de la posible causalidad de su colapso, Radkau se aventura a hacer una hipótesis sobre el lugar del trabajo en la enfermedad de Weber. A diferencia de Marianne que sugiere que su colapso pudo haberse debido al exceso de trabajo y, después de haber leído a Freud, al altercado que tuvo con su padre tres semanas antes de la muerte de éste, en un contexto de culpa edípica por no haberse podido reconciliar a tiempo –cosa que Elsa Jaffé desmentiría años más tarde-, este biógrafo guarda una prudente distancia respecto a lo que lo haya ocasionado y duda al respecto de la sugerencia de Marianne:

“Marianne, en su biografía de Max interpreta el colapso como la venganza de la naturaleza, la metáfora superficial provoca una reacción mental y física a los años de exceso de trabajo. En esa época era común, al menos públicamente, tomar esto como la explicación de la neurastenia en personas dignas, aunque entre ellos, entre los médicos y los laicos se atribuyera la causa, principalmente, a la disipación y al onanismo. En el caso de Max Weber, nada sugiere como la explicación más plausible el diagnóstico de la sobrecarga de trabajo. Knut Borchardt ha señalado acertadamente, sin embargo, que en los años 1897 y 1898, cuando la enfermedad de Weber se estaba agudizando, que no hay en absoluto indicaciones de una mayor carga de trabajo: repitió una conferencia sobre teoría económica general que ya había dado varias veces en Friburgo, sus proyectos de investigación de las granjas de

campesinos y la bolsa de valores se suspendieron y los Weber se habían ido de vacaciones por un mes durante las vacaciones de la universidad”¹⁸⁴.

Y continúa su hipótesis:

“Parece que lo que llevó al colapso de Weber no fue exceso de trabajo sino todo lo contrario: el vuelo rastrero de la depresión fue por ya no tener éxito en el trabajo. Debe haber sido tristemente claro para él que ni la erudición ni la política le ofrecían buenas perspectivas para el futuro, y esta pérdida de un gran propósito en la vida hicieron que la falta de satisfacción sexual fuera más torturante que nunca. Al respecto, sucedía también, que Weber no podía seguir siendo más un niño: su impotencia era una condición permanente, no un fenómeno pasajero explicable por el estrés del trabajo o la falta de familiaridad de los esposos entre sí.

Para un hombre como Weber, que se define en términos de vitalidad masculina, este conocimiento fue suficiente para llevarlo a la desesperación, sobre todo en las noches meditando sin dormir. El periodo de insomnio, de constante tensión y agonía comenzaba. Es probable que la crisis de Weber fuera más intensa debido a una predisposición desde hacia tiempo hasta el presente: *sólo podemos especular acerca de ello hoy en día*. A partir de las indicaciones dadas por Karl

¹⁸⁴ Joachim Radkau Op. cit., pág. 140, “When marianne in her biography interprets Max's breakdown as the revenge of nature, the metaphor superficially evokes a mental and physical reaction to years of overwork. At that time it was common, at least publicly, to give this as the explanation of neurasthenia in worthy individuals, although among themselves both doctors and laymen ascribed it mainly to dissipation and onanism. In the case of Max Weber, nothing suggested itself as more plausible than the diagnosis of overwork. Knut Borchardt has rightly pointed out, however, that in the years 1897 and 1898, when Weber's illness was becoming acute, there are no indications at all of a heavier workload: he repeated a lecture on general and theoretical economics that he had already given several times in Freiburg; his research projects on farm-workers and the stock exchange were discontinued, and the Webers went on holiday for months during the university vacations”.

Jaspers más adelante en su vida [de éste], sabemos que hay algo claramente masoquista sobre las inclinaciones eróticas de Weber. Pero la imagen que tenía de él mismo en ese tiempo, como un héroe valiente, hizo que fuera imposible para él reconocer y vivir esas inclinaciones. Este desajuste interno puede haber sido una razón más profunda para su bloqueo sexual, y es posible que lo bloqueara cada vez más para su trabajo científico también. Sólo cuando vio más positivamente el lado contemplativo de su creatividad, fue capaz de entrar en el periodo productivo que lo hizo internacionalmente famoso”¹⁸⁵.

Es la interpretación de este autor: el hecho de que Weber no asumiera los aspectos de su vida erótica, “una de las mayores causas de su inhibición debió haber sido que él era incapaz de aceptar la naturaleza de su libido e integrarla en

¹⁸⁵ Ibíd. pág. 140, “It would seem that what led to Weber's breakdown was not overwork but the exact opposite: the flight from creeping depression into work no longer succeeded. It must have become dimly clear to him that neither scholarship nor politics offered bright prospects for the future, and this very loss of a purpose in life must have made the lack of sexual fulfilment more of a torture than ever. About this, too, Weber could no longer kid himself: his marital impotence was a permanent condition, not a passing phenomenon explicable by work stress or the spouses' unfamiliarity with each other.

For a man such as Weber, who defined himself in terms of male vitality, this knowledge was enough to drive him to despair, especially on brooding nights without sleep. The period of constant insomnia and agonizing strain was beginning. It is likely that Weber's crisis was all the more intense because of a long-present predisposition: we can only speculate about that today. From the indications given by Karl Jaspers late in life, we know that there was something distinctly masochistic about Weber's erotic inclinations. But his image himself at that time as a valiant hero made it impossible for him to acknowledge and live out those inclinations. This inner mismatch may have been a deeper reason for his sexual block, and it may have increasingly blocked him in his scientific work too. Only when he looked more positively in the contemplative side of his creativity was he able to enter productive period than made him internationally famous”. El subrayado es nuestro. Radkau se continúa preguntando: “¿Cuál fue la causa de la enfermedad: factores hereditarios, la meningitis [de su infancia], un estilo de vida equivocado, o la falta de satisfacción sexual? Debe de haber reflexionado mucho, pero parece que no encontró una respuesta sin ambigüedades”. (What was the cause of his illness: hereditary factors, childhood meningitis, a wrong lifestyle, or lack of sexual satisfaction? He must have pondered a lot, but it does not look as if he found an unambiguous answer) pág. 174. Además afirma que según Jaspers, Weber habría sido maniaco-depresivo, pues éste psiquiatra le observaba periodos de gran euforia, que incluso él aprovechaba para trabajar pues no sabía cuánto tiempo le duraría. Pero también menciona que según una comunicación oral, Weber había declarado estando hospitalizado que, durante una conferencia, se había torturado con la idea obsesiva de que una máscara de un chango le había sido presionada en su cara, “As the semester wore on, words came to him with ever greater difficulty; he apparently later confided to Eugen Rosenstock-Huessy that, in the middle of a lecture, he was tortured by the obsessional idea that an ape's mask was pressed on his face”, (pág. 146); lo cual hacía que su enfermedad no solo fuera de los “nervios” sino que le agregaba un elemento psicótico.

su propia autoimagen”¹⁸⁶. Ello constituía una violación de su propia naturaleza, asumirse guerrero o con dotes de gobernante cuando en realidad no los tenía¹⁸⁷ y no aceptar su constitución masoquista. Pero eso es una interpretación de lo que posiblemente le sucedió, admite Radkau.

Weber ya nunca se recuperó del todo, de modo que el resto de su vida vivió bajo la amenaza de la posible reedición de la crisis mental. Y desde su perspectiva, para no recaer tenía que dosificarse en sus tiempos y en la intensidad del trabajo intelectual y en cuidar las energías de sus nervios, ya fuera para las conferencias a las que se le seguía invitando o para reuniones de discusión fuera de las universidades, en asociaciones o en su misma casa, las cuales fueron hechas de manera regular desde 1910. Apenas realizaba trabajos prolongados o actividades que requerían de su concentración o de su sociabilidad, sentía nuevamente los síntomas de irritación, insomnio, nerviosidad, depresión y la incapacidad para concentrarse.

Tuvo un periodo de participación de 1914 a 1915 como director de hospitales durante la Gran Guerra, en el que realizó actividades en horarios prolongados y muchas veces durante los siete días de la semana. Fue un lapso de tiempo en el que tuvo que enfrentar los plazos fijos que tanto lo tensaban. En su puesto directivo tenía a su cargo la administración de recursos tanto materiales como humanos. Era una actividad organizativa y que lo obligaba a ir vestido de uniforme militar, al parecer esto le generó aceptación ante las mujeres que lo rodeaban. A diferencia de muchos que comenzaron a vivir un clima de depresión por una guerra prolongada y en medio de una perspectiva de derrota generalizada para Alemania, Weber estuvo activo y “gallardo” desempeñando su trabajo. Luego de que ya no requirieron su participación comenzó a trabajar en sus escritos sobre religión y a intentar participar como asesor durante el resto de la guerra, que finalmente sí lo logró al ser parte de la comisión que redactaría la respuesta alemana al memorándum de los Aliados sobre la culpa de la guerra.

¹⁸⁶ Ibíd. pág. 524, “One of the major causes of his sexual inhibitions may have been that he was long incapable of accepting the nature of his libido and integrating it into his self-image”.

¹⁸⁷ Ibíd. pág. 140.

Volvió a impartir cátedras en la Universidad de Viena en 1818, con dificultades al comienzo y con el temor constante de abandonarlas. En sus cartas de esa época expresaba que sentía no poder realizarlas, pero finalmente las concluía y aceptaba otras.

La capacidad de estoicismo o la falta de ella, con que Weber enfrentó la adversidad de su enfermedad tenía que ver tanto con su ímpetu de participación burguesa que lo llevó a su producción intelectual fuera de las estructuras universitarias, como con la vitalidad masculina exigida y esperada en su medio social, además de que también estaba presente su inclinación personal ante el trabajo entendido como su vocación realizada éticamente (su pasión científica) y el lugar que la intelectualidad tenía en la estructura simbólica; su intensa moralidad y finalmente, la idea de cuidar y dosificar sus nervios y reponerlos en la naturaleza como un remedio que lo aliviaba. Todo ello era parte de un entramado cultural y social que orientaba su acción y le proporcionaba las formas de entender su condición, de interpretar su enfermedad como tal y de actuar al respecto.

El proceso de conocimiento no está situado únicamente en la razón. Lo que es verdad y el cómo se concibe ésta, es parte del entramado social compuesto por instituciones sociales que lo hacen viable y de las concepciones colectivas que lo objetivan en un hecho social. Además de esto, mirando el caso de Weber, podemos ver cómo es que los aspectos afectivos también son producidos socialmente e inciden de manera obstructiva, en este caso, en dicho proceso; “la crisis emocional sufrida por el campeón de la racionalidad”, como lo llama Dahrendorf, si bien no afectó la lucidez e independencia del contenido de la obra weberiana, estuvo situada social y culturalmente.

CONCLUSIONES

- La melancolía es una categoría cultural que adquiere sentido y significado en el contexto cultural, es decir, en relación al resto de categorías culturales a las cuales está ligada; se interpreta el significado de lo melancólico como un fenómeno que se da en el marco de más relaciones sociales, es decir, en el entramado de una red de relaciones de diferente tipo que define los modelos en que se vive y se expresa la melancolía.
- La melancolía como una figura de la condición humana es una de las formas de tristeza patológica, un rasgo constante del ser-en-el-mundo bajo el signo del pesimismo, la culpa o el dolor moral.
- De ella se han ocupado, principalmente, el arte, la religión, la filosofía y la medicina. Cada uno de estos ámbitos ha tenido sus propios discursos sobre el fenómeno melancólico así como sus específicas formas de abordarlo.
- Las transformaciones sociales, los cambios en la semántica cultural ponen a disposición formas utilizables, temas y conceptos que repercuten en la forma de entender, de referirse a la melancolía y de experimentarla.
- La melancolía es uno de los varios testigos del surgimiento de la subjetividad, de la entidad del yo, que es una categoría cultural susceptible de ser abordada desde diferentes ámbitos: expresada en una obra artística, exculpada en un acto de meditación religiosa, pensada desde un sistema filosófico, o bien, estudiada desde una disciplina científica.
- La vida afectiva depende de las categorías culturales y de los significados puestos a disposición a los agentes por un medio cultural determinado; desde ese repertorio de categorías y significados el sujeto interpreta su propia experiencia de dolor y le da sentido a su sufrimiento y actúa en consecuencia.
- Las emociones están estrechamente relacionadas con las estructuras sociales y culturales, de ellas se derivan las formas de sentir, de amar, de sufrir, de expresar desesperanza, de malvivir.

- La vida metódica del buen cristiano protestante fue heredada a las prácticas educativas de las burguesías del siglo XIX en Alemania.
- El orgullo, la vergüenza, la culpa son emociones que fueron parte de los soportes de las normas sociales burguesas, al igual que el autoritarismo y la obediencia.
- Los términos melancolía y depresión tienen diferentes significados según el espacio cultural en el que se encuentra el individuo, varía en función de la cultura, por lo tanto su interpretación y objetivación en prácticas sociales es distinta.
- La forma en que los agentes viven, enfrentan y asumen los sufrimientos se realiza en función de su cultura y las instituciones sociales de su entorno.
- Max Weber fue un agente de su tiempo que vivió una crisis emocional a sus 34 años, la cual estuvo situada social y culturalmente
- La forma en que Max Weber vivió y asumió su enfermedad nerviosa tuvo que ver con la interpretación cultural que se tenía acerca de las enfermedades de su tiempo.

APÉNDICE 1:

CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE MAX WEBER POR MARIANNE WEBER (1926)

1864. Nace en Erfurt el 21 de abril, primer hijo de Hellene Fallenstein y de Max Weber.

1866. El niño enferma de meningitis.

1869. La familia Weber se establece en Berlín-Charlottenburg.

1877. Max Weber escribe unos ensayos, precozmente cultos, sobre la posición del emperador y del papa en la historia de Alemania, y sobre los emperadores romanos, desde Constantino has las emigraciones.

1882. Por la primavera, Weber se gradúa en la escuela secundaria en Berlín y comienza estudios de derecho en la Universidad de Heidelberg, donde ingresa en la fraternidad de estudiantes duelista Alemannen.

1883-1884. Pasa un año de servicio militar en Estrasburgo, donde tiene relaciones directas con la familia de su tío Hermann Baumgarten.

1885-1886. Estudia en Berlín y se prepara para el examen de derecho que le permitiría ser *Referendar* (en Gotinga).

1887-1888. Servicio militar en Estrasburgo y Poznam, Se enamora de su prima Emmy. Ingresar en la Asociación de Política Social.

1889. Se le concede un doctorado de derecho, *magna cum laude*, por una tesis sobre la historia de las compañías comerciales en la Edad Media.

1890. Participa en el primer Congreso Evangélico-Social, y acepta un encargo de la Asociación de Política Social para investigar la situación de los trabajadores de las granjas al este del Elba.

1891. Completa su tesis de *Habilitation* sobre la historia agraria de Roma.

1892. Sustituye a su maestro Goldschmidt en la Universidad de Berlín. En la primavera completa su último periodo de servicio militar. Se compromete con Marianne Schnitger.

1893. Se piensa en Weber para ocupar una cátedra de derecho mercantil en la Universidad de Berlín. Ingresa en la Unión Pangermánica, y da conferencias sobre la cuestión polaca. Fallece su tío Hermann Baumgarten (n. 1825). A principios del otoño, Weber se casa con Marianne Schnitger.

1894. En el Congreso Evangélico-Social de Francfort, Weber informa sobre sus investigaciones de los trabajadores de las granjas. Hay una escisión entre los izquierdistas, socialistas y cristianos (Weber, Schulze,-Gävernitz, Naumann, Göhre) y los conservadores (Stöcker). En el otoño, Weber se muda a Friburgo como profesor de economía.

1895. En mayo, Weber pronuncia su conferencia inaugural a Friburgo. Viajes a Inglaterra y a Escocia (agosto-octubre).

1896. Es nombrado a una cátedra de ciencias políticas en la Universidad de Heidelberg, como sucesor de Knies. Participa en el séptimo Congreso Evangélico-Social.

1897. Se niega a presentarse a elecciones para el Reichstag por Sarrebrücken. En julio tiene un enfrentamiento con su padre, quien muere al mes siguiente.

1898. En un estado de postración nerviosa, Weber intenta descansar ante el Lago de Ginebra en la primavera, y en un sanatorio en el Lago Constanza en el verano. Sufre otro colapso en Navidad.

1899. En abril, Weber renuncia a la Unión Pangermánica. Por razones de salud, pide que se le excuse de enseñar en el semestre de verano. En el otoño reanuda sus conferencias, pero sufre otro colapso, y en el invierno entrega su renuncia.

1900. Trata de recuperarse en Urach, en los Alpes suabos en el verano. Pasa el otoño y el invierno en Córcega.

1901. Weber viaja a Roma y al sur de Italia. Después de pasar el verano en Suiza, retorna a Roma, a pasar el otoño y el invierno.

1902. Sale de Roma por Pascua, y va a Florencia, desde donde vuelve a enviar su renuncia. En abril retorna a Heidelberg y vuelve a escribir. En diciembre va a Nervi, en la Riviera.

1903. Viajes a Roma en marzo y a Holanda y Bélgica en el verano. En octubre, Weber renuncia a su cátedra y se convierte en *Honorarprofessor*. Completa la primera parte de su ensayo sobre Roscher y Knies y empieza a trabajar sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

1904. En agosto, los Weber van a los Estados Unidos, a asistir a un congreso, en conjunción con la Exposición Universal de St. Louis, y regresan a Alemania en el invierno. Weber se encarga de la dirección del *Archiv für Sozialwissenschaft un Sozialpolitik*.

1905. Weber estudia ruso y saluda a la Revolución rusa, esperando una liberación del régimen zarista.

1906. Asiste a la convención del Partido Socialista, y concluye que su naturaleza pequeñoburguesa lo hace incapaz de una acción revolucionaria o dinámica. Viajes a Sicilia en el otoño.

1907. Marianne Weber publica un libro sobre la situación política de esposas y madres (*Ehefru un Mutter in der Rechtsentwicklung*). En marzo, Weber va al lago Como. Participa en una convención de la Asociación de Política social y critica al káiser y a los socialdemócratas.

1908. En la primavera, Weber va a Provenza y a Florencia. En la primavera, larga estadía con sus parientes de Oerlinghausen, donde estudia la psicofísica del trabajo, en el taller de textiles de su primo. Participa en el congreso del Partido Liberal-Nacional, y ataca a Gothein, quien había polemizado contra el parlamentarismo. En el *Frankfurter Zeitung* critica la práctica de las universidades alemanas de no dar ascensos a socialdemócratas.

1909. Los Weber y Ernst Troeltsch se mudan a la vieja casa de los Fallenstein en Ziegelhäuser Landstrasse, en Heidelberg. Weber gana un juicio contra un periodista y un profesor de Heidelberg. En la primavera va a Italia con Wlase y Edgar Jaffé, y en el verano hace un viaje a Inglaterra. Stefan George, Georg Lucács y Ernst Bloch frecuentan su casa.

1911. Polemiza contra la política educativa y personal de Prusia, las prácticas de fraternidad de las escuelas de negocios, y el tono militar de un banquete académico en Friburgo. Viajes a Italia (primavera) y a Munich y Paris (verano).

1912. Viajes a Provenza (primavera) y a Bayreuth y Munich (verano). Participa en una convención de sociólogos en Berlín y expone su concepción de un nacionalismo libre de valores.

1913. Viajes a Italia (primavera y otoño).

1914. Viajes a Italia en primavera. En abril, su madre celebra sus 70 años, y Weber le envía sus felicitaciones desde Ascona, donde está ayudando a Friedra Gross a defender sus derechos maternales contra el padre de su marido y aconsejando a Fanny Reventlow sobre cómo salvar a su hijo del servicio militar. Tras estallar la guerra, Weber acepta un puesto en la Comisión de Hospitales de la Reserva en Heidelberg, y organiza unos buenos hospitales militares.

1915. Karl Weber, el segundo hermano de Max, cae en combate. Por sugestión de Edgar Jaffé, Weber va a Bruselas, pero no obtiene un nombramiento en el gobierno militar. Fracasa su intento de obtener un puesto político en Berlín, y ser consultado sobre la cuestión polaca. Trabaja en su sociología de la religión.

1916. Escribe un memorándum en que se opone a intensificar la guerra submarina y participa en debates públicos a cerca del pacifismo. Va a Berlín, Viena y Budapest, para hablar con economistas. En el otoño hace un viaje al Lago Constanza, y da conferencias en Munich, sobre la posición de Alemania entre las potencias mundiales. Publica sus estudios sobre confucianismo, taoísmo, hinduismo y budismo.

1917. Publica varios artículos sobre problemas políticos y económicos en el *Frankfurter Zeitung*, y polemiza contra la censura. En una reunión, en Heidelberg, pide a los militares que se mantengan apartados de las luchas políticas. Por invitación del editor Eugen Diederchs, Weber participa en los congresos de Lauenstein en mayo y octubre, donde conoce a socialistas y pacifistas como Ernst Toller y Erich Mühsam. En el verano va a Oerlinghausen y en octubre a Viena, donde se está considerando para una cátedra de economía.

1918. Weber acepta una cátedra de economía en la Universidad de Viena, provisionalmente, y da conferencias sobre la sociología de la religión, durante el semestre de verano. Trata de convencer al káiser de que abdique a tiempo para salvar el honor de su dinastía. En una tempestuosa conferencia en Munich, el 4 de noviembre, advierte en contra de la revolución y de la “paz a cualquier precio”. En una reunión en Mannheim, ese mismo mes, Weber defiende a los generales alemanes. En Heidelberg, se le nombra miembro del consejo de obreros y soldados. Weber ingresa en el comité fundador del Partido Demócrata Alemán, y activamente hace campaña en su favor. En diciembre, es “nominado” para elección al Reichstag pro el distrito de Francfort, pero su lugar desfavorable en la lista de los candidatos determina su derrota. Se le propone como secretario del Interior y embajador en Austria.

1919. Da conferencias sobre “La cultura (sic) como vocación” y “La política como vocación” en Munich (enero-febrero). Continúa haciendo campaña por el Partido Demócrata Alemán y publica un artículo sobre la cuestión de la culpa de la guerra en el *Frankfurter Zeitung*. En una reunión en la Universidad de Heidelberg, en marzo, pide una revolución nacional contra un arreglo de paz impuesto. El 13 de mayo va a Versalles, como parte de la delegación encargada de redactar la respuesta alemana al memorándum de los Aliados, sobre la culpa de guerra. Después visita a Ludendorff en Berlín, y trata de convencerlo de que se entre a la Justicia Aliada. En Junio, Weber se muda a Munich y empieza sus conferencias en la universidad. En agosto lo eligen para el comité ejecutivo del Partido Demócrata Alemán. Su madre muere en octubre.

1920. El 22 de enero, unos estudiantes derechistas hacen una manifestación contra la actitud intransigente de Weber ante el caso Arco-Valley. El 7 de abril, la hermana menor de Weber, Lili Schäfer, muere por su propia mano; Max y Marianne planean adoptar a sus cuatro hijos, que han quedado huérfanos. En el semestre de verano, Weber ofrece cursos sobre socialismo y política social en Munich. Trabaja en sus escritos completos sobre sociología de la religión, y la primera parte de *Wirtschaft un Gesellschaft* entra en prensa. El 14 de junio, Weber sucumbe a una neumonía.

APÉNDICE 2:

UNA CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE MAX WEBER POR RACHIM RADKAU (2005)

1864. 21 de abril. Nace Max (Maximiliano) Weber en Erfurt, el primero de ocho hijos, el padre era Max (Maximiliano) Weber (1836-1897), la madre era Helene Weber(1844-1919), primeramente Fallenstein.

1866. Max se enferma de meningitis.

1868. 30 de julio. Nace Alfred Weber, hermano de Max (m. 1958).

1968. El consejo de la ciudad de Berlín designa a Max Weber padre durante doce años como concejal a sueldo; al mismo tiempo es elegido para el Parlamento Prusiano como candidato del Partido Liberal Nacional.

1869. La familia de Weber se muda a Berlín. Una comisión de académicos establecidos por el Consejo de Berlín comienza a debatir la cuestión del alcantarillado.

1870. 2 de agosto. Nace Marianne Schintger, futura esposa de Weber, en Oerlinghausen (m. 1954), su abuelo es el padre del fabricante de textiles, Carl David Weber.

1870. Max Weber asiste a la escuela privada *Döbbelin* en Charlottenburg, Berlín.

1872. Max Weber padre es elegido como diputado Nacional Liberal en el Reichstag por la circunscripción de Coburg, Los Weber obtienen una villa propia en Charlottenburg, donde Max asiste al *Empress Augusta Gymnasium*. La Asociación de Política Social es fundada por los llamados socialistas académicos (*Kathedersozialisten*), Gustav Schmoller, Adolf Wagner, Brentano Lujó, *et al.*

1873. Max Weber padre se hace cargo de la comisión construcción de Berlín; el Consejo de la Ciudad ordena la construcción de un sistema de alcantarillado de usos múltiples.

1874. Elsa von Richthofen nace en Château-Salins (m. 1973).

1875. La hermana de Max Weber, Klara, nace (m. 1953, casada en 1896 con Ernst Mommsen, hijo del antiguo historiador Theodor Mommsen.).

1878. Max Weber viaja con su padre y su hermano Alfred a través de Turingia, en el Rin. Bismarck gira la "Ley Anti-socialista" y la protección arancelaria.

1879. A los quince años de edad Max Weber escribe un ensayo sobre "El carácter, el desarrollo y la historia de los pueblos indo-germánicos".

1880. Nace Lili, la hermana menor de Max (suicidio en 1920).

1882. Max Weber pasa su bachillerato y comienza a estudiar Derecho (además de historia, economía y filosofía) en Heidelberg; siendo estudiante se une a la fraternidad "*Alemannia*" como miembro asociado. Amistad con su primo Otto Baumgarten, que está terminando su último semestre en la teología; también estrecha su relación con el padre de Otto, Hermann Baumgarten (1825-1893), profesor de ciencias históricas en Estrasburgo, que está casado con Ida Fallenstein (1873-99), una hermana de la madre de Weber.

1883-4. Weber comienza su año de servicio militar en Estrasburgo, en el 2º Regimiento de Infantería de Baja Sajonia; ha profundizado las relaciones con la familia Baumgarten.

1884. Weber continúa sus estudios en Berlín asistiendo a conferencias de Theodor Mommsen, Heinrich von Treitschke, Otto von Gierke, Rudolf von Gneist y otros.

1885. Promovido a cabo, Weber realiza prácticas militares en Estrasburgo. Se prepara para el examen de servicio civil en Derecho en la Universidad de Gotinga.

1886. Completa el examen de Derecho y continúa estudiando en Berlín, particularmente con Levin Goldschmidt y Augusto Meitzen. Vive desde este momento hasta 1893 en casa de sus padres en Charlottenburg. El *Osmarkenkorkage* –una ley para el fortalecimiento de los asentamientos alemanes en las provincias de Posen y Prusia Occidental- es aprobada.

1887. Segundo período de Weber de prácticas militares en Estrasburgo, es promovido a primer teniente. Estrecha relaciones a lo largo del tiempo con la hija de Hermann Baumgarten, Emmy (1865-1946).

1888. Tercer período de prácticas militares, en Posen, donde obtiene una idea de las políticas de nuevos asentamientos. Se une a la Asociación de Política Social.

1889. Recibe doctorado *magna cum laude* con la disertación de acuerdo a Goldschmidt y Gneist sobre "El desarrollo del principio de la solidaridad y bienes especiales de las empresas comerciales de las comunidades de hogares y empresas en las ciudades italianas". Trabaja en un mayor estudio de la "Historia de las empresas comerciales en la Edad Media. Basada en fuentes de Europa del Sur".

1890. Bismarck es destituido de su cargo; fin de la 'Ley Anti-Socialista ". Weber entra por primera vez en el registro electoral del Reichstag (la calificación era la de ser mayor de veinticinco años); votos conservadores. Participa en el primer Congreso Evangélico Social y se pone en contacto con Paul Göhre y Friedrich Naumann. La Asociación de Política Social le encarga analizar y evaluar el material de las provincias orientales para el estudio planificado de los trabajadores agrícolas. También está activo (18 de octubre) como evaluador del tribunal.

1891. Weber toma parte una vez más en los ejercicios militares en Posen. Trabajo editorial para el periódico *Evangelische-Soziale Fragen*, fundado por Otto Baumgarten. Se aplica sin éxito a un puesto como asesor jurídico de la ciudad de Bremen, termina su *Habilitationsschrift* en Meitzen en los sistemas de uso de la tierra en Roma, *Die Römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für da Staats- und Privatrecht*.

1892. Primavera. Marianne Schnitger pasa un largo período de tiempo en la casa de los Weber de Charlottenburg; su relación con Max (hasta el momento solo como familiar) se hace más profunda. Desde el verano, además de su trabajo judicial y su análisis de las encuestas agrarias para la Asociación de Política Social, Weber sustituye a Goldschmidt por enfermedad, con conferencias y seminarios en la Universidad de Berlín. Otoño: Weber visita a Emmy Baumgarten, que está siendo tratado por los nervios en una clínica alemana al sur; aún piensa en ella como su prometida. Luego hace una visita a sus padres en Estrasburgo.

1893. 11 de enero. Marianne rechaza una propuesta de matrimonio de Paul Göhre, provocando un intenso conflicto con Helene Weber. Poco después, ella se comprometió con Max Weber y el 20 de septiembre se casa con él en Oerlinghausen.

El 6 de julio Weber es nombrado profesor titular de economía y estudios financieros en la Universidad de Friburgo. El Director del Ministerio, Althoff, trata de revertir eso para hacer de Weber un extraordinario profesor de Derecho Mercantil en la Universidad de Berlín. Weber reporta al Congreso de la Asociación de Política Social la encuesta de los trabajadores agrícolas y, junto con Göhre, es comisionado por el Congreso Evangélico Social para llevar a cabo un estudio de los pastores de las zonas rurales.

Weber se une a la Liga Pan-germana (ADV) fundada en 1891 y da conferencias sobre la cuestión polaca.

1894. Más ejercicios militares en Posen. En el otoño se traslada a Friburgo. Informes sobre la encuesta de los trabajadores agrícolas para el Congreso Social Evangélico en Frankfurt; su oposición a las grandes fincas lleva a romper con los conservadores alrededor de Adolf Stocker. Friedrich Naumann funda el semanario *Die Hilfe*.

1895. 13 de mayo. Weber da su conferencia inaugural en Friburgo, "El Estado Nacional y la Economía Política".

Agosto-octubre. Max y Marianne Weber viajan a Inglaterra, Escocia e Irlanda.

1896. Weber logra Karl Knies en la silla de la economía y la financiación de estudios en la Universidad de Heidelberg. Después de haber criticado duramente la nueva bolsa de valores, se le pide que informe al respecto por el Bundesrat y se designa a la Comisión sobre el comercio de granos.

Noviembre. Asiste a la Conferencia Nacional Social en Erfurt y se une a la Asociación Nacional de Servicios Sociales que se fundó allí. El 7 de noviembre participa en el Congreso Evangélico Social. Participa en el comité provisional de la bolsa de valores establecida por el Consejo Federal.

1897. Weber no es incluido finalmente en el comité de la bolsa de valores. Rechaza una oferta para presentarse como candidato parlamentario en Saarbrücken, la fortaleza del industrialista "Rey Stumm". En el verano los Weber se trasladan a Heidelberg.

10-11 de julio. En el octavo Congreso Evangélico Social, Weber está en desacuerdo agudo con las advertencias de Karl Oldenburg, sobre un inminente estado industrial.

14 de julio. Una fuerte discusión con su padre, que muere el 10 de agosto. Poco después, los Weber hacen un viaje a España.

1898. El Reichstag aprueba la primera Ley de la Marina de Guerra.

30 de julio. Muerte de Bismarck.

Weber participa en una reunión de los trabajadores portuarios en huelga organizada por Naumann y Otto Baumgarten.

Primavera: los primeros signos de la enfermedad de Weber que busca una cura en el lago de Ginebra. Verano: comienza a estar incapacitado para el trabajo, pasa varios meses en una clínica cerca de Constanza. Otra depresión nerviosa hacia el final del año.

1899. Weber es excusado de las tareas docentes y no tiene éxito en sus peticiones para ser dado de baja en el servicio académico.

22 de abril. Deja la Liga Pan-germánica. Viaje a principios del verano a través de los Alpes hasta Venecia.

1900. 2 julio a 17 noviembre. Tratamiento de los nervios en una clínica de Urach. La casa de Heidelberg ya no se mantiene.

Noviembre a marzo. Un período en Ajaccio. Bernhard von Bülow se convierte en canciller de Alemania.

George Simmel, *Filosofía del dinero*. Friedrich Naumann, *Demokratie und Kaisertum*. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*.

1901. Max Weber viaja a Roma, en abril-mayo a Nápoles y Sorrento, y luego de regreso a Roma, pasa de julio a septiembre en Grindelwald y Zermatt, y en marzo de 1902 vuelve a Roma.

1902. Weber pasa parte de marzo y de abril en Florencia, luego regresa el 20 de abril a Heidelberg por su cumpleaños número 38. Poco a poco recupera su capacidad para el trabajo. Se ocupa con los problemas de metodología y teoría de la ciencia, comienza el '*ensayo de los suspiros*' de Roscher y Knies (publicado entre 1903-6). En diciembre viaja a la Riviera Italiana (Nervi).

1903. Marzo. Weber, una vez más viaja a Roma. En el verano a Holanda y Bélgica, y en octubre de nuevo a Holanda. Comienza a trabajar en *La ética protestante*.

1 de octubre. Finalmente es liberado del servicio académico y nombrado *profesor honorario*, con una de cátedra de profesor pero no tiene derecho a otorgar grados de doctorado.

El Partido Nacional Social de Naumann se fusiona con la (Unión Liberal).

1904. 28 de febrero. Weber asiste al círculo de Eranos por primera vez; Albrecht Dieterich habla de la 'Madre Tierra'.

Agosto. Por invitación del filósofo y psicólogo Hugo Münsterberg, Weber viaja al Congreso Mundial de Académicos, para ser parte de la Exposición Universal de

St. Louis, y participa con informes sobre "Los problemas de la Alemania agraria en el pasado y presente". Regresa a Alemania en diciembre después haber hecho un viaje a través de los EE.UU.. Asume con Edgar Jaffé y Werner Sombart la dirección de la *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, anteriormente el *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*.

1905. Enero. Gran huelga de los mineros en la cuenca del Ruhr.

23 de febrero. Weber informa al círculo Eranos a cerca de "La ética protestante". La segunda parte de '*Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*' aparece en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

La primera revolución rusa comienza con el 'Bloody Sunday' en San Petersburgo el 9 de enero. Weber Max aprende ruso para seguir el orden de los eventos en la prensa.

27 de septiembre. En el congreso de la Asociación de Política Social en Mannheim, Weber defiende el derecho de huelga.

De octubre. Ante la cuestión del zar, el 'Manifiesto de Libertades' y la concesión de una Constitución a Rusia, Weber considera que se trata de "un simulado constitucionalismo".

1906. Weber escribe un análisis detallado de la evolución de Rusia. Él asiste al congreso de Mannheim del Partido Socialdemócrata y señala el carácter pequeño-burgués del partido.

En la conferencia de Marruecos en Algeciras, muchos huelguista partidarios de la Alemania como "potencia del mundo" -no sólo Weber- evidencian que los líderes guillerminos del Reich son capaces de imperialismo expansivo.

Noviembre. Weber viaja a Sicilia y visita a Robert Michels en Turín.

1907. Las "elecciones Hottentot": Naumann es elegido para el Reichstag por la circunscripción de Heilbronn, con el apoyo del SPD en la Asociación Política Social, Weber critica el Kaiser y la pequeña burguesía del SPD por su estrechez

de miras. En casa de los Weber en Heidelberg, se forma un grupo de discusión con Emil Lask, Karl Löwenstein, Honigsheim Paul, Karl Jaspers, Werner Sombart, Robert Michels, George Simmel, Bäumer Gertrud, y otros.

Los Weber viajan a Lago Como en la primavera y a los Países Bajos en el verano. Marianne Weber publica su trabajo más importante sobre las mujeres en la historia jurídica, *Ehefrau Mutter und in der Rechtsentwicklung*. Para el Congreso Evangélico Social, ella da una charla sobre "cuestiones de principios en materia de ética sexual".

1908. La herencia de Marianne, la hace ser la cabeza de la empresa Oerlinghausen, alivia los Weber de preocupaciones financieras y los convierte en miembros de la burguesía propietaria con pleno derecho. Alfred Weber obtiene un nombramiento en Heidelberg. En la primavera Weber viaja de Provenza a Florencia. En el otoño pasa un largo período relacionándose en Oerlinghausen para llevar a cabo estudios en la fábrica para su *Psychophysik der Arbeit industriellen*.

20 de septiembre. Weber hace ataque en el *Frankfurter Zeitung* a las Facultades alemanas por negarse a conceder habilitaciones a los socialdemócratas.

28 de octubre. El encono de Weber, y otros más, ante la incompetencia del Kaiser Guillermo II llega a su punto después de su entrevista con el *Daily Telegraph*.

1909. Weber asume la dirección editorial de la *Grundriß der Sozialökonomik*, se embarca en el trabajo que será publicado póstumamente como *Economía y Sociedad*.

13 de junio. Weber conoce a Mina Tobler (1880-1967) por primera vez. Asiste a la conferencia en Viena de la Asociación de Política Social. Toma una posición contra el patrocinio estatal de los trabajadores abogado por Schmoller.

Alfred Weber, *Über den Standort der Industrie: Reine des Theori Standorts*.

1910. De abril. Se traslada a la casa de los abuelos Fallenstein en Ziegelhäuser Landstraße 17, en Heidelberg. Lleva una vida social más intensa. Llega a conocer a Stefan George, Georg Lukács, y a Ernst Bloch en noviembre de 1911.

Octubre. Juega un papel importante en la organización del primer Congreso de Sociología en Frankfurt, y presenta su primer programa de trabajo. Fundador de la *Gesellschaft Soziologische*.

Diciembre. Comienzo de la controversia con Arnold Ruge. Los furiosos ataques de los críticos a *La ética protestante*.

Viaja a Italia (Lerici) en primavera y a Inglaterra en el verano.

1911. Primavera. Viaje a Italia (Alassio), una nueva visita a Michels en Turín, un viaje a París en septiembre.

12-13 de octubre. En la cuarta conferencia de profesores universitarios alemanes, Weber critica duramente el "sistema Althoff" (la formación y la política de personal del fallecido director ministerial en el Ministerio Prusiano de Educación) y la introducción de las universidades de negocios. Las críticas causan un gran revuelo en la prensa.

Fundación de la Sociedad Althoff -inspirada por el Kaiser Guillermo- para el avance de la ciencia (más tarde rebautizada como Sociedad Max Planck).

1912. Primavera. Viaje a Provenza. Visita a las festividades de Bayreuth con Mina Tobler en el verano.

Octubre. Adolf Koch entabla una demanda en contra de Weber. En el Congreso de Sociólogos de Berlín Weber da el informe sobre los dos años anteriores. Ernst Troeltsch, *La Doctrina Social de las Iglesias Cristianas*.

1913. Pasa algún tiempo de la primavera en el Monte Verita, en Ascona. Viajes con Marianne en el otoño por el centro de Italia (Perugia, Siena, Perugia, Roma). Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*.

1914. Primavera en Ascona y Zurich. Debate sobre los juicios de valor en un comité de la Asociación de Política Social en Berlín. Tras el estallido de la guerra, Weber tiene el cargo de funcionario de disciplina en la comisión de reserva médica en Heidelberg, donde él se equipa y tiene a su cargo varios hospitales militares. Hermann Schäffer, el marido de la hermana menor de Weber, Lili, muere en el frente oriental.

1915. Emil Lask muere en acción, al igual que el hermano menor de Weber, Karl. Weber firma la *Address Seeberg*, presentada al Kaiser por 1.347 representantes de la vida cultural (sobre todo el profesorado universitario), que contiene una serie de amplias demandas relacionadas con los objetivos de guerra. Una mayor profesionalización de la administración del hospital militar permite a Weber la oportunidad de hacer un trabajo de consulta sobre la política económica de la administración militar alemana en Bélgica. Viaja a Bruselas, pero no es recibido. En Berlín, sus esfuerzos para obtener un puesto de asesoramiento, especialmente en la cuestión polaca, son igualmente inútiles. Tras el fracaso de sus ambiciones políticas, se mete de lleno en el estudio de las religiones orientales.

1916. De marzo. Weber escribe un memorándum (no publicado en el momento) en contra de la intensificación de la guerra submarina, es enviado a la Cancillería del Reich, al Ministerio de Relaciones Exteriores y a los líderes de los diferentes partidos, se une a *Arbeitschuss Naumann für Mitteleuropa*, que considera los requisitos para una unión aduanera y comunidad económica de países de Europa Central. Se le envía en una misión a Viena y Budapest a finales de mayo. Artículos críticos de Weber en el *Frankfurter Zeitung* sobre la política del gobierno y las relaciones prusiano-germanas respecto al conflicto de la censura militar.

6 de abril. Los Estados Unidos declaran la guerra a Alemania.

Mayo y octubre. Participa en las "Conferencias Lauenstein" de socialistas y estudiantes pacifistas. Allí conoce a Ernst Toller y Mühsam Erich, que lo visitan varias veces durante el invierno.

20 de septiembre. Weber publica en una fuerte polémica en contra el Partido Patria Alemana en el *Münchner Neueste Nachrichten*.

Octubre. Viaja a Viena, donde su nombramiento para la cátedra de economía se está considerando.

7 de noviembre. Conferencia sobre "La ciencia como vocación" en Munich.

Weber toma una cátedra de economía en la Universidad de Viena como período de prueba. Conferencias sobre sus estudios de sociología de la religión, bajo el título de "Crítica positiva de la concepción materialista de la historia".

13 de junio. Conferencias sobre el socialismo a oficiales del ejército austríaco.

4 de noviembre. En la reunión del Partido Popular Progresista en Munich, Weber advierte contra la "paz a cualquier precio". Pero no puede terminar su discurso debido a tumulto en la sala.

21 de noviembre. Weber llega a ser una contribución independiente al *Frankfurter Zeitung*.

Bajo la presión de Alfred Weber y Friedrich Naumann, Weber se une al Partido Democrático Alemán (DDP). Se le da un lugar con pocas perspectivas en la lista del partido para los candidatos al Reichstag. Pero, a título oficial, participa en los debates de asesoramiento sobre la futura Constitución de la República de Weimar. Edgar Jaffé es ministro de Finanzas en el gobierno revolucionario de Baviera de Kurt Eisner.

1919 enero. Activamente en la campaña de las elecciones del Partido Demócrata Alemán DDP.

28 de enero. Conferencia sobre "La política como vocación" en Munich. A principios de febrero, a propuesta del ex canciller alemán, el príncipe Max von Baden, se funda la Asociación de Heidelberg de Derecho Político en la casa de Weber, su principal actividad era la de combatir la tesis de la culpabilidad alemana de la guerra.

11 de marzo. En una reunión en Heidelberg, conferencistas y estudiantes protestan contra las condiciones de paz aliadas, Weber llama de una revolución nacional.

13 de mayo. Weber viaja con la delegación alemana la paz a Versalles y ayuda a formular la respuesta a la tesis de los Aliados de la culpabilidad alemana de la guerra. A continuación, visita a Ludendorff en Berlín, para persuadirlo de que se entregue al tribunal de los Aliados.

A finales de junio (?). Se traslada a Munich, donde se hace cargo de la cátedra Lujo Brentano en ciencias sociales, historia económica y economía política.

24 de agosto. Muerte de Friedrich Neumann.

14 de octubre. Muerte de la madre de Max, Helene Weber.

Marianne Weber es la presidenta de la Liga Alemana de Asociaciones de Mujeres (BDF), hasta 1924.

1920. a mediados de enero. Weber entra en conflicto con estudiantes de derecha después de que él argumentara para la ejecución del asesino de Kurt Eisner, el conde Arco.

7 de abril. Suicidio de la hermana de Max, Lili. Max y Marianne Weber planean adoptar a sus cuatro niños.

Weber trabaja en una edición de sus escritos sobre la religión y la primera parte de *Economía y Sociedad*.

04 de junio. Cae enfermo con una infección pulmonar. Muere el 14 de junio en Munich.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio, “Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental”, Valencia, Pre-Textos, 1995.

Aguilar, Luis F., “Max Weber: la idea de ciencia social”, Tomo I, México, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, 1989.

Aron, Raymond, *Introducción* en “El Político y el Científico”, Madrid, Alianza, 2007.

Bartra, Roger, “El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno”, México, FCE, Bogotá, 2005.

----“Cultura y Melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro”, Barcelona, Anagrama, 2001.

----“El Siglo de Oro de la melancolía: textos españoles y novo hispanos sobre las enfermedades del alma”, México, Universidad Iberoamericana, 1998.

Bendix, Reihard, “Max Weber”, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

Beriain, Josetxo, *El doble <sentido> de las consecuencias perversas de la modernidad*, Prólogo a “Las consecuencias perversas de la modernidad: Modernidad, contingencia y riesgo”, Barcelona, Anthropos, 1996. Pág. 7-29.

Berlin, Isaiah, “Las raíces del romanticismo: conferencias A.W. Mellon en Bellas Artes”, Madrid, Grupo Santillana, 2000.

Burton, Richard, “Anatomía de la melancolía”, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1993.

Conti, Norberto Aldo, “Historia de la depresión: la Melancolía desde la Antigüedad hasta el siglo XIX”, Buenos Aires, Pólemos, 2007.

Corsi, Giancarlo, et. al., “Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann”, México, UIA, 1996.

Durkheim, Emile, “El suicidio”, México, UNAM, 1974.

Elster, Jon, “Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones”, Barcelona, Paidós, 2002.

Escalante, Fernando, “La mirada de dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento”, México, Ed. Paidós, 2000.

Fradera, Josep María y Jesús Millán Comp., “Las burguesías europeas del siglo XIX: sociedad civil, política y cultura”, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Freud, Sigmund, “Autopresentación biográfica”, en Obras Completas, Tomo XX, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

----“Duelo y Melancolía”, en Obras Completas, Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

----“La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna”, en Obras completas, Tomo IX, Buenos Aires, 2002.

----“Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de <neurosis de angustia>”, en Obras completas, Tomo III, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

----“Una dificultad al psicoanálisis”, en Obras Completas, Tomo XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

Flores, Rubén, Tesina de licenciatura: “Para una definición de la melancolía en el Romanticismo”, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa, México, 2000.

Gay, Peter, “La experiencia burguesa: de Victoria a Freud”, México, FCE, 1984.

Giddens, Anthony, Introducción en Emile Durkheim, “Escritos selectos”, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

----“Política y sociología en Max Weber“, Madrid, Alianza, 2002.

----“Consecuencias de la modernidad”, Madrid, Alianza, 1993.

----“Las Nuevas Reglas del Método Sociológico”, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

----“La constitución de la sociedad”, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.

Habermas, Jürgen, “Teoría de la acción comunicativa”, Tomo I, Taurus, 1980.

Jackson, Stanley, “Historia de la melancolía y la depresión: desde los tiempos hipocráticos a la época moderna”, Madrid, Turner, 1989.

Klibansky, Raymond, Edwin Panofsky y Fritz Sax, “Saturno y la melancolía: Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte”, Madrid, Alianza, 1991.

Lash, Scott, “Sociología del posmodernismo”, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.

Luhmann, Niklas, “Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia”, Madrid, Trotta, 1998.

Mitzman, Arthur, “La Jaula de Hierro. Una interpretación histórica de Max Weber”, Madrid, Alianza, 1976.

Radkau, Joachim, “Max Weber. A biography”, Cambridge, Ed. Polity, 2008.

Roudinesco, Elisabeth y Michael Plon, “Diccionario de psicoanálisis”, Buenos Aires, Paidós, 1998.

Schwartz, Joseph, “La hija de Casandra. Una historia del Psicoanálisis en Europa y América”, España, Ed. Síntesis, 2000.

Weber, Marianne, “Biografía de Max Weber”, México, FCE, 1995.

Weber, Max “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, México, FCE, 2004.

REVISTAS

-Revista *Sociológica*, Adriana Murguía, “Durkheim y la cultura. Una lectura contemporánea”, en, año 17, núm. 50, México, UAM, septiembre-diciembre de 2002.

-Revista *Tierra Adentro*, núm. 133, México, abril-mayo, 2005.

-Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, Consejo de Redacción, “Emil Kraepelin y la locura maníaco-depresiva”, núm. 65, España, 1998.

-Suplemento cultural *La Jornada Semanal*, México, 1 de noviembre de 1998.