

# LA MELANCOLÍA EN EL ESPEJO DE LA FILOSOFÍA

Para una historia de la reflexión sobre el dolor de vivir

Antonio Fernández Gallardo

TESIS DOCTORAL  
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA



Directora: D<sup>a</sup> Remedios Ávila Crespo

**Editor:** Universidad de Granada. Tesis Doctorales

**Autor:** Antonio Fernández Gallardo

**ISBN:** 978-84-1117-006-2

**URI:** <http://hdl.handle.net/10481/70447>

## Agradecimientos

Quisiera expresar mi reconocimiento a Remo Bodei cuya compañía, en una etapa de mi vida en la que acudía diariamente a la Unidad del Dolor del Hospital Virgen de las Nieves, me consolaba más que la ingesta masiva de *Lyrical* para combatir el dolor neuropático que padecía. De una forma muy especial, como he manifestado en todos y cada uno de los informes que he elaborado cada año, quiero dejar constancia de mi más profundo agradecimiento a mi directora. No es fácil plasmar en unas líneas un agradecimiento que va mucho más allá de todo formalismo académico. Permanentemente dispuesta a escucharme y atenderme, ha leído minuciosamente cuanto le he enviado, siendo siempre perspicaz en sus observaciones, correcciones y sugerencias. Atenta a la mínima errata, su dedicación ha sido para mí un ejemplo de profesionalidad y buen quehacer. De no ser por su apoyo, por sus cálidas palabras de ánimo, posiblemente hubiese abandonado esta labor hace tiempo. Si finalmente he logrado acabarla, se debe, en buena medida, a su constante ayuda, a su excepcional actitud. Desde el primer día que le solicité que fuese mi directora, mostró un franco interés por involucrarse de lleno en su cometido. Durante todos estos años ha desempeñado sus funciones con idéntico rigor y entusiasmo. Tuve hace muchos años la fortuna de ser su alumno; hoy me siento doblemente afortunado tras haber podido trabajar estrechamente con ella y confirmar que, además de ser una excelente profesora, una maestra en el sentido más noble de la palabra, es una de esas extraordinarias personas que hacen del mundo un lugar más agradable. Quiero hacer también extensivo mi agradecimiento, *in memoriam*, a Pietro, que no sólo tuvo la paciencia de leer este trabajo sino que me facilitó el título en una breve conversación telefónica salpicada de risas. Por último, mi infinita gratitud a mi familia y, sobre todo, a Esther. Como los

faros que tanto le gustan, también ella ha evitado algún que otro naufragio y su sonrisa no ha dejado nunca de iluminar la vida de quienes caminamos a su lado.

## ÍNDICE

Introducción .....	6
--------------------	---

### I. LA NATURALEZA DE LAS PASIONES Y LA MELANCOLÍA COMO PASIÓN FILOSÓFICA

1. La vulnerabilidad del ser humano .....	23
2. La repercusión del precepto délfico .....	39
3. El problemático universo de las pasiones .....	49
3.1. La confusión terminológica, las múltiples clasificaciones y los prejuicios que dificultan la comprensión de las pasiones .....	49
3.2. Las pasiones como objeto de estudio privilegiado de la filosofía.....	59
• a) La verdad de las mentiras.....	61
• b) La importancia del deseo.....	64
3.3. La melancolía .....	75

### II. ESBOZO DE UNA HISTORIA FILOSÓFICA DE LA MELANCOLÍA

4. Las dificultades para definir la melancolía .....	89
5. La protohistoria del concepto .....	93
6. La Antigüedad .....	102
7. La Edad Media .....	120
8. Renacimiento y Barroco .....	134
8.1. La revolución copernicana y la premonición de Pascal .....	136
8.2. Marsilio Ficino y el redescubrimiento del <i>Problema XXX</i> .....	141

8.3. La huella de la melancolía en los inicios de la Modernidad: Cervantes, Descartes y Montaigne .....	145
8.4. La proliferación de obras dedicadas a la melancolía .....	159
9. El Romanticismo .....	174
9.1. La impronta de la melancolía en Kant .....	177
9.2. El alma del romántico .....	191
9.3. El tratamiento moral del enfermo mental .....	203
10. La aportación freudiana .....	207
 III. ANTÍDOTOS DE LA MELANCOLÍA	
11. El suicidio .....	221
12. De la sabiduría de Sileno al pesimismo de Schopenhauer .....	229
12.1. La sabiduría de Sileno .....	230
12.2. El pesimismo de Schopenhauer .....	236
13. La filosofía spinozista y el <i>stilleven</i> como antídotos contra la melancolía .....	250
14. La sabiduría trágica o cómo combatir el pesimismo y la melancolía .....	261
 A modo de conclusión .....	 285
Bibliografía .....	300

## INTRODUCCIÓN

Somos y siempre seremos vagabundos en el mundo y en nuestra propia vida. Ese estado de indigencia alimenta nuestra melancolía, pero también nuestra esperanza de llegar algún día a casa.

J. J. Hermsen

No hace tanto sólo era posible leer el periódico en papel. Cuando la abrumadora presencia de las pantallas invadió nuestras vidas y comenzó a ganar la batalla, algunos nos resistimos, nos negamos a claudicar pese a que cada vez los ejemplares impresos eran más y más escuálidos. Aunque a muchos jóvenes les pueda resultar extraño, algo casi tan anacrónico como esperar impacientemente al cartero cuando todavía la correspondencia era una de las formas de comunicación más hermosas, hubo un tiempo en que comprar la prensa, sentir su tacto, demorarse en su lectura mientras desayunábamos, constituía un auténtico festín. Un pequeño placer asociado sobre todo a los fines de semana, a ese breve intervalo que nos permite escapar de nuestras rutinas diarias. Qué agradable es despertarse sin el estridente sonido del despertador y, desoyendo el reloj biológico que regula nuestro descanso, remolonear unos instantes en la cama antes de salir a la calle a comprar el diario. Cómo reconforta levantarse con ese horizonte de libertad, disponerse a comenzar el día con un buen desayuno. No hay ninguno que se precie sin café, sin un buen artículo, una buena crónica que ofrezca un apetitoso bocado más allá de la tostada. El ritual estaría incompleto si al aromático olor del café no le acompañase el de la tinta del periódico, tinta cuya huella se hace visible en los dedos después de sostener durante horas gruesos ejemplares con suplementos que a veces alcanzaban el centenar de páginas. Un ceremonial sosegado en el que uno perdía fácilmente la noción del tiempo enfrascado en lo que se antojaba una labor minuciosa,

seleccionando con esmero qué merecía una lectura detenida o cuándo pasar página apenas leído el titular. A veces uno se ensimismaba en asuntos sin aparente interés pero que recababan nuestra atención gracias a la maestría de plumas ilustres. Antes de la que ahora nos parece una crisis menor en comparación con la actual, la de 2008, existían todavía corresponsales que informaban de asuntos variopintos que, de otra forma, pasaban completamente desapercibidos.

No fue un sábado cuando leí aquel artículo de Octavi Martí, crítico que durante casi dos décadas ejerció como corresponsal de *El País* en Francia. Era lunes, lo sé porque conservo la fotocopia que me hizo el conserje del centro en el que trabajábamos. En aquellos años, y hasta no hace mucho, la prensa llegaba puntualmente a los centros educativos. Corría el cálido otoño del 2005 cuando el periodista informaba de una exposición dedicada a la melancolía que se celebraba en el Grand Palais de París<sup>1</sup>. Me acuerdo que vivía solo en Fuengirola, en un minúsculo estudio ubicado en una de esas gigantescas urbanizaciones que cobran un aire fantasmal cuando finaliza el estío. En esa atmósfera de tranquilidad disponía de todas las tardes para preparar parsimoniosamente las clases, para disfrutar igualmente, cuando la habitual bonanza del clima lo permitía, de largas caminatas por el paseo marítimo. Posiblemente la soledad, acaso también mi propio temperamento, me llevó a releer varias veces aquella página ilustrada con reproducciones de diversos lienzos que reflejan el gesto característico del melancólico: la mirada ausente, la cabeza ligeramente reclinada, la mano en la mejilla<sup>2</sup>, el lenguaje corporal, en definitiva, de una pasión asociada a la introspección que ocupa un lugar privilegiado en nuestro acervo cultural. Recuerdo haber usado aquel texto con diversos grupos de bachillerato cuestionando qué es lo que lleva a determinadas personas a no

---

<sup>1</sup> Cf. O. Martí, «La melancolía, de Hipócrates al Prozac», *El País*, 17 de octubre de 2005.

<sup>2</sup> Según Gibert, «El motivo de la mano en la mejilla, para expresar plásticamente el dolor humano, es un gesto antiquísimo, que aparece ya en los personajes dolientes de los relieves conservados en algunos sarcófagos egipcios y en algunos templos clásicos griegos» (cf. J. G. Gibert, *Cervantes y la melancolía. Ensayos sobre el tono y la actitud cervantinos*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1997, p. 84).



sentirse a gusto en el mundo, a no encontrar su lugar en él. En esas sesiones propedéuticas invito siempre a mi alumnado a perder el miedo a una materia nueva para ellos, a dialogar sobre qué creen que es la filosofía, para qué sirve y en qué sentido afirma Safranski que la filosofía no es otra cosa que la añoranza de llegar a casa. Después de aquellas clases conservé la fotocopia junto a los innumerables recortes de periódico que he ido acumulando a lo largo de los años no sé muy bien para qué. Por aquel entonces no podía sospechar que precisamente en esa crónica de Martí hallaría el germen de lo que, años después, me llevaría a realizar el trabajo con el que finalicé el Máster de Filosofía Teórica y Práctica que cursé en la UNED: *Melancolía. Dulcedumbre y pesadumbre*. Por razones que no vienen al caso, no proseguí mis investigaciones en aquel momento pero posteriormente quiso la fortuna que un feliz reencuentro me hiciesen retomar aquellas indagaciones<sup>3</sup>.

La bibliografía sobre la melancolía es tan amplia, tan copioso el material significativo y tantas las diversas perspectivas posibles para su abordaje, que cualquiera se sentiría abrumado ante semejante panorama: resulta harto problemático escoger un enfoque desde el que aproximarse a ella. Siendo una cuestión que concierne a la medicina, la psicología, la teología, la antropología, las bellas artes, la literatura y la filosofía, existe el peligro de perderse en la ingente masa de documentos. Sería pretencioso por nuestra parte ambicionar esclarecer en estas páginas aquello que ni la extraordinaria sabiduría de Burton, ni la agudeza psicológica de Freud lograron desvelar. Nuestra tentativa, parcial e incompleta, pretende aproximarse a la melancolía como pasión filosófica. Aunque sea en el terreno del arte donde más profusamente se

---

<sup>3</sup> Aunque Heine sostiene que la autobiografía veraz es punto menos que imposible, ruego al improbable lector que me crea cuando digo que emprendí esta tarea como si de un pasatiempo privado se tratase, sin la menor pretensión de grandeza, sin ninguna aspiración por medrar en ambientes académicos -algo, por lo demás, irrisorio a mi edad-, sin propósito alguno por ampliar, como algunos destacados políticos de nuestro país han hecho de forma fraudulenta (y digo destacados por los puestos que han alcanzado, no por su talla como estadistas), mi currículum.

despliega la melancolía, nosotros pretendemos analizarla en el espejo de la filosofía. Sin desdeñar ese territorio que Bodei concibe como *atopia*<sup>4</sup>, pretendemos mostrar cuán decisiva ha sido dicha pasión para una tarea que, en palabras de Reguera, supone aceptar el desafío de lo desmesurado, el pensar de la totalidad que es la filosofía. Puerto obligatorio para quienes se aventuren en la navegación por las profundidades de la filosofía según Hume, principio mismo de la filosofía para Zizek, la melancolía, ligada al deseo, al tiempo y la muerte, constituye el núcleo de la subjetividad y revela la profunda insatisfacción que anida en un corazón humano siempre presto a la inquietud. Una insatisfacción consustancial a tan extraña criatura, que le acompaña como una sombra, que le impide contentarse con aquello que le ha tocado en suerte. Animales singulares dotados de conciencia, ese insondable misterio que nos distingue abre una brecha, nos separa de la naturaleza, se afana por la búsqueda de sentido, signa nuestra extranjería, nuestro irremediable exilio. Por más que el lenguaje pretenda familiarizarnos con el mundo, las cosas y las palabras que las designan parecen destinadas a una diferencia irreconciliable.

Si toda reflexión marca una distancia, supone una pérdida, la reflexión filosófica se antoja imposible sin la melancolía, sin esa afección que testimonia nuestra armonía perdida, nuestra disconformidad, el sentimiento de insuficiencia respecto al mundo. Creemos plausible pensar que los seres humanos experimentaron dicha pasión miles de años antes de que recibiese su problemática denominación, antes de que el término que

---

<sup>4</sup> En una obra que no me atrevería a calificar de menor, *La vida de las cosas*, Bodei se refiere al territorio de la fantasía artística como *atopia* en los siguientes términos: «lugar inclasificable, irreductible al espacio de la *res extensa*, que no pertenece al dominio de la realidad absoluta ni a aquel -que es su opuesto especular- de la utopía, de lo no-existente por definición» (R. Bodei, *La vida de las cosas*, traducción de H. Cardoso, Amorrortu, Madrid, 2013, p. 120). Sobre dicha noción remito al lector interesado a las páginas 116-118 de un trabajo posterior, *Imaginar otras vidas*, donde plantea que «sería interesante configurar la literatura como un lugar eminentemente heterópico y heterocrónico, una ficción que me sitúa mejor en la realidad pasando a través de la superficie de la irrealidad, y me sitúa en el tiempo a través de la ausencia de tiempo (o, tal vez, a través de otro espacio y otro tiempo)» (cf. R. Bodei, *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*, traducción de M. Pons, Herder, Barcelona, 2014, p. 143).

la designa se incorporase al habla coloquial y comenzase a ser tematizada por la cultura griega, quizás cuando el ser humano tomó plena conciencia de su condición mortal, cuando empezaron a cultivarse las ceremonias del adiós, los ritos fúnebres que daban sepultura a los difuntos junto con diversos objetos que, a diferencia de los humanos, sí resistían al paso del tiempo. A dicha cuestión nos hemos referido en un breve apartado dedicado a la protohistoria del concepto. Sorprende que todas las obras de referencia que versan sobre la melancolía comiencen sus análisis en Grecia, eludiendo hablar de épocas anteriores. En cualquier caso, sea como fuere, la historia de tan problemático concepto comienza con una serie de textos que aparecen en la literatura, la medicina y la filosofía griegas. Desde entonces hasta nuestros días, ninguna otra afección del alma ha impregnado el pensamiento como el mal de Saturno, ninguna otra predispone como ella a una práctica, la filosófica, que requiere una absoluta soledad, que implica una retirada del mundo, de la vida en común. Empresa quijotesca donde las haya, la actividad filosófica afronta la desproporción entre la limitación de nuestras facultades y la complejidad del mundo. La filosofía constituye una aspiración, un deseo condenado a no encontrar jamás plena satisfacción pues se asemeja a la labor de Penélope. No en vano Aristóteles se refiere a la metafísica como la ciencia buscada y Kant, en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, destaca el destino singular de los seres humanos que no pueden rechazar plantearse cuestiones que no logran responder. Parecemos condenados a rumiar determinadas preguntas, a plantear los mismos problemas sin que nos sea posible encontrar soluciones definitivas ante justamente aquello que más nos incumbe y cuya utilidad, como apunta Hume en la introducción del *Tratado*, sería muy superior a la de cualquier otra ciencia.

Tampoco nosotros las aportamos. Nuestra investigación comparte ese destino paradójico, trágico, entre lo necesario y lo imposible. Comprender plenamente el

fenómeno de la melancolía supondría desentrañar los misterios inherentes a la naturaleza humana, desvelar cuestiones ineludibles que la metafísica lleva planteando de forma reiterada desde hace siglos: quiénes somos, qué sentido tiene la existencia humana, cómo afrontar el sufrimiento sin desesperar ante los embates de la vida. Quizá cuestiones como la identidad o el sentido no estén muy presentes en la vida cotidiana de muchas personas que viven sin apenas tiempo para examinar su propia vida. No ocurre igual con el problema del sufrimiento, experiencia universal a la que nadie es ajeno. La experiencia del dolor no resulta fácil de describir, escapa a cualquier tentativa reduccionista, a todo planteamiento que la considere un mero dato fisiológico. Bruckner ha destacado la prudencia cristiana, que nunca prometió erradicar el mal en esta tierra, frente a la insensata creencia moderna que ha alentado la vana esperanza de que la desaparición de las calamidades es cuestión de tiempo. No sin razón sostuvo Nietzsche que el hombre moderno había encontrado en la confianza en la ciencia uno de los diversos sustitutos de la fe religiosa. Deslumbrados por el fulgor de un progreso que embriaga al ser humano hasta el delirio de omnipotencia, confiados en que los avances de la todopoderosa ciencia lograrían aliviar o eliminar directamente ciertos males<sup>5</sup>, habíamos olvidado hasta qué punto somos frágiles, vulnerables. Pero ya Cervantes advirtió que la disposición del cielo, con causas a nosotros secretas, ordena y dispone las cosas de la tierra. El coronavirus ha hecho que nos enfrentemos a una situación insólita, a una pandemia mundial de dimensiones bíblicas que ha venido a recordarnos nuestra debilidad constitutiva, nuestra impotencia desdibujada por la ilimitada soberbia humana. Como privilegiados habitantes que olvidan su condición de meros huéspedes,

---

<sup>5</sup> En varias de sus últimas obras, R. Bodei se ha referido al proyecto «La edad es curable» desarrollado por el departamento de Genética de la Universidad de Cambridge para derrotar a la vejez frenando el deterioro celular. Según la hipótesis de trabajo planteada por el doctor Aubrey de Grey, en unos decenios se podría lograr vivir doscientos años o más y, a largo plazo, alcanzar la edad de Matusalén. Queda por ver, dice Bodei, en qué estado alcanzaríamos dicha edad y si no nos invadiría el *taedium immortalitatis* (cf. R. Bodei, *Generaciones. Edad de la vida, edad de las cosas*, traducción de M. Pons, Herder, Barcelona, 2016, pp. 34-37 y *Limite*, il Mulino, Bologna, 2016, pp. 32-33).

nos creíamos inmunes, ajenos a lo que sucede en otros extremos del planeta. Vivíamos, y mucho me temo -frente a quienes sostienen que esta crisis nos hará mejores- que lo seguiremos haciendo, desmemoriados, haciendo oídos sordos a quienes, como Pascal, subrayaron hasta la saciedad nuestra insignificancia. ¿Quiénes recordaban ya aquella peste que diezmó la población? Qué remoto el tiempo en el que los seres humanos sentían cotidianamente la cercanía de la enfermedad y una muerte magistralmente evocada por quienes hicieron de su triunfo auténticas obras de arte, cuando la pintura representaba a multitud de santos junto a calaveras que hacían de ellos «Hamlets» cristianizados, según la expresión de Cossío. Entonces, a diferencia de lo que sucede ahora, la religión ofrecía un sentido al sufrimiento humano. En nuestros días, desaparecidos los grandes referentes de sentido, ninguna *mathesis universalis* -señala J. Clair- puede ya reordenar y reunir los *disjecta membra* de lo real. Sumidos en una sociedad sin rumbo, caracterizada tanto por un individualismo como por un hedonismo -que no es más que miedo al dolor según Nietzsche- que fomenta la idea de que todo problema tiene una solución, se extiende como una marea la opinión de que todo dolor es inútil y hasta la tristeza se medicaliza: con la farmacología disponible nadie tiene por qué sentirse mohíno<sup>6</sup>.

Sin embargo, ni todos los problemas tienen solución ni siempre el dolor es estéril. La filosofía occidental, dominada por un racionalismo que pretendió ya desde Platón someter a las pasiones -«cánceres de la razón pura práctica», según la célebre expresión kantiana-, no logra jamás desalojar por completo a una melancolía, símbolo del desequilibrio y la muerte, que afectará a pensadores de todas las épocas. Dedicada a procurarnos una vida buena, una vida feliz, la filosofía lucha por combatir y erradicar la

---

<sup>6</sup> Olvidamos también que ni el más potente arsenal químico, ni la más sofisticada tecnología imaginable podrá jamás suplantar la calidez que proporciona el contacto humano, el primitivo consuelo de la palabra. Según Rosset, una antigua tradición atribuye a Antifón el arte de curar los males psíquicos de la humanidad mediante su simple expresión (cf. C. Rosset, *Lógica de lo peor*, traducción de F. Monge, Barral, Barcelona, 1976, p. 29).

melancolía. Entronizando a la razón, elaboró diferentes estrategias para no sucumbir a esa tristeza profunda, propuso diversas terapias para combatir los múltiples rostros de ese dolor ancestral. En efecto, existe una larga tradición que defiende que la primera y acaso más importante tarea de la filosofía sea atemperar dicho dolor.

A partir de ahí, fui formulando mi hipótesis de trabajo: que la melancolía es una condición de posibilidad de la filosofía misma, que constituye su tonalidad, que la acompaña como un «temple anímico» y que, por tanto, las cuestiones metafísicas sólo pueden nacer, como sostiene Heidegger, de esa afección fundamental. Se trata, pues, de un problema al que la filosofía no puede renunciar. Pasión ambivalente, la melancolía puede conducir al sujeto humano a la desesperación, incluso al suicidio, pero también brinda una oportunidad para profundizar en la reflexión filosófica de la existencia humana.

Como ya apunté en el plan de investigación presentado en 2017, me propongo una serie de objetivos entre los que destacaría los siguientes:

1. Justificar por qué, pese a su prolija historia, la melancolía no es una cuestión obsoleta sino que sigue despertando un vivo interés, ejerciendo una innegable fascinación.
2. Indagar si nos hallamos ante un nuevo resurgir de la melancolía ya que, como afirma Cerezo, es el estado de ánimo propio de las épocas de profunda crisis de la cultura y la nuestra, parece evidente, atraviesa una de ellas.
3. Estudiar cómo un concepto tan esquivo, nebuloso, ambivalente y contradictorio logra impregnar toda la cultura occidental. Recubierta históricamente bajo diversos ropajes – *tedium vitae*, *accidia*, *spleen*, *ennui*, etc.-, la melancolía logra infiltrarse en una cultura dominada por el racionalismo.

4. Reconstruir la historia de la melancolía con la esperanza de encontrar en ella algunas claves que nos permitan afrontar los desafíos que plantea el nihilismo.
5. Evaluar la eficacia de la razón para extirpar la melancolía y presentar algunos de los distintos antídotos que históricamente se han propuesto para combatirla, explicando el porqué de ese afán. En este sentido, pretendemos justificar si es o no acertado sostener que de las pasiones tristes nada bueno puede surgir.
6. Criticar la irritante tiranía social del pensamiento positivo que nos impone estar permanentemente alegres, que no tolera la tristeza o la medicaliza con el beneplácito de las grandes corporaciones farmacéuticas. Frente a esa permanente obsesión por la felicidad -más fruto de la irreflexión que del júbilo de existir- defenderemos que la existencia humana es impensable sin la melancolía.

De acuerdo con lo expuesto, nuestro estudio se estructura en tres partes. En la **Primera** pretendemos mostrar por qué las tradicionalmente denominadas pasiones del alma constituyen un problema filosófico de primer orden y son objeto de estudio irrenunciable para una disciplina, la filosofía, que es inconcebible sin la melancolía. En la **Segunda**, realizamos un recorrido histórico-sistemático que revela cómo la melancolía impulsa la reflexión filosófica y desempeña un papel fundamental en la construcción de la subjetividad desde los griegos hasta nuestros días. Finalmente, en la **Tercera** parte, tras reflexionar sobre cómo los aspectos más sombríos de la melancolía pueden conducir al suicidio, abordamos cómo tanto la filosofía de Spinoza como la sabiduría trágica nietzscheana pretenden ofrecer eficaces antídotos para convivir fructíferamente con esta pasión milenaria.

La **Primera** parte consta de tres capítulos. El primero, «La vulnerabilidad del ser humano», evidencia la fragilidad y el desvalimiento de los seres humanos, animales

peculiares que, conscientes de su finitud e imperfección, atravesados por el deseo, no logran escapar al dolor. El dolor, que tanto más insoportable nos resulta cuanto más parece desprovisto de sentido, nos recuerda nuestra condición humana. Precisamente porque nadie alcanza el final de sus días sin haber padecido los zarpazos de la desdicha, sin lidiar con la infelicidad, es lógico que ya en los albores de la cultura occidental encontremos variadas reflexiones acerca de cómo combatir el sufrimiento humano.

El segundo capítulo, que lleva por título «La repercusión del precepto delfico», destaca el enorme influjo que dicho precepto -que primariamente recordaba a los seres humanos su condición mortal- ha ejercido en la subjetividad occidental. La leyenda inscrita en el pronaos del templo de Apolo nos anima a escudriñar los entresijos del alma, a conocer su mecánica. El permanente diálogo que el yo establece consigo mismo nos conmina a descubrir quiénes somos con una finalidad eminentemente práctica: ayudarnos a modificar nuestras creencias y nuestro comportamiento, lograr que el yo ejerza un progresivo dominio sobre sí mismo (*enkrateia*). Sin embargo, no parece factible cerrar el paso a los afectos, al deseo que subyace a toda pasión. Así como el naufragio es consustancial a la navegación, así como el marinero se enfrenta a numerosas tempestades en mar abierto, la completa serenidad, el perfecto dominio de nuestras vidas, el continuo contento al que alude Descartes en su correspondencia con la princesa Isabel y que supuestamente se derivaría de un buen uso de la razón, no resulta fácilmente alcanzable: las pasiones, como señaló Aristóteles, nos hacen volubles y es harto aventurado sostener que somos los dueños de la travesía que constituye nuestra propia vida.

En este sentido, en el capítulo que cierra la **Primera** parte, «El problemático universo de las pasiones», nos adentramos en ese vasto y fascinante territorio laberíntico. La extraordinaria pléyade de autores que se han aventurado a lo largo de los



siglos a cartografiar esas oscuras regiones del alma nos han legado un sinnúmero de clasificaciones, un extenso léxico para anatomizar unas pasiones que se resisten a ser enjauladas en taxonomía alguna.

En cualquier caso, desde sus inicios, la filosofía se ocupó de las pasiones. Como la literatura y la medicina, disciplinas afines cuya frontera no estaba claramente delimitada como se pretende en la actualidad, la filosofía consideró la temática de las pasiones de capital importancia para temperar el sufrimiento humano, para hacer frente a las enfermedades del alma. Como tales fueron consideradas durante siglos las pasiones. Aunque su estudio concierne también en la actualidad a la psicología y las neurociencias, continúan siendo objeto de interés tanto para la filosofía teórica como para la filosofía práctica. Su estudio, como ha mostrado R. Ávila en su última obra, compete en primer lugar a la ontología aunque desempeñen un papel extraordinario en el ámbito de la razón práctica pues el sujeto se vale de ellas para ordenar y valorar la realidad. Las pasiones constituyen, por tanto, un problema filosófico de primer orden y son objeto de estudio irrenunciable para una reflexión filosófica que, salvo contadas excepciones, ha elaborado históricamente diversas estrategias para acorazar la razón, para resguardarla de su perniciosa influencia. La comprensión del problemático universo de las pasiones se ha visto así dificultada por una serie de prejuicios, acaso ninguno tan severo como la nítida oposición entre la razón y las pasiones. La primera, soberana, sería la encargada de ejercer un férreo control, un severo dominio sobre la amenaza siempre presente de las pasiones, fuente permanente de perturbación. Sin embargo, como máquinas deseantes, estamos continuamente sometidos al oleaje del deseo, esencia del hombre, y la melancolía nos acompaña al poner de relieve que no hay nada en este mundo que pueda satisfacer el deseo, al revelar, como observa Reguera, el carácter ilusorio de nuestras vidas, el abismo entre el deseo y la realidad.

La **Segunda** parte, como su título indica, ofrece un esbozo de una historia filosófica de la melancolía, pasión que impulsa la reflexión filosófica y que ha configurado como ninguna otra el arte y el pensamiento occidental. Rasgo esencial de la condición humana, la melancolía, como exponemos en el cuarto capítulo, no resulta fácil de definir: no en vano Joubert se refiere a ella como la aflicción que no encuentra palabras. Tal vez las múltiples obras artísticas inspiradas en esta pasión milenaria testimonian el naufragio de las palabras al arribar a la orilla de esa tristeza sublime. La imposibilidad de descifrar qué cosa es la hace esquiva, la incapacidad para determinar sus causas dificulta cómo combatirla. Resultado de todo ello, el jeroglífico melancólico nos sigue interrogando y fascinando en pleno siglo XXI. Cualquier intento por acotar con precisión su significado parece abocado al fracaso, como lo evidencia el descomunal esfuerzo jamás realizado en ese sentido: más que ofrecer una definición rigurosa, Burton enfatiza su complejidad poniendo de relieve que hemos de aceptar un residuo inextinguible de misterio en esta pasión milenaria.

Dado que todas las obras de referencia que versan sobre la melancolía acometen su análisis comenzando por la Grecia clásica, nos hemos referido a la protohistoria de tan complejo concepto en el capítulo quinto. Partiendo del análisis que Starobinski realiza sobre la nostalgia, creemos que no es aventurado sostener que los seres humanos experimentaron la melancolía muchos siglos antes de que recibiese tal denominación. Como describimos en el capítulo sexto, es en Grecia donde encontramos las primeras referencias sobre esta pasión en una serie de textos literarios, médicos y filosóficos. Si Homero condensa toda la pesadumbre del melancólico en el personaje de Belerofonte<sup>7</sup>, que odiado por los dioses vaga por la llanura con el corazón devorado por el dolor, Hipócrates define la melancolía como tristeza y temor sin causa aparente, subrayando

---

<sup>7</sup> En Belerofonte ya se aprecia lo que, a juicio de Sontag, es una de las características del melancólico: la necesidad de estar solo junto con la amargura por la propia soledad (cf. S. Sontag, *Bajo el signo de Saturno*, traducción de J. Utrilla, Debolsillo, Barcelona, 2007, p. 137).

así la vaguedad de tan singular afección. En el plano filosófico destacan dos textos capitales: la *Epístola a Damageto*, una carta apócrifa de Hipócrates que ensalza la sabiduría de Demócrito en un mundo de locos, y el trigésimo capítulo de los *Problemata physica* en el que Teofrasto muestra cómo la melancolía pertenece por derecho propio al «ser del filósofo».

En la Edad Media, etapa a la que está dedicada el séptimo capítulo, la melancolía se cristianiza y aparece como acedia, *balneum diaboli*. Sorprenden las agudas descripciones psicológicas de los padres de la Iglesia en el examen de la misma. La actualidad de los planteamientos de aquellos primeros ascetas ha sido destacada tanto por Theunissen, que ve en ellos «anteproyectos de modernidad», como por Agamben, que subraya la similitud con el análisis de Heidegger de la trivialidad cotidiana y de la caída en la dimensión inauténtica del ser. A diferencia de los pensadores medievales que aspiran a encontrar en lo más profundo de sí mismos a Dios, que encuentran en Él su sosiego, la autognosis que promueve la modernidad es bien distinta. El capítulo octavo se centra en el estudio de ese periodo crucial. Tanto la novela como el ensayo, géneros novedosos, nacen bajo el signo de una melancolía que muestra el lado más perdurable de la condición humana. El yo pensante que se adentra en los intrincados callejones del solipsismo nace también, según C. Gurméndez, como una experiencia de la melancolía. Con Descartes se pone de relieve no solo que no hay ya necesidad de un receptor trascendente sino que al plantear la inquietante hipótesis de un dios engañador, se inicia el progresivo eclipse de Dios que Pascal barrunta e intenta evitar sin éxito. La conquista de la autonomía comporta que el yo queda abandonado a su suerte, desvalido en un universo infinito, un caldo de cultivo idóneo para que proliferen las obras dedicadas a la melancolía. Entre todas ellas destaca sobremanera la *Anatomía de la melancolía*, publicada unos años antes de la aparición del *Discurso*.

Burton, que sucumbió al influjo más lúgubre de la melancolía y acabó suicidándose, nos deja una obra fruto de la labor de toda una vida consagrada al estudio, centón ciclópeo e inclasificable que constituye un gigantesco fresco de la condición humana en el que se enfatiza el carácter paradójico, dulce y amargo, de una pasión que, como disposición, constituye una característica inherente a toda vida humana.

También Kant, que sin pretenderlo se convirtió en impulsor de la época que ocupa nuestra atención en el noveno capítulo, el Romanticismo, entregó su vida al estudio aunque logró vencer, según su propio testimonio, su disposición natural a una hipocondría que le hizo frisar el hastío de la vida. Antes de que Kierkegaard viese en el tedio la raíz de todo mal, comprendió cómo el vacío de sensaciones suscita horror, cómo el hombre puede llegar a odiar su propia existencia. Dedicado toda su vida a acotar los límites de la razón, experimentó la melancolía y le reconoció cierta dignidad pero jamás la alimentó sino que decidió combatirla para huir de toda forma de sentimentalismo. No le sucedió lo mismo a otros muchos románticos que encontraron un refugio melancólico en la naturaleza, que se recrearon en los aspectos mórbidos de una pasión que puede conducir a la misantropía y al suicidio. Somos descendientes del Romanticismo y el nihilismo que caracteriza nuestro tiempo hunde sus raíces en ese periodo en el que la melancolía se convirtió en el denominado *mal du siècle*. De los innumerables exponentes de ese «mal de siglo», *Obermann* fue una de las múltiples obras en las que se aprecia cómo nada complace al alma romántica, cómo un inmenso abismo separa la realidad y el deseo. Senancour, su autor, sufrió en sus propias carnes la desolación melancólica y la tentación del suicidio. Una tentación que, para Freud, autor con el que finalizamos la **Segunda** parte, se explica prestando atención a uno de los rasgos distintivos de la melancolía: la forma en que el *super-yo* se encarniza contra el *yo*.

Con algunas reflexiones sobre el suicidio pretendemos mostrar, en el capítulo undécimo que abre la **Tercera** parte, cómo el aspecto más sombrío y mórbido de la melancolía, presente ya en Grecia pero especialmente notorio en el Romanticismo, puede conducir al sujeto a la muerte voluntaria. Acto que testimonia cómo la libertad humana logra incluso doblegar al poderoso instinto de supervivencia, el suicidio constituye el auténtico problema filosófico para Camus. Primera causa de muerte no natural en nuestro país hasta la llegada de la pandemia, la muerte voluntaria se manifiesta como la más radical respuesta al dolor de existir, una posibilidad siempre presente, constante a lo largo de la historia humana. Más allá de un acto anatematizado por el cristianismo, existe -y de ello nos ocupamos en el duodécimo capítulo- toda una línea de pensamiento que, de la sentencia de Sileno al pesimismo de Schopenhauer, niega que la vida, repleta de aflicciones y sufrimientos, sea el mayor de los bienes y proclama los inconvenientes de haber nacido. Que fuese preferible no ser formaba parte de una sabiduría popular presente también en un número considerable de tragedias. Una sabiduría que se extiende más allá del ámbito grecolatino. La vanidad de la vida, la miserable condición humana está presente en diversos textos del Antiguo Testamento pero aparece siempre en un contexto dominado por la presencia de Dios. Cuando Schopenhauer escribe que la vida es un negocio que no cubre los gastos, que el apego a la misma es irracional y que cualquier hombre sincero preferiría el no-ser, Dios ha abandonado ya la escena. Para el filósofo de Danzig, tan ilusorio es creer en un Dios que nos libre de los sufrimientos como albergar esperanza alguna en que nuestros sistemas morales propicien cualquier tipo de mejora: todo esfuerzo por eliminar el sufrimiento sólo logra que éste cambie de forma. La propuesta de Schopenhauer se encamina a acallar la voluntad, a abolir el deseo. Su pesimismo conduce a un nihilismo que para Nietzsche constituye la esencia de Occidente.

Frente a Schopenhauer, el mensaje de Zarathustra se opone a ese coro de sabios que afirman, como el cristianismo, que *la vida no vale nada*. La posición del discípulo de Dionisos, su sabiduría trágica, se alza, como la filosofía spinozista, contra la tanatosofía que domina el pensamiento occidental. Con enfoques distintos, ambos autores -a los que dedicamos los capítulos finales de nuestro trabajo- elaboran estrategias diversas que pretenden ser eficaces antídotos contra la melancolía. En una carta a Overbeck de 1881, el propio Nietzsche reconoce entusiasmado que tiene un precursor: Spinoza. La obra capital del solitario pulidor de lentes destaca el estatuto ontológico privilegiado del deseo y combate todo aquello que nos entristece y disminuye nuestro tono vital. De la mano de Bodei veremos la afinidad que el pensador sardo establece en *La vida de las cosas* entre la *meditatio vitae* del pensador judío y el *stilleven*: si la *Ética* nos alecciona sobre el valor de las cosas singulares y ofrece un camino que permite al ser humano liberarse de todas sus servidumbres para alcanzar un estado de serena alegría, las incorrectamente denominadas naturalezas muertas nos permiten redescubrir la maravilla de lo cotidiano. Frente a la *vanitas* barroca que enfatiza la caducidad de las cosas simbolizada por la sempiterna presencia de la calavera, en el *stilleven*, al ofrecer al espectador los placeres de la vida representados en flores y alimentos mostrados en el momento culminante que precede a su descomposición, las cosas se convierten en «miniaturas de eternidad». Así, para Bodei, tanto la filosofía spinozista en el plano teórico, como el *stilleven* en el territorio de la fantasía artística, logran rescatar las cosas, reorientan nuestra mirada -frente al pensamiento objetivante que atiende sólo a la materialidad olvidando la complejidad y riqueza de significado que reciben las cosas en relación con el sujeto que las considera- con idéntico propósito: afirmar la plenitud de la existencia frente a la visión melancólica propensa a ver las cosas bajo el signo de la pérdida.

Precisamente la celebración de la vida, la alegría, la beatitud, constituye la divisa fundamental del pensamiento nietzscheano. Considerándose a sí mismo como un médico de la cultura, Nietzsche diagnostica la enfermedad que padece Occidente y propone una terapia que conduzca a lo que denomina la gran salud. A partir de una encendida defensa de la tragedia griega y de la cultura que la hizo posible, su gay saber interpreta la verdad de Sileno de tal forma que los aspectos más terribles y sombríos de la existencia no se convierten en una objeción contra la misma sino en ingredientes necesarios que incrementan nuestro amor hacia la vida. Distanciándose del que fue su educador, renegando de todo posible consuelo metafísico, Nietzsche pretende desalojar al más incómodo de los huéspedes para afirmar de forma rotunda y absoluta la vida, esta vida. Su loa a la existencia no se entiende sin el buen humor, sin una risa tan necesaria como el olvido para disipar las melancolías que acompañan la existencia humana. Sin embargo, la risa, manifestación de pura alegría -aunque también se entrelaza en ocasiones con otro tipo de pasiones-, no puede considerarse, pese a su indudable eficacia terapéutica, un antídoto definitivo a la melancolía. Por mucho que cultivemos el buen humor, no es posible permanecer indefinidamente en «las plazas *soleadas* del pensamiento». El discípulo de Dionisos nos recuerda que el animal que ha aprendido a reír es también el que más sufre. Para quien exploró las simas del padecimiento humano, es el sufrimiento profundo el que permite clasificar a los hombres<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §270, traducción de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 1984, p. 240. Un año después, cuando en 1887 añade el prefacio a la segunda edición de *La gaya ciencia*, escribe las siguientes líneas: «...Sólo el gran dolor, ese largo y lento dolor que se toma tiempo, en el que nos quemamos de forma parecida a la leña húmeda, nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra última profundidad, así como a apartar de nosotros toda la confianza, toda la buena disposición, encubrimiento, suavidad, vulgaridad, en las que tal vez habíamos encontrado nuestra humanidad. No sé si un dolor semejante nos hace «mejores»; pero sí que sé que nos hace más *profundos*» (F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, traducción de G. Cano, Gredos, Madrid, 2010, p. 313).

# I. LA NATURALEZA DE LAS PASIONES Y LA MELANCOLÍA COMO PASIÓN FILOSÓFICA

## 1. LA VULNERABILIDAD DEL SER HUMANO

Fueron sus propios alumnos de máster los que le sugirieron a V. Camps, cuando les presentó el programa del curso que impartía sobre las emociones morales, que echaban de menos una emoción que abunda en nuestros días. Así nos lo cuenta la propia autora que reconoce que dicho curso fue el embrión de una obra que parte de la hipótesis de «que no hay razón práctica sin sentimientos»: *El gobierno de las emociones*. Bajo el título «¿Tristes o enfermos?», el capítulo undécimo está dedicado a una afección cuya historia es tan antigua como la propia cultura occidental: la melancolía. Pasión filosófica por antonomasia, revela la profunda insatisfacción que anida en el corazón del hombre<sup>9</sup>, la distancia insalvable entre el deseo y la realidad. Compañera íntima de poetas como Leopardi o filósofos como Kierkegaard<sup>10</sup>, la melancolía, asociada con la pérdida, la soledad, la inhibición y la angustia, ocupa la vida de los hombres y recorre la historia de principio a fin<sup>11</sup>. Pocas afecciones del alma, quizá ninguna otra, han impregnado el pensamiento y el arte durante tantos siglos para acabar erigiéndose en una seña de identidad de Occidente<sup>12</sup>. Si el filósofo danés se refería a su época como la

---

<sup>9</sup> Una insatisfacción que, en tanto anhelo de infinitud, permite una lectura teológica de la melancolía como la que hace R. Guardini apoyándose en Kierkegaard (cf. P. Cerezo, *El Quijote y la aventura de la libertad*, B. Nueva, Madrid, 2016, p. 502).

<sup>10</sup> G. Benvenuti señala que «la escritura autobiográfica di Leopardi si propone, nello *Zibaldone* e nell'*Epistolario*, come generata dalla malinconia» (cf. G. Benvenuti, *Il disinganno del cuore. Giacomo Leopardi tra malinconia e stoicismo*, Bulzoni, Roma, 1998, p. 51). Tanto el *Zibaldone* como la amplia correspondencia del poeta italiano ponen de relieve lo que el autor confiesa cuando, en una carta del 30 de abril de 1817, declara ser presa de una «ostinata nera orrenda barbara malinconia che mi lima e mi divora, e collo studio s'alimenta e senza lo studio s'accresce». Respecto a Kierkegaard, que gracias a la fortuna que heredó de su padre pudo llevar una vida lejos del academicismo y de las convenciones sociales, él mismo afirma que estuvo desde niño bajo el poder de una enorme melancolía de la que hizo su más fiel amante, su íntimo confidente (cf. S. Kierkegaard, *Diapsálmata*, traducción de D. Gutiérrez, Gredos, Madrid, 2010, p.7).

<sup>11</sup> Cf. F. Colina, «Melancolía universal, melancolía particular», en AA. VV., *Tiempos de melancolía. Creación y desengaño en la España del siglo de oro*, Turner, Madrid, 2015, p. 87.

<sup>12</sup> Si en el plano filosófico -como mostraremos en la segunda parte de este trabajo- es incuestionable la presencia de esta pasión desde los griegos hasta la actualidad, en el ámbito artístico la enumeración de obras relacionadas con la melancolía sería casi interminable: desde la figura de Áyax pensando en su



más melancólica y la más profundamente desesperada<sup>13</sup>, lo cierto es que la impronta de tan singular afección es notoria, bajo diversos ropajes, desde los inicios de la cultura occidental hasta nuestros días. La melancolía, como ha señalado Cerezo en su ensayo sobre el *Quijote*, es el estado de ánimo propio de épocas que, como la nuestra, atraviesan profundas crisis<sup>14</sup>. En una cultura que genera consumidores perpetuamente frustrados, insatisfechos para que la rueda del consumo y el crecimiento económico no se detengan; en una civilización «basada en una exaltación del deseo y de su satisfacción», en la que la moda de «los deseos efímeros, intensos, urgentes y desechables ha contagiado a nuestro mundo afectivo que se ha fragilizado, porque incita a un hedonismo inquieto y un poco escéptico»<sup>15</sup>; en un mundo donde se han perdido los anclajes que antaño proporcionaban cohesión social, que camina sin rumbo y en el que predomina la desconfianza, no resulta en absoluto extraño que esa pasión milenaria

---

suicidio hasta las inquietantes y solitarias figuras que aparecen en los cuadros de Hopper, han sido legión los artistas que en la estela de Durero han intentado representar el enigmático carácter de la melancolía. Entre otros muchos, baste pensar en M. Gerung, H. Sebald, V. Solis, A. Claesz, J. Amman, G. Pencz, Botticelli, J. Bosch, L. Cranach, Bruegel, Murillo, D. Fetti, B. Castiglione, Goya, Ingres, Van Gogh, Munch, M. Ernst, Ingres, Modigliani, De Chirico y un largo etcétera. Muchos de ellos reflejaron fielmente la postración del melancólico: la mano en la mejilla, la mirada perdida, el cuerpo que intenta protegerse del mundo exterior.

<sup>13</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna*, traducción de D. Gutiérrez, Gredos, Madrid, 2010, p. 44.

<sup>14</sup> El malestar en la cultura del bienestar, acertada expresión de C. Domínguez, es a todas luces evidente. Individualismo y hedonismo serían, según el análisis de R. Ávila, las señas de identidad de la crisis que padecemos (cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo. Una reflexión metafísica como piedad del pensar*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 150-155). Para Bodei, «uno de los mayores peligros implícitos en la extensión de actitudes individualistas es el debilitamiento del vínculo con los otros (con lo que la vida de cada cual corre el riesgo de entristecerse). Parece dominar la tibieza en la relación no sólo con los demás sino también con nosotros mismos [...] Una curiosa variante del egoísmo, se dirá. Y, en efecto, el interés principal no apunta a promover el crecimiento propio, sino a embotarnos y anestesiarnos a nosotros mismos con la posesión de bienes, el consumo de vida a precios disparatados y con las menos molestias posibles para la percepción banal de las cosas» (cf. R. Bodei, *El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis*, traducción de M. Maresca, Pre-Textos, Valencia, 2004, pp. 98-99).

<sup>15</sup> J. A. Marina, *Las arquitecturas del deseo. Una investigación sobre los placeres del espíritu*, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 24. J. J. Hermsen subraya cómo los deseos son continuamente avivados por el mercado sin que logremos alcanzar esa anhelada serenidad de espíritu, cómo el consumidor se distancia respecto a sí mismo y a los demás ya que «la sociedad capitalista [...] estimula dicha insatisfacción, por la sencilla razón de que ese es el estado anímico que garantiza mayores ventas, mientras vemos cómo se desmigajan otros valores que favorecen el compromiso social, la solidaridad y el sentimiento de pertenencia a un grupo, pues son irrelevantes para el mercado» (J. J. Hermsen, *La melancolía en tiempos de incertidumbre*, traducción de G. Fernández, Siruela, Madrid, 2019, p. 84).

resurja con fuerza: «la melancolía de nuestro tiempo expresa de una forma nueva la vulnerabilidad del individuo abandonado a sí mismo»<sup>16</sup>.

La vulnerabilidad es consustancial a unos seres humanos que nacemos prematuramente. Completamente desvalidos, irrumpimos sollozando en el mundo apenas abandonamos la seguridad del vientre materno. Incapaces durante años para valernos por nosotros mismos, necesitamos de un largo periodo de crianza, de unos cuidados y unas instituciones sin las cuales no hubiésemos logrado sobrevivir<sup>17</sup>. Toda la antropología de A. Gehlen y su doctrina de las instituciones dan cuenta, según Lepenies, de la melancolía constitucional del ser humano al tiempo que proporcionan los medios para aliviarlo: la acción y el trabajo. Para Lepenies, la filosofía de Gehlen, como las *Minima moralia* de Adorno, se inscribe en un «clima melancólico» que se hace ya patente en su obra capital *El hombre*, en la que el antropólogo alemán expone cómo «los embates imprevisibles del destino, las enfermedades, la certeza de la muerte, etc. [...] son experiencias de la impotencia, y son ineluctables, inherentes a la existencia del hombre». De ahí que «desde el punto de vista de la definición del *ser* humano, todos los hombres están predeterminados a padecer la melancolía, pues han de experimentar pasivamente la impotencia inserta en su constitución»<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> V. Camps, *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011, p. 246. También R. Guardini pone el acento sobre este término: «Abbiamo sempre impiegata la parola «vulnerabilità» come quella su cui cade l'accento, esprimendo essa il tono distintivo della sofferenza malinconica [...] Il suo genere di sofferenza ha un carattere particolarmente intimo; ha una profondità tutta speciale; è qualcosa di indifeso, di nudo [...] Il male non sta nelle occasioni e nei conflitti esteriori, sta proprio nell'intimo; in una specie di affinità elettiva con tutto quel che può ferire. E la cosa può arrivare a un punto tale che il malinconico avverte come fonte di dolore ogni cosa e ogni avvenimento, qualunque sia; sino a che, infine, l'esistenza medesima come tale non gli si tramuta in dolore. La propria esistenza e il fatto che comunque qualcosa esista» (cf. R. Guardini, *Ritratto della malinconia*, traducción de Romana Guarnieri, Morcelliana, Brescia, 2006, pp. 38-40).

<sup>17</sup> Montaigne, que afirma que jamás nos mofaremos bastante de la impudicia que supone comparar a los hombres con los dioses, se pregunta: «¿Se puede concebir algo más ridículo que esta miserable e insignificante criatura que no es dueña ni de sí misma, expuesta a los ataques de todas las cosas, se diga dueña y señora del universo del que no puede conocer ni una mínima parte, y menos aún mandar sobre él?» (cf. Montaigne, *Ensayos*, traducción de D. Picazo y A. Montojo, Cátedra, Madrid, 1985, volumen II, p. 146).

<sup>18</sup> Cf. W. Lepenies, *Melancolía y sociedad*, traducción de E. Novella y M. Luisa Veá, AEN, Madrid, 2018, pp. 217-223.

Nuestra capacidad reflexiva nos separó definitivamente de la naturaleza<sup>19</sup>, nos confinó a un exilio irremediable. Si en la tradición bíblica somos criaturas expulsadas de un paraíso en el que no existían ni el dolor, ni la enfermedad, ni la muerte, en las civilizaciones crepusculares, señala R. Andrés, ante el temor de un devenir adverso, ya eran frecuentes las ofrendas y los ruegos a los dioses (‘Dios mío, estoy solo’, ‘Dios mío, apiádate de mí’) a cambio de seguridad y piedad. Sus pobladores, «ya estaban obsesionados con la presencia de la muerte y con un sentimiento de insuficiencia respecto al mundo, a la realidad»<sup>20</sup>. Un sordo malestar nos acompaña desde entonces y es comprensible que la filosofía, en tanto género consolatorio, considerada como terapia, intentase ofrecer respuestas a las adversidades, al caprichoso azar, a la enfermedad y la muerte. Expertos en farmacopeas, a duras penas conseguimos aprender el arte más difícil de todos: el oficio de vivir. Un oficio del que algunos, como S. Zweig como Pavese, como Sylvia Plath, como tantos otros que conforman la extensa nómina de suicidas ilustres o anónimos, dimiten antes de tiempo renunciando al don que nos fue concedido sin haberlo solicitado jamás: la vida. Una vida que no fue en absoluto fácil para nuestra especie pero que, gracias a la cultura, nos permitió, a diferencia de lo que ocurrió con otras que se vieron abocadas a la extinción, hacer de cualquier rincón del planeta nuestro hábitat. Fue gracias a la cultura, nuestra segunda naturaleza, que

---

<sup>19</sup> A propósito de la filosofía de A. Gehlen, Lepenies sostiene que «el hombre, en tanto ser instintivamente privado, está obligado a disponer del mundo para adaptarlo a sus necesidades, algo que solo puede lograr por medio del fenómeno (vital) de la actividad. Cada reflexión, es decir, cada momento en que se piensa en los problemas en lugar de afrontarlos, detiene un proceso necesario para la vida. De este modo, la reflexión también puede verse como una «pérdida de mundo» (cf. W. Lepenies, *Melancolía y sociedad*, traducción de E. Novella y M<sup>a</sup> Luisa Vea, AEN, 2018, p. 219). Starobinski, por su parte, señala que «toda reflexión implica una distancia, y la distancia *puede* tener el valor de una pérdida. Tan pronto como entra en escena la noción de pérdida, la sombra de la melancolía recae en la reflexión [...] Saturno, el último de los planetas [...] es un desterrado que tiene por “hijos” en la tierra a errantes y a reclusos, a todos aquellos que viven en el frío y en la sequía, a todos los que soportan el tormento de estar apartados...En el siglo XVIII, una frase famosa de Rousseau insinuaría la desgracia de la separación reflexiva en lo que concierne a la historia natural: “Si [la naturaleza] nos ha destinado a estar sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado reflexivo es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado”» (cf. J. Starobinski, *La tinta de la melancolía*, traducción de A. Merlin, FCE, México, 2016, p. 136).

<sup>20</sup> R. Andrés, *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente*, Acantilado, Barcelona, 2015, pp. 58-59.

cosechamos cotas de progreso técnico y moral que, sin embargo, no han logrado extirpar ese malestar que la propia cultura genera y al que ya se refirió Freud por extenso hace casi un siglo<sup>21</sup>. Animales metafísicos, comprendimos tempranamente que somos peculiarmente distintos a otras especies que, como nosotros, forman parte del reino animal. Por la inestimable labor de arqueólogos y antropólogos sabemos que las inquietudes de nuestra especie fueron mucho más allá de satisfacer las necesidades puramente biológicas, que ya en los albores de nuestra humanidad buscábamos formas para canalizar esas otras inquietudes espirituales ajenas por completo al resto de las especies que pueblan nuestro planeta.

En este sentido, cuando en la segunda parte de nuestro trabajo realicemos un recorrido histórico-sistemático, nos referiremos a la protohistoria del concepto de melancolía pues es plausible pensar que los seres humanos experimentaron dicha pasión

---

<sup>21</sup> A propósito del análisis freudiano, uno de los elementos fundamentales que, a juicio de Bodei, explicaría el malestar en nuestra vida sería el «desnivel que se da en los países occidentales, democráticos, relativamente ricos, entre promesas de realización de sí mismo y resultados efectivamente conseguidos». Muchas veces las “grandes esperanzas” naufragan más en la banalidad que en la desesperación» (cf. R. Bodei, *El doctor Freud y los nervios del alma*, o. c., p. 44). Bodei subraya que si tradicionalmente desear mucho era el pecado mortal de la ética, ahora tenemos que «comprar, comprar y comprar, satisfacer los deseos». Se desea demasiado y se puede alcanzar poco. De ahí que considere que «el problema político de las democracias modernas es la gestión política de las frustraciones» (cf. «Entrevista con Remo Bodei», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (2000), nº 2, pp.393-394). El autor sardo reconoce en *Geometría de las pasiones* que Tocqueville fue uno de los pioneros en diagnosticar cómo una sutil melancolía teñía ya *the american way of life* cuando el autor francés viajó a América en compañía de su inseparable amigo Gustave de Beaumont. En efecto, en el capítulo trece del segundo volumen de *La democracia en América*, «Por qué los americanos se muestran tan inquietos en medio de su bienestar», Tocqueville observa cómo incluso en los americanos más cultos y pudientes «una especie de nube sombría velaba habitualmente sus facciones, dándoles un aspecto grave y casi triste hasta en sus placeres». La igualdad, la desaparición de las prerrogativas de linaje, hizo que muchos americanos se creyesen llamados a grandes destinos mientras la dura realidad disipaba cotidianamente tales esperanzas: «En los pueblos democráticos, los hombres pueden conseguir fácilmente una cierta igualdad, pero no la que desean. Ésta retrocede cotidianamente, aunque sin desaparecer de su vista, arrastrándoles en su persecución a medida que se va retirando. A cada instante creen atraparla, pero siempre escapa a sus esfuerzos. La tienen lo bastante cerca como para conocer sus encantos, pero no se aproximan lo suficiente como para gozarlos, y mueren sin haber saboreado plenamente sus dulzuras. Hay que atribuir a esas causas la singular melancolía que demuestran con frecuencia los habitantes de los países democráticos en medio de su abundancia, y esa desgana de vivir que a veces invade su existencia cómoda y tranquila» (cf. A. de Tocqueville, *La democracia en América*, volumen II, traducción de D. Sánchez, Alianza, Madrid, 2011, pp. 176-177). Para P. Bruckner, que analiza la voluntad de felicidad como pasión propia de Occidente desde las revoluciones francesa y norteamericana, nuestras sociedades democráticas, por ser igualitarias, son envidiosas y «azuzan las iras frente al menor privilegio que se le concede a cualquiera (y frente a esa forma especialmente intolerable de privilegio que es la suerte)». Nadie parece querer resignarse a su propia suerte y la democracia, afirma taxativamente, al generar una constante insatisfacción se convierte en el régimen de la queja establecida (cf. P. Bruckner, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, traducción de E. Castejón, Tusquets, Barcelona, 2008, pp. 112 y 179).

antes de que recibiese tal denominación en el contexto de una cultura, la griega, que fue la primera en tematizar la cuestión que nos ocupa; cultura que también prestó atención a la vulnerabilidad humana, objeto de atención para los grandes poetas trágicos que reflexionaron en obras imperecederas sobre la importancia de la fortuna, el azar y la adversidad para enseñarnos que «la diferencia entre los individuos no estriba en la mejor o peor suerte que la vida les depara, ni siquiera en la cantidad de sufrimiento que les haya tocado soportar, sino en el modo en que son capaces de encararlo, en la fuerza que son capaces de oponerle. Eso es el carácter y en él estriba la diferencia entre los hombres»<sup>22</sup>.

Sin embargo, la sociedad líquida en la que vivimos -según la famosa expresión acuñada por Z. Bauman- no parece interesada en tales minucias<sup>23</sup>. Desaparecidos los grandes referentes de sentido, la existencia humana parece articularse, en sociedades tan profundamente individualistas y hedonistas como la nuestra, en torno a un ocio cada vez más vinculado a las nuevas tecnologías, al consumo y a la felicidad de la vida privada,

---

<sup>22</sup> R. Ávila, *Las pasiones trágicas. Tragedia y filosofía de la vida*, Trotta, Madrid, 2018, p. 19. Para Bruckner, «lo que ha cambiado no es el número de males que nos afligen comparado con el de siglos precedentes, sino nuestra actitud frente a ellos» (cf. P. Bruckner, *La euforia perpetua*, o. c., p. 179). La autora granadina destaca cómo la tragedia, a su manera, contribuye al objetivo fundamental de la filosofía práctica: la formación del carácter; carácter que, como ella misma nos recuerda, era para Aristóteles inseparable de la costumbre, del hábito. Antaño cuestión fundamental, ¿quién se ocupa hoy de la formación del carácter? ¿Qué hábitos, qué costumbres, qué disciplinas se inculcan hoy a los más jóvenes? Los agentes socializadores tradicionales, familia y escuela, han perdido el peso que tuvieron mientras la influencia de las redes sociales y la denominada realidad virtual se impone. Vargas Llosa nos contaba hace unos años cómo tras leer de un tirón *What the Internet is doing to our brains?* [¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?] quedó fascinado, asustado y entristecido: entendía después de su lectura que una buena parte de los jóvenes, acostumbrados a picotear información sin necesidad de prolongados esfuerzos de concentración, fuesen incapaces ya de leer libros enteros. Que buena parte de nuestro alumnado sea incapaz de leer *Guerra y paz* o el *Quijote*, explica el autor peruano, no es culpa suya porque han sido condicionados para contentarse con ese mariposeo cognitivo y han perdido el hábito y hasta la facultad de hacerlo (cf. M. V. Llosa, *La civilización del espectáculo*, Alfaguara, Madrid, 2012, pp. 209-211). Quienes trabajamos con adolescentes sabemos hasta qué punto es alarmante la situación y en qué medida las políticas educativas han contribuido a la misma: si el mensaje que se transmite es que se promociona automáticamente de curso con independencia de la competencia o incompetencia del estudiante en cuestión, ¿cabe esperar que los jóvenes se esfuerzen por comprender un texto en lugar de distraerse con el inagotable bombardeo audiovisual que reciben?

<sup>23</sup> También V. Camps, casi al final de su libro, afirma que el planteamiento ético de las emociones lleva a preguntarnos en qué consiste tener un carácter o una personalidad moral, pregunta que, a su vez, depende de otra previa, a saber, si es posible llegar a tener un carácter o *ser* de una manera determinada.: «En unos tiempos de identidades débiles y de propuestas líquidas, ¿no es anacrónico plantearse la construcción de una identidad moral?» (cf. V. Camps, o. c., p. 258).

lo que no impide que muchos individuos se encuentren más desorientados, más solos que nunca. Como el yo está tan solo, tan falto de asideros -nos recuerda Camps-, incluso Tony Soprano tiene que acudir al diván de la doctora Melfi «pues ni el arropamiento de una comunidad tan poderosa como la mafia le sirve para liberarse de los demonios que lleva dentro»<sup>24</sup>. Demonios que -como reza el dicho popular- nos llevan a todos en determinadas ocasiones y, agazapados, nos acompañan como sombras: «Al mar desconocido que veía en los mapas/ huí en un barco alegre un luminoso día/ Pero en la misma nave venían mis demonios/ Nunca encontré las islas del sosiego anhelado»<sup>25</sup>.

En efecto, ni para el poeta ni para ser humano alguno ha sido nunca fácil encontrar ese sosiego, eso que los ingleses denominan *peace of mind*. Menos aun en los tiempos que corren, cuando el malestar y el desasosiego<sup>26</sup> se han convertido en compañeros inseparables de una travesía en la que no se atisba puerto seguro. Si hoy

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 243. El 10/1/2019 se cumplieron veinte años de la emisión del primer capítulo de *Los Soprano*. Para conmemorar la efemérides, F. Navarro escribió un artículo en el que podemos leer lo siguiente: «Tony Soprano hizo real la tragedia moral y psicológica de Shakespeare que David Chase llevó a la pantalla [...] Shakespeare se coló en la televisión gracias a esta historia de la mafia contada en 86 episodios [...] Cuando Tony Soprano entra en la consulta de la psiquiatra, sucede que, realmente, entramos todos. Su lucha por manejar su propia existencia, sin ninguna gran victoria ni ningún heroísmo, es una lucha compartida. Sus arrebatos de furia, sus invasiones de nostalgia, su ansiedad por la comida, su búsqueda de un poco de comprensión o contacto humano o su necesidad de huir forman parte de nuestra historia» (cf. F. Navarro, «¿Por qué se fueron los patos, Tony?», *El País*, 10/1/2019). El último capítulo del texto de Camps se centra en la fuerza emotiva de la ficción, cuestión fundamental que también aborda R. Ávila en «Literatura y verdad: el valor de la ficción», el capítulo cuarto de su último ensayo *Las pasiones trágicas. Tragedia y filosofía de la vida*.

<sup>25</sup> Cf. F. Bejarano, «Las islas soñadas» en *Litoral* 266, 2018, p. 98. El poeta gaditano nos recuerda con estos versos que, pese a cualquier intento de huida, uno va siempre consigo mismo, con su equipaje biográfico a cuestas. En el mismo número de esta revista, en el artículo «Melancolía española», Trapiello recuerda que Cervantes nos dice que don Quijote murió con sosiego, «cosa inaudita en quien viviera tan sin él».

<sup>26</sup> En realidad, lo que hoy ocurre es que ese malestar, ese desasosiego, se ha acrecentado. Ya Hobbes en 1651 sostenía que «mientras que vivamos aquí, no habrá tal cosa como una perpetua tranquilidad de ánimo, ya que la vida misma es movimiento, y jamás podemos estar libres ni de deseo ni de miedo, lo mismo que tampoco podemos estar libres del sentido» (cf. T. Hobbes, *Leviatán*, traducción de C. Mellizo, Gredos, Madrid, 2012, pp. 51-52). Ese desasosiego es, por tanto, algo profundamente humano: sucede que en la modernidad se acentúa. C. y P. Bürger toman dicho desasosiego como punto de partida para la investigación que desarrollan en su obra *La desaparición del sujeto*, a la que acudiremos en la segunda parte de nuestro trabajo. Sorprende sobremanera que los autores de dicho texto no hagan ninguna mención a una obra capital, *Libro del desasosiego*, que «revela como pocas la problemática del también desasosiegante discurso identitario de la modernidad» (cf. A. Sáez, «Prefacio», en F. Pessoa, *Libro del desasosiego*, traducción de A. Sáez, Pre-Textos, Valencia, 2014, p. 14) y que es, según Trapiello, «acaso el libro melancólico por excelencia de todo el siglo XX». También J. Muñoz nos invitaba a recorrer las raíces de ese malestar en *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Machado Libros, Madrid, 2002.

proliferan los libros de autoayuda o de inteligencia emocional, si se consumen masivamente ingentes cantidades de ansiolíticos y las consultas de psicólogos y psiquiatras están abarrotadas de pacientes que demandan terapia es quizá porque, como observa Byung-Chul Han, nuestra sociedad provoca depresión, enfermedad emblemática de la época que nos ha tocado vivir. En la sociedad de rendimiento, el hombre es su propio explotador y, lanzado a la búsqueda del éxito, se ve abocado al cansancio y la depresión. Ya no son bacterias o virus, según el autor coreano, las que definen el panorama patológico de comienzos de siglo: son enfermedades neuronales como el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o la depresión<sup>27</sup>. También para Novella

Resulta lógico que la depresión se haya convertido en el malestar prototípico de una sociedad que mantiene «hiperestimulado» el deseo por medio del consumo, pero que es esencialmente incapaz de sostener valores que articulen la convivencia y conformen un marco de referencia sólido para la experiencia individual; un manto de (sorda) tristeza,

---

<sup>27</sup> Cf. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, traducción de A. Saratxaga, Herder, Barcelona, 2012, pp. 11 y 72. Como los demás, cuando Han escribía esas líneas no podía sospechar lo que sucedería a comienzos de 2019. Por lo demás, el filósofo coreano no es nada original al plantear algo que J. A. Marina, por ejemplo, había señalado en 2007 haciéndose eco del último Congreso Mundial de Psiquiatría que ya entonces advertía que la violencia y la depresión serían las epidemias más temibles del siglo XXI (cf. J. A. Marina, o. c., p. 22). Por nuestra parte, queremos matizar que no consideramos que el término depresión sea sinónimo de melancolía. En este sentido, frente a todos aquellos que proponen eliminar el término melancolía, pocos como Colina -uno de los alienistas del Pisuerga que ha realizado una impagable labor en la recuperación de textos fundamentales de los clásicos de la psicopatología inéditos en castellano- han luchado por defender dicho término con toda la riqueza conceptual que conlleva. Partiendo de la base de que el sujeto escapa a toda reducción científica, siguiendo la estela de una larga tradición, hoy casi olvidada, de *médecins philosophes* y frente al rígido reduccionismo nosológico impuesto por la corriente conductual-cognitiva, Colina defiende en *La causa de la melancolía* una concepción de la misma entendida al modo antiguo, «como un eje melancólico que recorre todo el espectro psicopatológico», como un eje que muestra la tristeza -«llanto o sollozo del deseo»- no sólo desde una perspectiva natural o biológica, presente en determinados síntomas, sino también desde una perspectiva moral presente en la misma condición humana, «como arquetipo universal del dolor y el sufrimiento». Ironiza, además, contra un discurso médico, cada vez más extendido, «que convierte a la discrasia serotoninérgica en una réplica tardía de la discrasia humoral, aunque degradada y desprovista de sus conexiones y su grandeza». En su obra *Melancolía y paranoia* se muestra extremadamente crítico con la psiquiatría actual, reconoce que Freud ha sido el gran último valedor de la melancolía y exalta el alto valor simbólico de la teoría humoral que prevaleció durante casi dos mil años en nuestra cultura. (cf. F. Colina, «La causa de la melancolía» en *Siso/Saúde, Boletín Gallego de Salud Mental*, nº 48-49, Invierno 2009, pp. 291-301).

en efecto, parece extenderse sobre un mundo «desencantado», líquido y superficial en el que [...] «el frío penetrante de la anomia se ha apoderado del Estado y la ciudad»<sup>28</sup>.

Si la depresión ha sido declarada por la OMS como epidemia global, la melancolía, «verdadera tragedia, sosegada, de la conciencia del ser humano, de su vacío final»<sup>29</sup>, constituye el núcleo, como mostraremos en la segunda parte de nuestro trabajo, de la subjetividad<sup>30</sup>.

A comienzos del siglo XXI, las más inquietantes amenazas, amén de las externas, provienen de nuestro interior. De un interior que nos resulta más alejado, más extraño y desconocido que los exoplanetas situados a más de cincuenta años luz de la Tierra, en la inmensidad de un universo en el que ya no hay sitio para Dios<sup>31</sup>, en el que no ha lugar ya para aquella gracia divina que acaso era el único asidero firme que consolaba a Pascal del espanto que le producían esos espacios infinitos, de la profunda melancolía que le invadía al tomar conciencia de nuestra insignificancia<sup>32</sup>.

Como apunta Marina, como le sucede al protagonista de esa magistral serie que cambió para siempre la historia de la televisión, no entendemos lo que nos pasa y lo más cercano, lo más íntimo, lo más nuestro en definitiva, nos sigue resultando lo más

---

<sup>28</sup> E. Novella, «Tristeza y subversión», en W. Lepenies, *Melancolía y sociedad*, AEN, Madrid, 2018, p. 23.

<sup>29</sup> I. Reguera, *Posmodernidad, melancolía y mal*, Athenaica, Sevilla, 2018, p. 162.

<sup>30</sup> La conmoción, la tristeza que produjo en Quevedo la lectura del poema de Lucrecio, sigue siendo intemporal: «Todo al saberse condenado de antemano a una inexorable desaparición, en medio de la indiferencia universal de un cosmos desprovisto de dioses, de finalidad, de sentido, regido como está exclusivamente por el azar. En él, el propio hombre, en su capacidad autoconsciente se comporta como un explorador de un reino desolado y vacío de respuestas, donde se encuentra concentrado el foco depresivo, que arde abrasado por la *rusticitas*, por la *taciturnitas*; finalmente por la *solitudo*. Entonces se pone en evidencia cuán decisivo ha sido para la modernidad el potencial contemplativo desplegado por quienes permanecen en la melancolía [...] Resulta claro, pues, el que, como dice Teofrasto, la melancolía pertenezca por derecho propio al «ser del filósofo», y sea aquella el atributo mayor de quienes se preguntan por la esencia del mundo y de la realidad» (cf. F. R. de la Flor, *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, UIB, Barcelona, 2007, p. 198).

<sup>31</sup> Así al menos lo entiende Michel Mayor, premio Nobel de Física en 2019, en una entrevista concedida al diario *El País* (cf. «No hay sitio para Dios en el Universo», *El País*, 9/10/2019).

<sup>32</sup> Sloterdijk subraya cómo los pensadores existencialistas vieron en Pascal, primer notario de la desesperación moderna, un alma afín. «¿No anunciaban sus disonancias las de nuestro tiempo? ¿No era también su melancolía la de una modernidad tardía cansada de ilustración?» (cf. P. Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, traducción de J. Seca, Siruela, Madrid, 2011, p. 55).



alejado<sup>33</sup>. Hemos asistido al imparable progreso de las ciencias y de la técnica: de la física de partículas a la medicina, de las matemáticas a la inteligencia artificial, un inmenso abanico de posibilidades hasta hace poco impensables se despliegan ante nuestros atónitos ojos ofreciendo soluciones pero generando también nuevos problemas. Con todas las lagunas que se quiera, lo cierto es que conocemos mejor el mundo exterior que a nosotros mismos. Andamos lejos de esclarecer nuestro mundo interior. Siglos de introspección no logran disipar la pertinaz opacidad del yo: lo que acompaña todas nuestras representaciones, según la célebre sentencia kantiana, puede ser pensado pero no conocido.

Sumidos en la perplejidad, como huéspedes desconcertados de la vida, seguimos enfrentándonos a aquellos sempiternos conflictos que ya tuvieron que afrontar nuestros antepasados, arrojando toda una gama de sufrimientos que desgarran el alma, que nos dejan sin palabras para nombrar el dolor: «Solamente i grandi artisti e pensatori sanno trovare le parole per dirlo, e quando lo fanno ci ritroviamo e ci identifichiamo in esse, era esattamente ciò che avremmo voluto o potuto dire noi»<sup>34</sup>.

Reflexionar sobre el dolor supone enfrentarse a los límites del lenguaje<sup>35</sup>. ¿Acaso el grito y el llanto no son más elocuentes para expresar el dolor y la pena que el más elaborado discurso? En un mundo en el que todo parece ser objeto susceptible de

---

<sup>33</sup> J. A. Marina, *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 10.

<sup>34</sup> R. Bodei, *La cognizione del dolore*, Asmepe, Bologna, 2017, p.12. También Savater, en su último libro, lamenta no ser un buen escritor para hablar de su mujer: «Sólo un gran autor encuentra el acento debido, el tono exacto para contar esos sentimientos de júbilo amoroso o desesperación por la pérdida de tal modo que dejen de sonar a cosa ya sabida, sobada y resobada, para recuperar la magia de la revelación inédita que marca al lector» (F. Savater, *La peor parte. Memorias de amor*, Ariel, Barcelona, 2019, p. 56). Para el autor de *La decisión de Sophie*, «desde la antigüedad -en las torturadas lamentaciones de Job, en los coros de Sófocles y Esquilo-, los cronistas del espíritu humano han batallado con el lenguaje para que diera expresión adecuada a la desolación de la melancolía» (cf. W. Styron, *Esa visible oscuridad. Memoria de la locura*, traducción de H. Vázquez-Rial, La otra orilla, Barcelona, 2009, p. 79). En la cuestión central que nos ocupa, la melancolía, el arte ha sido capaz de expresar, probablemente mejor que la palabra, la pesadumbre y la desolación del melancólico.

<sup>35</sup> Bernhard narra su experiencia en la «comunidad de sufrimiento de Grafenhof» y rememora cómo cuando yacía en el barracón de pulmón oía gritar «por su monstruoso dolor, más allá del concepto de dolor» a quienes padecían cáncer (cf. T. Bernhard, *El frío*, traducción de M. Sáez, Anagrama, Barcelona, 1987, p. 103).

medida, el dolor no es cuantificable. Aunque nos pueda resultar familiar, aunque a veces podamos localizar qué o dónde nos duele, el dolor no resulta fácil de describir e incluso nos puede parecer del todo imposible verbalizar las sensaciones que experimentamos:

...È in primo luogo un fatto personale e intimo che sfugge a ogni misurazione, a ogni tentativo di inquadrarla e di descriverla, a ogni volontà di dire all'altro la sua intensità e la sua natura. Il dolore è uno scacco radicale del linguaggio [...] Incomunicabile, è un continente di cui gli esploratori più capaci non saprebbero disegnare una geografia tangibile [...] Suscita il grido, il lamento, il gemito, i pianti o il silenzio, cioè altrettanti fallimenti della parola e del pensiero; distrugge la voce e la rende irricognoscibile. Fa comparire sul volto una tonalità amara, irritata<sup>36</sup>.

Mientras no hallemos ese lenguaje más primitivo, esa nueva jerarquía de las pasiones a la que alude V. Woolf, nos queda el consuelo que nos proporcionan los intrépidos exploradores<sup>37</sup> que, desmintiendo a Le Breton, han pretendido cartografiar la vasta geografía del dolor y el sufrimiento. De forma más prosaica, también el diccionario pretende delimitar el significado de unos términos cuyo alcance comprendemos a temprana edad. Si en su primera acepción la RAE define el dolor

---

<sup>36</sup> D. Le Breton, *Antropología del dolor*, traducción de R. Capovin, Meltemi, Roma, 2007, pp. 37-38. También V. Woolf se lamenta de la pobreza del lenguaje: «La lengua inglesa, que puede expresar los pensamientos de Hamlet y la tragedia de Lear, no tiene palabras para el escalofrío y el dolor de cabeza [...] Cuando una simple colegiala se enamora, tiene a Shakespeare o a Keats para que hablen por ella; pero si un paciente intenta describirle al médico su dolor de cabeza, la lengua enseguida resulta insuficiente [...] Pero no es solo un nuevo lenguaje lo que necesitamos, más primitivo, más sensual, más obscuro, sino una nueva jerarquía de las pasiones: habrá que derrocar el amor a favor de los 40 grados de fiebre; que los celos cedan su lugar a los pinchazos de la ciática; que el insomnio tenga el papel del villano...» (cf. V. Woolf, *Estar enfermo*, traducción de M. Tena, Alba, Barcelona, 2019, pp. 33-34).

<sup>37</sup> Uno de ellos, C. S. Lewis, pretende elaborar un «mapa de la tristeza» pero la tristeza «no se ha revelado como una comarca sino como un proceso». Proceso que, en el caso de Lewis, como en el de J. Barnes o Savater, tiene una clara fecha de inicio, la pérdida del ser querido, aunque no sepa cuándo acaba o si realmente acaba. Por lo demás, tampoco sería fácil elaborar el mapa de la tristeza porque el propio autor confiesa al inicio que jamás pensó «que la pena se viviese como miedo» y, por tanto, se antoja igualmente complicado delimitar fronteras o señalar qué otras comarcas, además de la nostalgia y la melancolía, limitan con la tristeza (Cf. C. S. Lewis, *Una pena en observación*, traducción de C. Martín Gaité, Anagrama, Barcelona, 1994, pp. 83 y 9 respectivamente).

como «sensación molesta y aflictiva de una parte del cuerpo por causa interior o exterior», la segunda, «sentimiento de pena y congoja», no hace referencia a ninguna parte del cuerpo. ¿Dónde duele cuando nos invade la tristeza, cuando por doler nos duele hasta el aliento, como escribió M. Hernández a propósito de la muerte de su amigo? La medicina actual dispone de infinidad de dispositivos para diagnosticar y combatir los dolores del cuerpo, pero cabe preguntarse si el litio u otras sustancias químicas son suficientes para combatir la aflicción, para lidiar con un sufrimiento que resulta más intolerable que el peor dolor corporal<sup>38</sup>. Lo último escapa a una investigación médica cada vez menos interesada en comprender la pena. Incluso el dolor corporal no puede abordarse en ocasiones como un simple dato.

Bodei, parafraseando a Merleau-Ponty, nos recuerda que la risa no es una mera contracción de músculos: reducida a mero dato fisiológico, se anulan todos sus significados afectivos y sociales<sup>39</sup>. Por razones similares, el dolor tampoco puede reducirse a mero fenómeno fisiológico. Aunque evoca inmediatamente el sufrimiento físico, tiene un significado emotivo, una dimensión existencial y, por tanto, su comprensión no puede abordarse exclusivamente desde la fisiología. No le falta razón a

---

<sup>38</sup> Para Eco, «certamente alcuni farmaci reducono anche i dolori dello spirito, almeno quelli dell'ansia o del panico; forse non eliminano il rimorso, il rimpianto, la malinconia, ma talora calmano le nostre angosce» (cf. U. Eco, *Riflessioni sul dolore*, Asmepa, Bologna, 2014, p. 45). Sobre el abuso de los fármacos y los intereses económicos que subyacen al consumo masivo de los mismos existe una amplia literatura. Mi labor como docente me ha permitido conocer a jóvenes cuyos problemas no requerían en absoluto tratamiento por parte de profesionales sino simplemente una mayor atención de quienes están a su cargo. No ha dejado nunca de asombrarme cómo tantos adolescentes se medican hoy día con la aquiescencia de sus progenitores y el beneplácito de profesionales de la salud que recetan alegremente obviando los problemas de mera desatención familiar que hay detrás de muchos jóvenes. A propósito de esta cuestión, R. Bodei señala que «negli Stati Uniti il dieci per cento della popolazione -cioè 28 milioni di persone- li prende regolarmente e li somministra perfino ai figli, per tenerli buoni e calmi. Si finisce per vivere in trance, come sonnambuli. Molti dei miei conoscenti americani sembrano camminare nel sonno, come *La Sonnambula* di Bellini. “Don't worry, be happy!”, questo è il modo di dire più diffuso. Ogni minimo mutamento di umore, ogni piccola avversità, viene in un certo senso cancellata, e la società che ne deriva non può essere libera ma semplicemente sedata. Se evitiamo di affrontare la questione che la vita inevitabilmente ci pone -dolori, sofferenza o anche semplici irritazioni- per essere, come si usa dire oggi nel linguaggio giovanile, “tranquilli”, rischiamo di trasformarci in uomini e donne da allevamento» (cf. R. Bodei, *La cognizione del dolore*, o. c., pp. 32-33).

<sup>39</sup> R. Bodei, *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, El cuenco de plata, B. Aires, 2006, p. 493.

Le Breton cuando observa que «la medicina è un sapere del corpo malato e dei suoi processi, non un sapere dell'uomo e dei suo rapporto con il mondo»<sup>40</sup>.

Como parte esencial de nuestra subjetividad, el dolor, por pequeño que sea, nos pone a prueba, modifica nuestra relación con nosotros mismos, con los demás y con el mundo. Sistema de alarma de nuestro organismo, el dolor, como la muerte a la que a veces preludia, constituye una de las pocas certezas de nuestra existencia y muestra la fragilidad, la vulnerabilidad humana:

...il dolore evoca nell'uomo la presenza della morte, di cui prende coscienza, e gli rammenta la finitezza della sua condizione. È il segno stesso della sua contingenza. Soffrire è sentire nella sua pureza, senza poter mobilitare altre difese se non tecniche o morali, la precarietà della propria condizione personale. Eppure, anche se all'uomo pare l'evento più estraneo, più opposto alla sua coscienza, quello che assieme alla morte gli sembra il più irriducibile, ciò non impedisce che il dolore sia il marchio della sua umanità. Abolire la facoltà di soffrire sarebbe abolire la sua condizione di uomo<sup>41</sup>.

Según el antropólogo francés, frente a la tradición cristiana que promueve la aceptación del sufrimiento, cada vez gana más adeptos la opinión de que todo dolor es inútil<sup>42</sup>. Los innegables avances médicos, el extraordinario arsenal de analgésicos de los

---

<sup>40</sup> D. Le Breton, o. c., p. 54.

<sup>41</sup> D. Le Breton, o. c., p. 168. Montaigne sostiene que «quien arrancase de raíz el conocimiento del dolor, extirparía con él el conocimiento de la voluptuosidad, y al cabo, anularía al hombre [...] El mal conviene al hombre en su momento. Ni se ha de huir siempre del dolor, ni se ha de perseguir siempre la voluptuosidad» (cf. Montaigne, o. c., volumen II, p. 201).

<sup>42</sup> Para Bruckner, «el cristianismo, con gran prudencia, nunca se propuso erradicar el mal sobre la tierra». A su juicio, en la promesa ilustrada de felicidad estaría el origen de la creciente alergia a un sufrimiento que escandaliza aún más porque ya no podemos recurrir a Dios para consolarnos. Huérfanos también de otros lenitivos, «para nosotros ya no es posible, ni es probable que llegue a serlo, la sabiduría frente al sufrimiento que proponía la época antigua y siguen proponiendo los budistas, por la sencilla razón de que la sabiduría supone un equilibrio entre el hombre y el mundo y que este equilibrio se rompió hace ya mucho tiempo». Sostiene que «el error de Occidente durante la segunda mitad del siglo XX ha sido dar a

que disponemos hoy día, la proliferación de las denominadas *pain clinics*, han logrado transformar la experiencia de un dolor que «ya no se tolera como inherente a la propia condición», alimentando la fantasía de que el progreso conseguirá erradicarlo<sup>43</sup>. Para Montaigne, suprimir el dolor supondría eliminar también su opuesto, el conocimiento de lo placentero. Nuestra vida está compuesta de cosas contrarias, los males -como los bienes- tienen su duración y «hemos de aprender a soportar aquello que no podemos evitar»:

Mas, ¿hay algo tan dulce como ese súbito cambio, cuando de un dolor extremo, paso, al expulsar la piedra, a recobrar como un relámpago, la hermosa luz de la salud, tan libre y tan plena, como ocurre con nuestros súbitos y más duros cólicos? ¿Hay en el dolor sufrido algo que pueda compararse con el placer de tan pronta curación? ¡Cuánto más bella me parece la salud tras la enfermedad, tan próximas y contiguas que puedo reconocerlas en presencia una de otra en su más alto boato cuando se emulan como para hacerse frente y contrarrestarse!<sup>44</sup>

Aunque nos puede incluso situar fuera del mundo, arrojarnos a la más absoluta y terrible soledad<sup>45</sup>, el dolor tiene la función educativa de recordarnos nuestra condición

---

los hombres la insensata esperanza de que no tardarán en desaparecer todas las calamidades» (cf. P. Bruckner, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, o. c. pp. 38-43, 204 y 176).

<sup>43</sup> Para Schopenhauer, el conocimiento de la muerte y la consideración del dolor y la miseria de la vida «son los que dan el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo. Si nuestra vida no tuviera fin y careciese de dolores, quizás a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y por qué es precisamente de tal naturaleza» (cf. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, volumen II, traducción de R. J. Díaz y M. Armas, Gredos, Madrid, 2010, p. 181).

<sup>44</sup> M. Montaigne, *Ensayos*, o. c., volumen III, p. 373. Ya Sócrates, en un bello pasaje del *Fedón*, había señalado cómo lo placentero y lo doloroso parecen ligados en una sola cabeza. Recién desencadenado, tras ordenar a Critón que lleve a Jantipa a casa para que sus llantos no perturben la conversación, Sócrates reflexiona sobre la dialéctica del placer y el dolor tras experimentar en sus carnes cómo al dolor causado por los grilletes en su pierna le ha sucedido el placer de verse liberado de los mismos (cf. *Fedón* 60a).

<sup>45</sup> En el relato de Tolstoi *La muerte de Iván Illich* se aprecia cómo el moribundo se ha convertido en un estorbo para su propia esposa y su hija. Sólo encuentra consuelo en el bondadoso criado Guerásim que, siempre solícito, permanecía sentado durante horas a los pies de la cama. En una ocasión, «apenas hubo salido Guerásim a la habitación vecina, sin poderse contener, rompió a sollozar como un niño. Lloraba pensando en su impotencia, en su horrible soledad, en la crueldad de los hombres, en la crueldad de Dios,

humana y, como ya los griegos comprendieron, proporciona una serie de enseñanzas fundamentales para el arte de vivir: «C'è un punto che distingue la tradizione greca de quella hebraico-cristiana: per i greci il dolore è un insegnamento, le sofferenze sono insegnamenti e tutta la scrittura tragica è basata sull'esperienza del dolore che ci fa crescere. Non sono precetti di vita, ma il dolore è qualcosa da cui non si sfugge e attraverso il dolore possiamo crescere»<sup>46</sup>. Para Le Breton, el dolor es también una vía de conocimiento que nos ayuda a conocernos a nosotros mismos y a los demás: «È uno strumento di conoscenza, un modo di pensare ai propri limiti e di allargare la propria conoscenza degli altri. Il dolore è una metafisica, una volta scomparso offre la distanza adatta perché l'uomo si insedi in un universo di senso allargato e propizio al gusto di vivere»<sup>47</sup>.

Sin embargo, cuando no encontramos sentido alguno al dolor que padecemos<sup>48</sup>, cuando abatidos por la adversidad nuestros sufrimientos nos impiden paz o sosiego alguno, cuando la desesperación se adueña de nuestras vidas, ¿es posible instalarnos en

---

en la ausencia de Dios» (cf. L. Tolstoi, *La muerte de Iván Illich*, traducción de J. Laín Entralgo, Salvat, Barcelona, 1985, p. 71). También T. Mann supo reflejar magistralmente en *La montaña mágica* cómo la lógica que impera en “el mundo de arriba”, en el sanatorio del doctor Behrens, poblado de convalecientes y moribundos, es completamente distinta a la lógica que rige la vida en “el mundo de abajo”. Además de una extraordinaria meditación sobre el tiempo, la obra maestra de T. Mann nos invita a reflexionar sobre el sufrimiento. En palabras de Remo Bodei, «la grandezza di Thomas Mann sta anche nel non dare una soluzione dogmatica, il lettore è libero di prolungare per linee tratteggiate il discorso che egli fa in termini artistici, e decidere se il dolore sani o meno, se la cognizione della sofferenza sia utile o inutile» (cf. R. Bodei, *La cognizione del dolore*, o. c., p. 23).

<sup>46</sup> R. Bodei, *Curare il dolore dell'anima. Su alcune tecniche eterodosse e sulla funzione terapeutica della filosofia*, in Aa. Vv., *Le figure della cura. Pratiche psicoterapeutiche e pratiche filosofiche*, a cura di R. Manciocchi, P. F. Pieri e A. Ruberto, Bergamo, Moretti & Vitalli, 2015, p. 67.

<sup>47</sup> D. Le Breton, o. c., p. 217. Sin embargo, el pensamiento dominante, no comparte, en modo alguno, la tesis de Le Breton. Así, R. Bodei, por ejemplo, constata que «oggi il concetto del dolore quale fattore di crescita e di conoscenza è diventato obsoleto [...] il pensiero dominante sembra appunto essere quello per cui il dolore non ha nulla di eroico o virtuoso, né ci rende in alcun senso migliore» (cf. R. Bodei, *La cognizione del dolore*, o. c., pp. 26-27). Eco, por su parte, también insiste en la importancia de educar para el dolor (aunque reconoce que no sabe cómo) y sostiene que «così come il filosofo impara a essere-per-la-morte, tutti noi dovremmo imparare a essere-per-il-dolore, ad alfabetizzarci rispetto a esso: se non a conoscere attraverso il dolore, almeno a conoscere il dolore, ad accettarne la funzione biologica» (cf. U. Eco, *Riflessioni sul dolore*, o. c., pp. 47-48). En la tercera parte de nuestro trabajo nos referiremos a la compleja metafísica del dolor que elabora Schopenhauer.

<sup>48</sup> Para Bruckner, «si pudiéramos encontrar una razón y un sentido para cada herida, no habría ni tormento ni desolación. Pero no podemos, y por eso el dolor sigue siendo innumerable, atroz: ni nos despabila ni nos enseña nada» (cf. P. Bruckner, *La euforia perpetua*, o. c., p. 197).

ese universo? No parece fácil que seamos capaces de disfrutar de la alegría de vivir en tales circunstancias, no siempre podemos profesar un amor incondicional a la vida.

Sucede también que, en ocasiones, irrumpe sin previo aviso una pesadumbre que logra que la conciencia de la futilidad de todo se apodere de nuestras vidas o somos presa de una insatisfacción que nos impide disfrutar del que se supone es nuestro bien máspreciado. ¿No es cierto, como escribe Bodei, que la razón naufraga frente a dichas tempestades? ¿Basta la determinación de una firme voluntad, como sostiene Kant en *El conflicto de las facultades*, para vencer el hastío de la vida? ¿Qué puede la razón en tales circunstancias? ¿Acaso puede realmente impedir que caigamos en la desesperación?

Como actores arrojados a escena sin posibilidad de ensayar previamente su actuación, cada ser humano que inicia el incierto viaje de la vida lo hace sin experiencia previa alguna, sin manual de instrucciones, sin lograr escarmentar en cabeza ajena, sin que el sufrimiento ajeno padecido por tantos otros antes que él le sirva de consuelo o le permita extraer enseñanzas para su futura andadura. Aunque esté inserto en una comunidad, arropado por sus seres queridos, ¿acaso cada adolescente<sup>49</sup> que intenta hallar su lugar en el mundo, que se siente desbordado por impulsos que le hacen sentir que naufraga, que descubre en el amor-pasión una travesía que lo mismo le conduce al cielo que al infierno, no está tan desorientado, o incluso más, que jóvenes que atravesaron semejantes experiencias hace miles de años? Y para quienes dejamos atrás hace muchos años las turbulencias propias de la adolescencia, ¿qué otra respuesta, sino la que brinda Alcibíades al reconocer su ignorancia, podríamos ofrecer ante la pregunta socrática de qué es el ser humano? Un ser humano que, en esencia, pese a la distancia

---

<sup>49</sup> Aunque todas las edades de la vida humana presentan sus ventajas y sus inconvenientes, pocas tan difíciles de sobrellevar, tan problemáticas, como la adolescencia. Desubicados, lejos de encontrar su lugar en el mundo, han abandonado el terreno de la infancia pero no han ingresado todavía en tierra adulta. No le falta razón a Barnes cuando señala que «nada es comparable a la soledad del alma en la adolescencia» (J. Barnes, *Niveles de vida*, traducción de J. Zulaika, Anagrama, Barcelona, 2010, p. 135).

que nos separa de aquellos primeros pensadores, sigue siendo el mismo, un ser desamparado que no encuentra qué saber, qué medicina puede ayudarle en los días de aflicción<sup>50</sup>; que no sabe cómo alcanzar ese contento espiritual, esa satisfacción interna a la que se refiere Descartes en una carta dirigida a Isabel de Bohemia -que tanto apreciaba las misivas cartesianas que, además de instruirla, le servían siempre de antídoto contra la melancolía- en la que reflexiona sobre la afirmación de Séneca recogida en *De vita beata* según la cual «todos los hombres quieren vivir felices; pero al ir a descubrir lo que hace feliz la vida van a tontas»<sup>51</sup>.

## 2. LA REPERCUSIÓN DEL PRECEPTO DÉLFICO

No fue la reflexión sobre la felicidad lo primero que ocupó a los primeros pensadores, a ese conjunto de autores que inician la filosofía. Cuando surgió en las colonias griegas, allá por el siglo VI a. C., la filosofía se erigió en depositaria de un pensamiento racional que constituyó la matriz de la que posteriormente irían surgiendo las diversas ciencias.

---

<sup>50</sup> Transido de dolor, después de constatar que «la muerte revela una vacuidad que siempre estuvo ahí», Lewis escribe: «¿No son todas estas notas las contorsiones sin sentido de un hombre incapaz de aceptar que lo único que podemos hacer con el sufrimiento es aguantarlo? Un hombre empeñado en seguir pensando que hay alguna estrategia (que es cuestión de encontrarla) capaz de lograr que el dolor no duela. Pero en realidad da igual agarrarse crispadamente a los brazos del sillón del dentista que dejar las manos reposando en el regazo. El taladro taladra igual» (cf. C. S. Lewis, o.c., p. 49).

<sup>51</sup> Cf. Descartes, Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645, en *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, traducción de M. Teresa Gallego, Gredos, Madrid, 2011, p. 345. También Pascal, en el fragmento 148 de sus *Pensamientos*, sostiene que todos los hombres, sin excepción (incluso aquellos que se ahorcan), buscan la manera de ser felices. A diferencia de lo que posteriormente pensará Schopenhauer, Descartes sostenía «que hay siempre más bienes que desdichas en esta vida» y que la filosofía auténtica, según escribe en otra carta a la princesa fechada el 6 de octubre de 1645, enseña que podemos sentir continuo contento: «Y sólo la filosofía de Hegesías, cuyo libro prohibió Ptolomeo porque hubo quien se quitó la vida tras haberlo leído, intenta persuadir al hombre de que esta vida es mala. La auténtica filosofía enseña, antes bien, que podemos sentir continuo contento, incluso rodeados de los más desdichados accidentes y los más acuciantes dolores, siempre y cuando sepamos usar la razón». Sobre esta cuestión y sobre el planteamiento de Schopenhauer que afirma que es un error pensar que hemos venido al mundo para ser felices, nos ocuparemos en la tercera parte de este trabajo. Solo quiero ahora apuntar que, a veces, solicito a mis jóvenes alumnos que levanten la mano quienes no quieran ser felices: suele algún despistado, sin haber escuchado bien, alzarla impaciente para mostrar su firme determinación por lograr algo que se ha convertido en un imperativo social. Por lo general, nadie sube la mano. Incluso aquellos cuya mirada denota hasta qué punto viven atormentados, enfrentados con el mundo, que podrían objetar que no aspiran a ese simulacro de felicidad que difunden los *mass media* y las redes sociales, permanecen en silencio.



Al inicio, cuando se produce el denominado «milagro griego», comienza interrogándose por la *physis*. Los primeros cosmólogos, dedicados a observar los fenómenos naturales, insatisfechos con el saber que proporcionaban los mitos, comenzaron a esbozar respuestas que pretendían colmar las insuficiencias de aquellos primeros modelos explicativos de la realidad. Con un encomiable afán investigador, pretendiendo a menudo resolver problemas de técnica científica, vislumbraron que bajo el caos aparente subyace un orden y bosquejaron explicaciones que desmentían que tales fenómenos respondiesen a la voluntad antojadiza de los dioses. Realizando un ímprobo esfuerzo por desvelar dicho orden, por descubrir las leyes que rigen la naturaleza, que Tales fuese capaz de predecir un eclipse solar en el año 585 a. C. o que Demócrito barruntase que la materia estaba compuesta de átomos testimonian hasta qué punto muchas de sus intuiciones no iban en absoluto mal encaminadas. En cualquier caso, al margen de sus logros, el valor de sus planteamientos no reside tanto en las respuestas que ofrecieron cuanto en las preguntas que formularon, en su espíritu crítico, en la senda racional que iniciaron.

Sin embargo, un punto de inflexión marca el devenir de esa disciplina que conocemos como filosofía cuando las cuestiones que centraron el interés de aquellos auténticos pioneros de la ciencia se vieron desplazadas por otras que dirigían su atención al ser humano. En efecto, con Sócrates y los sofistas se produce el denominado giro antropológico en virtud del cual se traslada el foco de interés de la *physis* a la *polis*, del cosmos al ser humano. Aunque no está del todo claro si Sócrates -que únicamente abandonó Atenas a causa de expediciones militares- llegó realmente a viajar a Delfos, sí parece fuera de toda duda que el famoso precepto del oráculo inscrito en el pronaos del

templo de Apolo, «conócete a ti mismo»<sup>52</sup>, ejerció un poderoso influjo sobre su vida. Según A. Tovar, el sentido primitivo de la famosa sentencia de Quilón no era interiorista, no era moral, sino que pretendía recordar a los hombres su condición de mortales<sup>53</sup>. Sea como fuere, en la *Apología* se aprecia claramente ese influjo que se asemeja, en palabras de Tovar, a una verdadera *conversión* de tipo religioso<sup>54</sup> que conduce a Sócrates a consagrar su vida a la tarea de «vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás»<sup>55</sup>, a defender que «una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre»<sup>56</sup>. No le falta razón a Bodei al subrayar cómo ese llamado a la interioridad ha tenido un extraordinario eco y, desde entonces, la permanente tarea de escudriñar nuestras vidas, «la actitud del examen de conciencia ha ido excavando lentamente dentro de cada uno -y sigue excavando todavía hoy, aunque con menor intensidad- ese vasto espacio cóncavo de la interioridad y de la vida examinada que constituye el elemento distintivo de la subjetividad occidental»<sup>57</sup>. Una subjetividad en la

---

<sup>52</sup> Según el *Protágoras*, 343a, fueron los Siete Sabios, Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón, Cleobulo de Lindos, Misón de Quenea y Quilón, quienes decidieron de común acuerdo dedicar dicha inscripción a Apolo en su templo de Delfos.

<sup>53</sup> Cf. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid, 1999, p. 167 y nota 100 de la p. 452. También Daros sostiene que el precepto délfico significaba aprende a conocerte a ti mismo en tus limitaciones y sabrás que eres un mortal y no un (dios) inmortal (Cf. W. R. Daros, «El problema de la identidad» en *Invenio*, 2005, nº 14, p. 3).

<sup>54</sup> Cf. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, o. c., p.166.

<sup>55</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 28e.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 38a. Hannah Arendt, que nos recuerda que Sócrates era para Heidegger el pensador más puro de Occidente, escribe a propósito de lo anterior: «El pensar, en su sentido no-cognitivo y no-especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, la actualización de la diferencia presente en la consciencia, no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en todo el mundo; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es una característica de las masas que carecen de inteligencia, sino una posibilidad siempre presente para todos, incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales. Cualquiera puede ser llevado a eludir esta relación consigo mismo, cuyo ejercicio e importancia descubriera SÓCRATES por primera vez. El pensar acompaña la vida y es en sí mismo la quintaesencia desmaterializada del vivir; y puesto que la vida es un proceso, su esencia sólo puede residir en el mismo proceso del pensamiento, no en algún resultado tangible o pensamiento concreto. Una vida sin pensar es bien posible; sólo que no consigue desarrollar su propia esencia -no es sólo carente de significado; no es plenamente viva. Los hombres que no piensan son como sonámbulos» (H. Arendt, *La vida del espíritu*, traducción de R. Montoro y F. Vallespín, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, pp. 222-223).

<sup>57</sup> R. Bodei, *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*, o. c., p. 156. No es de extrañar que Montaigne, que tanto contribuye en la configuración de dicha subjetividad inaugurando el género del ensayo, profesase una extraordinaria admiración por Sócrates. En pocos autores como en Sócrates se puede observar que la filosofía no es una especulación añadida a la vida. Si conferimos a su vida y a su muerte un carácter ejemplar es, entre otras razones, por reconocer humildemente su ignorancia sin

que, como veremos, la melancolía desempeñará un papel fundamental, ejerciendo una fascinación que perdura en nuestros días.

Si volvemos la vista atrás, si cotejamos nuestro presente con los inicios del pensamiento griego, resulta innegable el extraordinario progreso de nuestro conocimiento sobre las cuestiones que abordaron los presocráticos. Sin embargo, no estamos en condiciones de afirmar algo semejante en lo que concierne a la comprensión del ser humano:

...lo cierto es que, después de tantos siglos, seguimos indagando en las mismas cuestiones, en lo que somos como individuos, en el sufrimiento, el amor, la felicidad o en la muerte. Algún neurobiólogo vendrá que identifique el alma con una enzima. A saber. Pero, aun cuando así fuera, el enigma permanecerá en lo oscuro y sentiremos todavía la necesidad de ahondar en las razones de nuestra existencia. Y en esas andamos, aunque a tientas<sup>58</sup>.

Que después de tantos siglos, pese a las innumerables tentativas, andemos todavía a tientas en lo que se refiere al conocimiento del ser humano, no deja de resultar llamativo. ¿Es debido, como se lamentaba Hume en la conclusión del primer libro de su *Tratado de la naturaleza humana*, a que siendo ésta la única ciencia del hombre ha sido la más descuidada? ¿Es esa la razón por la que Marina, ya en pleno siglo XX, pretendía construir una ciencia de la inteligencia afectiva? Pensamos que no ha existido tal

---

pretender jamás pasar por un sabio, por el compromiso que le condujo a preferir la muerte antes que vivir huyendo de la justicia, desterrado de la ciudad a la que tan profundamente se sintió ligado y porque, en definitiva, consagró su vida a lograr hacer mejores a sus conciudadanos.

<sup>58</sup> Cf. Luis Gómez, «En busca del alma perdida», *El País*, 9/3/2019. A propósito del Quijote, en el artículo al que nos hemos referido en la nota 25, Trapiello sostiene que «Cervantes hablaba del no resuelto conflicto que nace con el hombre sensible, haya o no nacido bajo el signo de Saturno, de ver que todas sus empresas fundamentales quedarán irremediablemente sin resolver, que todos los descabales misterios sobre el amor, la muerte y el tiempo están hoy en el mismo punto que hace dos mil ochocientos años, cuando Héctor, enamorado de Andrómaca, se despide de ella en presencia de su hijo, consciente de su cita con la muerte y de que apenas le queda tiempo».

descuido, que no han sido precisamente necios o ignorantes los que, adentrándose en el laberinto pasional, han pretendido comprender la complejidad de la vida humana. Ese andar a tino, esa incertidumbre, respondería más bien a la singular naturaleza del objeto de estudio ya advertida claramente por Kant en la primera *Crítica* y a la que nos referíamos anteriormente: el sujeto humano es aquello que conoce pero él no puede ser conocido<sup>59</sup>.

El precepto delfico, no obstante, constituye una tarea ineludible para cada uno de nosotros<sup>60</sup>. Aunque no nos resulte fácil, no desistimos en nuestro intento de esclarecer quiénes somos, de bosquejar quiénes queremos llegar a ser, de reflexionar sobre una cuestión que acaso sobrepase nuestras limitadas facultades. Desde la inflexión a la que aludíamos antes, cuando un grupo de pensadores abandona -debido a una serie de circunstancias sociopolíticas- el camino iniciado por los presocráticos para iniciar otro que se interesa ante todo por responder a la pregunta de cómo debemos vivir, el estudio de los entresijos del alma ha ocupado un lugar de privilegio en el ámbito de la reflexión filosófica.

De alguna forma, muchos siglos antes de que Kant distinguiese entre un uso teórico y un uso práctico de la razón, de que determinase la primacía de la razón práctica, dicha primacía está ya implícita en esa línea en la que se desarrolla buena parte de la filosofía antigua. Como ha mostrado P. Hadot<sup>61</sup>, la filosofía no era una mera

---

<sup>59</sup> Según Bodei, «Kant non può obbedire alla lettera del precetto delfico, perché si può pensare, ma non conosceré l'io, determinare gli oggetti, ma non determinare ciò che li determina (l'io è appunto *erkennend, nie erkannt*)» (cf. R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, il Mulino, Bologna, 2016, p. 351).

<sup>60</sup> Suponiendo que el titánico pero ineludible esfuerzo arroje alguna luz a nuestra ceguera, acaso tenga razón Rosset cuando afirma que «quien crea conocerse bien se ignora más que nunca», una de las extrañas paradojas que halla al enfrentarse al problema del sentimiento de la identidad. En contra de una larga tradición de la que nos venimos haciendo eco en líneas anteriores, el filósofo francés argumenta sobre «la inanidad de toda búsqueda de identidad personal»; identidad que «es un huésped familiar, pero también un huésped invisible, o visible desde un ángulo de visión que me impide mirarlo a la cara e identificarlo de forma certera (cf. C. Rosset, *Lejos de mí*, traducción de L. Vermal, Marbot, Barcelona, 2007, p. 31-34).

<sup>61</sup> Cf. P. Hadot, *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con J. Carlier y Arnold I. Davidson*, traducción de M. Cucurella, Alpha Decay, Barcelona, 2009. Algunas de las ideas que aquí hemos glosado

especulación teórica, una actividad consagrada a construir y exponer un sistema, sino que era ante todo diálogo, una relación entre personas. En un tiempo en el que predominaba el estilo oral, antes de que proliferasen los tratados sistemáticos, cuando la filosofía no era todavía asunto de especialistas, cuando aún no se había alejado de la vida concreta de los hombres, las grandes escuelas helenísticas plantean la filosofía como forma de vida. Según el filósofo francés, platonismo, aristotelismo, estoicismo, cinismo, epicureísmo y escepticismo proponen, cada una con sus ejercicios, transformar la mirada, realizar un esfuerzo continuo dirigido a alcanzar una sabiduría esquiva, acaso inalcanzable, pero que permitía ofrecer una serie de orientaciones a los seres humanos para la vida, prepararlos para las dificultades que, antes o después, todos debemos afrontar<sup>62</sup>.

Precisamente porque todos debemos hacer frente a las adversidades, porque no hay vida humana, por redonda o luminosa que sea, que escape al dolor y al sufrimiento, es por lo que muchas filosofías, ajenas a un mero afán especulativo o abstracto, se configuraron como terapias, proponiendo una serie de ejercicios, de pautas que nos guiasen en el siempre difícil arte de vivir:

Una importante tradición filosófica ve en la medicina un modelo de inspiración. La consideración de la filosofía como terapia y del filósofo como médico capaz de «tratar» los problemas que la vida plantea, de ofrecer una respuesta a sus enigmas y, en

---

están también presentes en otra obra anterior de Hadot, *La ciudadela interior*, un estudio dedicado a las *Meditaciones* de M. Aurelio, en el que subraya cómo para los antiguos en general, pero especialmente para los estoicos, la filosofía era una manera de vivir: «Escribiendo sus *Meditaciones*, M. Aurelio practica, pues, ejercicios espirituales estoicos [...] Ejercicio de escritura diario, siempre renovado, siempre retomado, siempre por retomar, ya que el verdadero filósofo tiene conciencia de no haber alcanzado aún la sabiduría» (Cf. P. Hadot, *La ciudadela interior*, traducción de M. Cucurella, Alpha Decay, Barcelona, 2013, p. 113).

<sup>62</sup> Reseñando algunos libros que muestran, frente al engaño de la autoayuda, cómo la filosofía actual aborda los problemas de nuestra era, M. Cruz nos recordaba que «desde siempre la filosofía se pensó a sí misma como forma para dar cauce a los estupores y perplejidades que causaba la vida cotidiana y, en lo posible, proporcionar herramientas para solucionarlos en caso de que resultaran problemáticos» (cf. M. Cruz, «Ideas para la vida», *El País*, 12 de octubre de 2018).

definitiva, de ayudar a vivir, se encuentra repetidamente a lo largo de su historia y es especialmente relevante en algunas filosofías<sup>63</sup>.

En este sentido, la profesora granadina subraya en su último trabajo cómo todas las filosofías que han buscado un «estilo de vida», que se han desarrollado como una forma de vida, han mostrado un reiterado interés desde sus inicios por aquello que nos hace sufrir, padecer. Dicho interés, lejos de tener un propósito meramente especulativo o teórico, pretende, ante todo, combatir el sufrimiento humano, mitigarlo. No es de extrañar, pues, que todas ellas aborden la temática de las pasiones.

En realidad, dicha temática está ya presente en las grandes epopeyas griegas, en los inicios de la literatura occidental, allá por el siglo VIII a. C., cuando Homero muestra -tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*- la capacidad humana para afrontar las adversidades, la importancia de pasiones como la ira o la soberbia que Aristóteles analizará cuatro siglos después en el segundo libro de la *Retórica*. Si en el canto VI de la *Iliada* encontramos el primer personaje melancólico de la literatura occidental, Belerofonte, en la *Odisea* («donde se cuenta -por boca del melancólico Menelao- el final de la larga guerra, la destrucción de Ilión tras la muerte de Héctor y la del gran Aquiles, y el trágico destino de otros caudillos aqueos...»)<sup>64</sup>, Helena, tras las palabras de

---

<sup>63</sup> R. Ávila, *Las pasiones trágicas. Tragedia y filosofía de la vida*, o. c., p. 39. La autora analiza en las primeras páginas la consideración de la filosofía como un arte de vivir que ayuda a afrontar la adversidad. La idea de que la filosofía puede hacer frente a las enfermedades del alma aparece claramente formulada, entre otras escuelas, en el estoicismo. Así, por ejemplo, se presenta la idea de la eficacia de los remedios que plantea la filosofía como medicina del alma en las *Tusculanas* (cf. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, IV, 27, traducción de A. Medina, Gredos, Madrid, 2015, p. 385). Para Sloterdijk, la filosofía clásica prometía aportar serenidad en un cosmos caótico. Tanto el platonismo como el estoicismo y el epicureísmo definen al filósofo como experto en la investigación de la paz interior. «La moderna expresión «educación» apenas transmite algo de la ambición del proyecto original de la filosofía [...] Es mérito de historiadores de las ideas como Paul Rabbow y Pierre Hadot el haber interpuesto una protesta contra este moderno malentendido intelectual y cognitivo respecto de la antigua filosofía, para recordar, por el contrario, su insistente *pathos* autopedagógico. Una filosofía que no obrase como ejercicio transformador (*askesis*) habría resultado sospechosa como fuente de saber a sus antiguos partidarios» (cf. P. Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, o. c., pp. 25-26).

<sup>64</sup> Cf. C. García Gual, «Prólogo» en *Odisea*, traducción de C. García Gual, Alianza, Madrid, 2004, p. 8.

Menelao que aviva en los presentes el anhelo de llorar, nos ofrece un extraordinario ejemplo de cómo combatir con fármacos el sufrimiento humano:

Al punto vertió en el vino que bebían una droga que borraba la pena y la amargura y suscitaba olvido de todos los pesares. Quien la tomara, una vez que se había mezclado en la cratera, no derramaba, al menos en un día, llanto por sus mejillas, ni aunque se le murieran su madre y su padre, ni si ante él cayeran destrozados por el bronce su hermano o un hijo querido y lo viera con sus ojos<sup>65</sup>.

En ese relato nostálgico, Homero, siglos antes de que la medicina hipocrática extendiese el uso del eléboro para combatir la melancolía, refleja cómo el ser humano siempre ha intentado aliviar sus penas, temperar su sufrimiento, dominar el influjo de las pasiones.

Consideradas durante siglos como enfermedades del alma, existe una larga tradición que lucha por controlarlas o, incluso, extirparlas. Sin semejante control, sin el gobierno de una razón que «hace en el hombre el papel de rey» se pensaba que era imposible alcanzar la vida feliz: «Éste es, pues, el único camino para la virtud: lo primero conocerte a ti mismo. Segundo: obrar, no según las pasiones, sino según los dictados de la razón. Y que ésta no esté turbada, sino sana, esto es, que busque solo lo honesto»<sup>66</sup>. Inmediatamente, a continuación, apoyándose en Platón, para quien todo lo excelente es arduo, Erasmo reconoce la dificultad de una tarea que merece la pena pues el premio que aguarda es la felicidad.

El fragmento anterior muestra de forma meridiana la importancia otorgada en el pensamiento occidental al precepto délfico que ya en el *Cármides* se equipara con el «sé

---

<sup>65</sup> *Odisea*, canto IV, 220a, o. c., p. 101.

<sup>66</sup> Erasmo, *Enquiridion*, traducción de P. Rodríguez, Gredos, Madrid, 2011, p. 34.

sensato»<sup>67</sup>: el diálogo que el yo establece consigo mismo es condición para alcanzar la felicidad. Descubrir quiénes somos, examinar nuestros actos para transformarnos, para descubrir qué aspectos de nuestra personalidad debemos mejorar, es el primer requisito para convertirnos en aquello que queremos llegar a ser<sup>68</sup>. El texto incide, además, en cómo nuestra conducta no debe estar guiada por los dictados del corazón sino que debe estar regida por la razón; razón que puede verse acosada por diversos peligros, que siempre puede verse turbada hasta el extremo de perder completamente el juicio. Por tanto, conocer la mecánica del alma, arrojar luz sobre los procesos anímicos para ejercer un riguroso control de los mismos, para vencer la amenaza siempre presente de unas pasiones que pueden perturbar a la razón, facultad soberana del ser humano cuyos preceptos deben guiar nuestra conducta, resultaba ser una cuestión prioritaria para una serie de escuelas filosóficas que identificaban felicidad y sabiduría<sup>69</sup>.

No obstante, no sólo se trata de que el propio Erasmo era consciente de la dificultad de la empresa descrita. Es que en el problemático universo de las pasiones nada resulta blanco o negro: no es nada sensato, como vamos a ver, entronizar a la razón, pretender extirpar unas pasiones que forman parte de la condición humana y que tienen aspectos indudablemente positivos; pero tampoco, como señala R. Ávila, resulta

---

<sup>67</sup> Platón, *Cármides* 165a, traducción de Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 2010, p. 137.

<sup>68</sup> V. Camps, que subraya la importancia que Aristóteles, Spinoza y Hume otorgaron al conocimiento de uno mismo, señala sobre este particular: «Del esfuerzo por conocerse uno mismo, por conocer el trasfondo cognitivo y las reacciones emotivas que dicho trasfondo provoca, del esfuerzo por conocer eso que llamamos el propio temperamento, la manera de ser, el carácter, se sigue la capacidad para cambiar de rumbo, rectificar las creencias y autodominarse» (V. Camps, o. c., p. 261). Para Bodei, el precepto délfico, característico de la tradición occidental, nos conmina, por un lado, a conquistar la autonomía de la propia subjetividad y, por el otro, a modificarnos, a autosubvertirnos (cf. R. Bodei, *Imaginar otras vidas*, o. c., p. 155).

<sup>69</sup> Ser felices no constituye hoy una aspiración sino casi una obligación. El ideal de la sabiduría, sin embargo, parece haber desaparecido de nuestro horizonte cultural. En cierta medida, es comprensible debido al alto grado de especialización y a la brevedad de la vida. No obstante, ya Ortega advirtió de los peligros de lo que denominó la barbarie del especialismo, los riesgos inherentes a ese tipo de saber altamente especializado en una parcela de la realidad a costa de una ignorancia supina en tantas otras materias. Ignorancia a la que contribuye de manera harto eficaz nuestro sistema educativo: cualquiera que frecuente un aula sabe bien hasta qué punto se han deteriorado destrezas básicas como leer y escribir y qué valores subyacen bajo leyes que permiten pasar de curso por imperativo legal. La bibliografía sobre el deterioro de la enseñanza en nuestro país, tanto en secundaria como en niveles universitarios, es muy extensa: basten, como botón de muestra, *Panfleto antipedagógico* de R. Moreno y *Adiós a la universidad. El eclipse de las humanidades*, de J. Llovet.



prudente ni aconsejable caer en el extremo opuesto, a saber, sustituir la racionalidad por los sentimientos<sup>70</sup>.

Incluso Erasmo, que realiza una condena de las pasiones en el fragmento citado anteriormente, comprendió que nada habría de humano en un ser sin pasiones, tal y como se aprecia en el siguiente pasaje del *Elogio de la locura* donde hallamos una visión bien distinta de las mismas:

« [...] es cosa comúnmente admitida que todas las pasiones pertenecen al dominio de la Necedad, dado que se suele distinguir al necio del sabio precisamente en que a aquél lo guían las pasiones y a éste, en cambio, la razón. Es por ello que los estoicos apartan del sabio toda conmoción, como si de enfermedades se tratara; no obstante, esas pasiones no sólo hacen llegar al puerto de la sabiduría, sino que, en toda función de la virtud, suelen estar presentes como espuelas y acicates, y exhortan a obrar bien, Aunque, en este punto, alza la voz Séneca, estoico acérrimo, queriendo ver totalmente libre de pasiones al sabio. Pero, al hacer eso, lo que deja como resultado ya no es siquiera un hombre sino que más bien *moldea por ensalmo* una especie de dios, que en ninguna parte ha existido nunca, ni existirá; en fin, para decirlo más abiertamente, lo que él hace es una figura humana de mármol, inmóvil y totalmente ajena a cualquier sentimiento humano [...] ¿Quién no huiría horrorizado de un hombre así, como de algo monstruoso y espectral?<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Cf. R. Ávila, *Las pasiones trágicas*, o. c., p. 20. Para ilustrar de los riesgos de semejante error, la autora nos remite a *Estudios del malestar*, ensayo de J. L. Pardo que subraya el peligro de reducir la política a sus componentes afectivos. Cuando escribo estas líneas, tengo todavía frescas en la retina las imágenes de una Barcelona sacudida por una ola de violencia alimentada por quienes más deberían haber apelado a la racionalidad.

<sup>71</sup> Erasmo, *Elogio de la locura*, traducción de O. Nortes, Gredos, Madrid, 2011, p.180. Según P. Berger, esta obra sugiere, tal vez por primera vez, que la experiencia de lo cómico «puede ofrecer una visión alternativa y quizá más profunda de la naturaleza de las cosas» (P. Berger, *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, traducción de M. Bofill, Kairós, Barcelona, 1999, p. 55). Abordaremos

En efecto, esa figura espectral de frialdad marmórea, esa suerte inexistente de dios que jamás ha existido, nos horroriza por inhumana, por esbozar una existencia que se asemeja a una muerte en vida. Parece por tanto que, a pesar de todo, es preferible equivocarse, sufrir, padecer la vulnerabilidad cuyas múltiples trazas hallamos tanto en el iracundo como en el enamorado, en el celoso o en el melancólico: seguir siendo, en definitiva, humanos enredados en el laberinto pasional.

### 3. EL PROBLEMÁTICO UNIVERSO DE LAS PASIONES

Adentrarse en el universo de las pasiones, en tan vasto territorio, supone, tanto para el profano como para el especialista, penetrar en terreno incierto. El laberinto de la afectividad humana es tan intrincado que distinguir entre emociones, sentimientos, pasiones y estados de ánimo es cuestión harto problemática. Además, la complejidad y riqueza de un término tan antiguo como el de «pasión»<sup>72</sup> -del que ya Aristóteles nos ofrece cuatro acepciones en el libro V de la *Metafísica*- sólo puede vislumbrarse remontándonos hasta su origen. Sin embargo, remitirnos a su génesis histórica no logrará desvanecer, en absoluto, la confusión que rodea a dicho vocablo y a todo el campo semántico de la afectividad.

#### 3.1. La confusión terminológica, las múltiples clasificaciones y los prejuicios que dificultan la comprensión de las pasiones

Lo primero que llama la atención es el desconcierto, el galimatías terminológico que rodea al mundo de las pasiones. Pese a ser objeto de nuestra atención desde hace miles

---

la importancia de la risa y el buen humor como antídotos de la melancolía en la tercera parte de nuestro trabajo.

<sup>72</sup> Para Trías, «por pasión entendemos muchas, muchísimas cosas, tantas como pasiones hay en el zoológico humano en particular (por no hablar de las pasiones de dioses, de semidioses o de demonios y arcángeles)» (E. Trías, *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1997, p. 129).

de años, las pasiones se resisten a ser descifradas por un lenguaje conceptual<sup>73</sup> que se revela insuficiente para explicar el extenso abanico, la heterogénea amalgama de emociones que experimenta el ser humano. Tan amplio es el repertorio de pasiones que padecemos, tan grandioso el archipiélago y tan variadas sus tonalidades<sup>74</sup> que, desde tiempos inmemoriales, poetas y filósofos primero, psicólogos y neurocientíficos posteriormente, han elaborado un rico y complejo léxico para anatomizarlas, para dar cuenta de ellas, como si el descomunal propósito adánico bastase para conocerlas realmente, como si ese titánico empeño nos ayudase a manejarlas mejor, a controlar su caprichosa mutabilidad, su extraña ambivalencia. Pese al sensacional esfuerzo milenario, nos resulta extraordinariamente difícil orientarnos en el abigarrado bosque de las pasiones, esclarecer el carácter críptico de las mismas, lograr mejorar el conocimiento que de ellas tenemos<sup>75</sup>. Como sujetos insertos en una comunidad adquirimos la competencia lingüística que nos permite usar el amplio abanico de palabras que se refieren a estados emocionales. Sin embargo, como apunta Castilla del

---

<sup>73</sup> ¿Acaso la ingente cantidad de obras artísticas que han pretendido representar la melancolía no vendrían a testimoniar las carencias del lenguaje conceptual para explicar una pasión que fecunda toda la cultura occidental?

<sup>74</sup> A propósito por ejemplo del miedo, una de las pasiones que ocupa un lugar central en el último ensayo de R. Ávila, resulta sorprendente *Free solo*, un extraordinario trabajo de E. Chai, J. Chin, E. Hayes y S. Dill, ganador del Oscar al mejor documental en 2019. Narra cómo Alex Honnold ha sido el primer ser humano que logra ascender el *Capitán*, una espectacular pared vertical de 914 metros situada en el parque norteamericano de Yosemite, sin ninguna cuerda de seguridad, simplemente con sus manos y sus pies de gato. Logró las ascensión en algo menos de cuatro horas, consciente de que un mal gesto implicaba una muerte segura: «No se trata de reprimir el miedo [explica el autor de la hazaña que, no obstante, reconoce tenerlo], sino de atravesarlo, de expandir la zona de confort practicando una serie de movimientos, una y otra vez». En un momento del documental, el protagonista accede a someterse a un examen médico para cerciorarse de si hay algo anormal en su cerebro: el análisis desvela que su amígdala -el órgano asociado al miedo- apenas muestra actividad. De especial interés es también cómo vive su relación sentimental con Sanni, una joven de 26 años que se convierte a menudo en un obstáculo para lograr sus retos. Ella simplemente quiere ser feliz; él considera que nada bueno sucede cuando eres feliz y vives cómodamente, la escalada libre es su camino hacia la perfección. Después de ver el documental, resulta inevitable plantearse cómo admite tener miedo y qué le empuja a realizar semejante *locura* con la dolorosa complicidad de su madre y su novia. ¿Cómo, admiten ambas, vamos a privar a una persona de lo que más le apasiona?

<sup>75</sup> Si para el propio sujeto que las padece resulta problemático determinar por qué sucumbe ante determinada pasión, el carácter privado de tales experiencias dificulta sobremanera su estudio: «La experiencia sentimental del miedo *no se muestra* como mostramos un pañuelo cuando no tenemos la palabra que lo designa. La voz entrecortada, la palidez del rostro, la sudoración y demás, son efectos del miedo, pero no agotan la totalidad de ese sentimiento» (C. Castilla del Pino, *Teoría de los sentimientos*, Tusquets, Barcelona, 2003, p. 27).

Pino, «hay una suerte de resignación a la hora de hablar de nuestros sentimientos, pues se cuenta con el hecho de que no podemos ser entendidos del todo [...] En la intransferibilidad de la experiencia emocional radica la compulsión a verbalizar, pese a la insuficiencia de este recurso»<sup>76</sup>.

Por otra parte, ¿tenía razón La Rochefoucauld cuando sostenía que algunas personas jamás se habrían enamorado si no hubiesen escuchado hablar del amor? ¿Es que el hecho de atribuirle un nombre aumenta el conocimiento de lo que sentimos?, se pregunta Marina tras señalar que nuestras experiencias afectivas son confusas por su complejidad y que el léxico sentimental, que forma parte de los sentimientos mismos, es igualmente confuso en todas sus lenguas<sup>77</sup>. También R. Ávila comienza señalando en su última obra, al analizar el concepto de «pasión», su temor a que la confusión no se disipe después de un análisis técnico de los diferentes vocablos y, aunque no estima necesaria una estricta distinción, considera que siempre resulte conveniente tener en cuenta las diversas acepciones aunque advierte de la falta de acuerdo en el significado asignado a los términos empleados<sup>78</sup>.

Así, es hasta cierto punto normal que se usen, como si fuesen equivalentes, los términos «pasión», «afección» y «emoción». Algunos autores intentan distinguir entre estados de ánimo y emociones que se dirigen normalmente a objetos; otros, como es el caso de Marina, se decantan por una nomenclatura que pretende ser más precisa, estableciendo matices más amplios. En particular, Marina distingue entre «afecto», «sensación», «deseo», «sentimiento», «estado sentimental», y «emoción», de tal modo que la «pasión» se caracterizaría por ser un sentimiento intenso y vehemente que

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 27.

<sup>77</sup> J. A. Marina, *El laberinto sentimental*, o. c., pp. 33 y 54. J. Barnes que reflexiona, como recientemente ha hecho también Savater, sobre la pérdida de su esposa, señala: «Hay una palabra alemana, *Sehnsucht*, que no tiene un equivalente inglés; significa «añoranza de algo». Tiene connotaciones románticas y místicas; C. S. Lewis la definió como el «inconsolable anhelo» del corazón humano de «no sabemos qué». Parece bastante alemana la capacidad de especificar lo inespecificable» (J. Barnes, *Niveles de vida*, o. c., p. 136).

<sup>78</sup> Cf. R. Ávila, *Las pasiones trágicas*, o. c., pp. 33-37.

ejercería un poderoso influjo sobre la conducta; los «afectos» designarían el conjunto de todas las experiencias que tienen un componente evaluativo, mientras que la «emoción» sería un sentimiento breve y abrupto<sup>79</sup>.

Ante semejante maraña terminológica, nada sorprende, pues, que tampoco exista unanimidad a la hora de establecer una taxonomía que organiza las pasiones según diversos criterios: si son positivas o negativas, si atienden al futuro -como el temor o la esperanza- o, por el contrario, dirigen la mirada hacia atrás, como podría ser el caso, por ejemplo, del resentimiento. Lo único cierto es que si Aristóteles en la *Retórica* analiza trece pasiones, los estoicos distinguen cincuenta, Descartes señala seis primarias aunque matiza que su número es indefinido (cf. artículos 68 y 69 de *Las pasiones del alma*), Hobbes, en el *Leviatán*, estudia cuarenta y seis, Spinoza, en su famosa *Ética*, cuarenta y ocho, mientras que Hume las reduce a veinte, por citar algunos de los autores más destacados que se han interesado por estas cuestiones.

Si a la confusión de términos, a la ausencia de una taxonomía comúnmente aceptada, le añadimos una serie de prejuicios que dificultan una adecuada comprensión, resultan comprensibles las dificultades que encontramos para desentrañar el significado del término «pasión», transmitido y reinterpretado durante siglos y cuya historia es tan compleja como el propio ser humano que las padece.

En nuestra exposición de los prejuicios que dificultan una *correcta* comprensión de las pasiones, seguimos el esquema que propone R. Ávila en el primer capítulo de su último trabajo.

#### a) La falsa dicotomía razón/pasión

---

<sup>79</sup> Cf. J. A. Marina, *El laberinto sentimental*, o. c., pp. 34-35. Tales matizaciones, sin embargo, no suelen estar presentes a menudo. Cuando Q. Racionero afirma que en el libro II de la *Retórica* se realiza un análisis de las pasiones o cuando V. Camps afirma que en dicha obra se estudian las emociones y cómo el buen orador conoce el arte de usarlas, sabemos que ambos están hablando de lo mismo aunque empleen términos diferentes.

La filosofía no puede desentenderse bajo ningún concepto del análisis de las pasiones. Tan antiguo como la propia historia del pensamiento occidental, dicho análisis surge en una cultura griega en la que no existían las fronteras que delimitan hoy determinados saberes como si fuesen compartimentos estancos. Remo Bodei constata cómo desde la primera palabra de la literatura occidental -*menis*- que designa la cólera de Aquiles que causó a los aqueos incontables dolores, desde el inicio mismo de la *Iliada*, el problema de las pasiones y del autocontrol resulta determinante para la reflexión poética y ética:

La capacidad de controlar la *menis*, el *cholos*, el *thymos* o el *orge* [...] divide de inmediato a los hombres en categorías. Ya los poemas homéricos contraponen implícitamente la inestabilidad divina y humana de la conducta de Aquiles -que no sabe, o no desea, sujetar el incendio de la pasión- al dominio que Odiseo ha conseguido sobre sí. En una escena decisiva, éste logra en efecto reprimir el violento deseo de matar a los criados insolentes, amigos de los Pretendientes, que -sin reconocerlo- lo maltratan en su mismo palacio. De esta manera, después de haber disimulado las propias turbaciones interiores, el nuevo héroe de un mundo encaminado hacia la civilidad del autocontrol (de la interrupción o dilación de la inmediatez del impulso) aprende fatigosamente a mandarse a sí mismo. Y, mientras el *thymos* o *kradie*, el “corazón” le “ladra” en el pecho “como una perra”, él es capaz de imponérsele y vencerlo, diciéndole: “Paciencia, corazón mío”. La venganza vendrá, pero sólo después: calculada y fría...<sup>80</sup>.

En esta obra que, junto a *Scomposizioni* y *Destinos personales*, conforma una suerte de tríptico que presenta la amplia constelación de temas que ha guiado la investigación del filósofo italiano en estos últimos treinta años, Bodei muestra cómo la filosofía de Spinoza se aleja de una larga tradición que ha pretendido dominar las

---

<sup>80</sup> R. Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, traducción de Isidro Rosas, FCE, México, 1997, pp. 181-182.

pasiones, elaborar estrategias para domesticarlas o incluso extirparlas. Si ya en uno de sus primeros trabajos dedicados a San Agustín, Bodei señalaba los enormes esfuerzos que han realizado todo una amplia estirpe de filósofos para acorazar la razón y cerrar el paso a los afectos, a los deseos, subrayando cómo reducir al ser humano a simple «animal racional» no constituye en absoluto un elogio sino que supone mutilarlo<sup>81</sup>, en la *Geometría* destacaba cómo la propuesta ética de Spinoza critica no sólo al estoicismo y a Descartes -sus blancos preferentes- sino a todos los modelos éticos tanto antiguos como modernos que han condenado las pasiones, demonizadas como fuerzas que nos perturban, nos ciegan e incluso nos hacen enloquecer<sup>82</sup>. Una condena que, aunque seguía siendo inapelable para Kant -que veía en ellas un cáncer de la razón-, comienza a revisarse con Descartes<sup>83</sup> y, sobre todo, con Spinoza.

Dicha tradición, como observa R. Ávila, al haber consolidado esa falsa dualidad entre la razón y las pasiones, dificulta la comprensión de las mismas. En efecto, razón y pasiones, sostiene también Bodei, aparecen como términos pre-juzgados que es necesario enfocar de una forma diversa desactivando el conflicto<sup>84</sup> que las enfrenta,

---

<sup>81</sup> Cf. R. Bodei, *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad celeste*, traducción de M. Villanueva, Cuatro, Valladolid, 1998, p. 17.

<sup>82</sup> Trías, por ejemplo, señala cómo la filosofía, desde la antigüedad estoica, «concibe la pasión como *conmotio* y *perturbatio* que impide al alma ser soberana de sí misma y de sus actos [...] la pasión es, para Kant, locura del alma, pero locura clínica (y no divina, como era *Eros* en Platón). El ideal de soberanía de la razón práctica convierte a la pasión en lo que debe ser sometido y dominado. El hombre alcanza su realización en tanto llega a ser señor de sí mismo, de sus acciones, a través del dominio de las pasiones» (E. Trías, o. c., p. 137).

<sup>83</sup> Pese a ser considerado el padre del racionalismo, pese a mostrar una confianza absoluta en la razón para construir de nuevo el edificio del conocimiento humano, el gran objetivo de la filosofía cartesiana no es la búsqueda de la verdad sino aprender a distinguir lo verdadero de la falso para andar con seguridad en esta vida (cf. Descartes, *Discurso del método*, traducción de R. Frondizi, Alianza, Madrid, 1979, p. 75). Basta leer los dos últimos artículos de *Las pasiones del alma* para corroborar que no sólo no hay en Descartes una condena de las pasiones sino que, por el contrario, considera que son buenas (habría que evitar sus malos usos o sus excesos) y que de ellas depende todo el bien y todo el mal de esta vida. Si en el *Discurso* deja constancia de su descontento con la educación recibida, al inicio de *Las pasiones del alma*, en el primer artículo, también muestra su intención de partir de cero: «En nada queda tan claro cuán defectuosas son las ciencias que los antiguos nos han legado como en lo que aquéllos escribieron sobre las pasiones [...] Por esta razón me veré obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia que nadie, antes que yo, hubiera tocado» (cf. Descartes, *Las pasiones del alma*, traducción de F. Fernández, Gredos, Madrid, 2011, p. 155).

<sup>84</sup> Según V. Camps, el énfasis puesto hoy día en las emociones pretende revertir o matizar la tradicional tendencia que otorga preponderancia a la facultad racional (cf. V. Camps, o. c., pp. 24-25). R. Ávila, por

«abandonando la imagen de esta relación como arena de lucha» entre lógica y ausencia de lógica, orden y desorden, transparencia y oscuridad:

El problema de fondo es si sea posible o deseable (y con qué condiciones, tiempos, circunstancias y lugares) que una de las dos lógicas trate de destruir o de dominar a la otra o si no sea mejor individualizar, en cada campo, las mejores formas de expresión relativamente separadas de cada una o bien de gradación o de hibridación recíproca. ¿No podría la razón volverse tanto más fuerte cuanto más grande es, no su separación, sino su implicación activa en el mundo de las pasiones y de los “deseos”, cuanto más resulta robustecida de *cupiditas*, cuanto es más susceptible de volver a encuadrar la otra lógica en un orden superior más hospitalario, aun conservando sus rasgos distintivos? Y, viceversa, ¿no se nota quizá más fácilmente lo opuesto, esto es, que pasiones y deseos aparecen más ‘razonables’ una vez que han sido elaborados por una “razón” que no pretende erradicarlos, sino que, representa la fisonomía y los motivos y que se inserta en un curso como ellos en el suyo, introduciendo una historia de vicisitudes en su aparente naturalidad?<sup>85</sup>

De ahí lo inadecuado que resulta concebir las pasiones como incendios que nos queman las entrañas, como fuerzas salvajes que nos perturban, que nos ciegan y que es preciso eliminar; de ahí también que frente a una razón entendida de forma monolítica, como una fortaleza, Bodei abogue por una razón hospitalaria, acogedora, que entienda la razón de unas pasiones que es preciso comprender. Las pasiones, como el delirio del que se ocupa en *Las lógicas del delirio*, tienen sus razones. Comprender las pasiones significa, ante todo, aceptar su presencia y su carácter ineliminable. De la misma forma

---

su parte, se aleja de toda moda que encubre a la inteligencia emocional y, aunque observa una cierta verdad en las emociones, advierte que éstas no pueden sustituir nunca el discurso de la razón (cf. R. Ávila, *Las pasiones trágicas*, o. c., p. 20).

<sup>85</sup> R. Bodei, *Geometría de las pasiones*, o. c., p. 40.



que el tiempo atmosférico se ve sometido a múltiples cambios y nunca permanece invariable durante un largo periodo de tiempo, nuestros estados de ánimo están sometidos a permanentes vaivenes, a constantes fluctuaciones que nos hacen perder nuestro inestable equilibrio, siempre a merced de cómo seamos capaces de afrontar las adversidades que la vida depara. Bodei nos recuerda que ya Aristóteles en los *Meteorológica* había hablado de *pathe* de la naturaleza a propósito de los diversos fenómenos atmosféricos y que Spinoza, en el primer capítulo de su *Tratado político*, frente a quienes conciben los afectos que nos atormentan como vicios, los considera propiedades que pertenecen a la naturaleza humana de la misma forma que el calor, el frío o la tempestad caracterizan la atmósfera<sup>86</sup>.

#### b) La devaluación de lo corporal

La reiterada condena de las pasiones<sup>87</sup> que, salvo contadas excepciones, recorre toda la historia del pensamiento occidental no es ajena a una devaluación de lo corporal igualmente presente. De la misma forma, la revalorización del cuerpo «ha implicado el desarrollo de una teorización creciente sobre el papel no meramente negativo de las pasiones»<sup>88</sup>.

El pensamiento griego estableció, tanto en su explicación de la realidad en general como en la del ser humano en particular, una serie de conceptos opuestos:

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 59. También Bruckner observa cómo «somos tan poco dueños del clima como de nosotros mismos, y desciframos el cielo con la misma perplejidad que las emociones de nuestro corazón» (cf. P. Bruckner, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, o. c. p. 99). Un ejemplo más de la analogía entre las pasiones que nos agitan y los fenómenos atmosféricos lo encontramos en una excelente novela de C. Martín Gaité cuyo título ya es indicativo: *Nubosidad variable*. El paralelismo se hace explícito, además, cuando una de las protagonistas afirma que «el alma humana se parece a las nubes» (cf. C. Martín Gaité, *Nubosidad variable*, RBA, Barcelona, 1994, p. 123). La novela es extraordinaria por muchas razones y resulta especialmente interesante para el propósito que nos ocupa pues sus dos protagonistas principales no saben cómo afrontar un pasado que se convierte en tumor, no saben qué hacer cuando pierden las ganas de vivir, cuando deben hacer frente al «vendaval del desamparo» que azota sus vidas.

<sup>87</sup> En el famoso mito del carro alado, Platón sostiene la necesidad de embridar el caballo negro de los apetitos (cf. Platón, *Fedro*, 246a-254e). También en el *Fedón* defiende la necesidad de que el sabio, el filósofo de verdad, rechace las pasiones del cuerpo y se mantenga sobrio sin ceder ante ellas (cf. *Fedón*, 82c).

<sup>88</sup> Cf. F. J. Martínez, «Cuerpo y pasiones en Espinosa» en *Thémata*, nº 46, 2012, p. 622.

esencia/apariencia, razón/sentidos, cuerpo/alma. Si en el plano epistemológico se desconfía del conocimiento proporcionado por los sentidos -«intrínsecamente sospechosos y carentes de fiabilidad para basar en ellos el conocimiento»<sup>89</sup>, en el ámbito antropológico y moral existe un continuo menosprecio del cuerpo evidente en el platonismo, en el cristianismo y en el dualismo cartesiano.

Apoyándose en C. Gurméndez y Merleau-Ponty, R. Ávila, sin menoscabar en absoluto el papel del espíritu en el ser humano, nos recuerda que las pasiones tienen su origen en el cuerpo. Para el primero, «el cuerpo es el *sentido de los sentidos*, una actividad práctica, material. No es objeto ni sujeto, es la exteriorización progresiva y continua de sí mismo, una presencia de la que tenemos completa certidumbre, pero que olvidamos siempre»<sup>90</sup>. Órgano del sufrimiento que también se manifiesta como un poder de auto-afirmación, el cuerpo siente la pasión en totalidad: a diferencia de las pulsiones que nacen de un centro orgánico preciso -la sed, de la garganta; el hambre, del estómago; la libido de los órganos sexuales-, la pasión no tiene localización material<sup>91</sup>. Merleau-Ponty, por su parte, destaca la dimensión trascendental y afectiva del cuerpo. Reconoce al cuerpo una unidad distinta de la del objeto científico, una singularidad que escapa a todo intento de reducción científica: el cuerpo no sólo no es un objeto entre objetos sino que éstos existen gracias al cuerpo y, por tanto, no se puede comparar a ellos. Siempre está ahí pero no es un objeto cualquiera y si la psicología hubiese analizado dicha permanencia «la habría podido conducir al cuerpo, no ya como objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él; al mundo, no ya como suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra experiencia, sin

---

<sup>89</sup> J. Cottingham, *El racionalismo*, traducción de J. Iglesias, Ariel, Barcelona, 1987, p. 23.

<sup>90</sup> C. Gurméndez, *Teoría de los sentimientos*, FCE, Madrid, 1993, p. 23.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 35.

cesar presente, también él, antes de todo pensamiento determinado»<sup>92</sup>. El cuerpo no es una máquina gobernada por leyes naturales sino que se asemeja a la obra de arte en la medida en que es «un nudo de significaciones vivientes, y no una ley de un cierto número de términos covariantes»<sup>93</sup>. También Le Breton insiste en que el cuerpo no es una colección de órganos y funciones sino una estructura simbólica y, por tanto, «la relazione dell'uomo con il proprio corpo è un groviglio complesso di dati esistenziali e fisiologici»<sup>94</sup>.

### c) La oposición entre las pasiones y la libertad

Además del papel que desempeña el cuerpo en la filosofía, del falso antagonismo entre razón y pasiones, un tercer prejuicio dificulta, según el análisis de R. Ávila, la comprensión del problemático universo de las pasiones: la radical oposición entre las pasiones y la libertad. En efecto, si el sujeto se ve a menudo arrastrado por pasiones arrebatadoras que le nublan o anulan el juicio, quiere decir que el sujeto es esclavo de dichas pasiones y resulta lógico pretender desembarazarse de ellas si pretendemos recuperar el control y preservar así nuestra libertad. Sobre este aspecto, resulta de sumo interés la observación que realiza Philonenko entre la posición de Schopenhauer y la freudiana. Sin discutir que el primero sería un precursor de Freud, el filósofo francés subraya que el psicoanálisis confía en que la labor terapéutica logrará que las pulsiones, las tendencias secretas, aparecerán bajo la luz del entendimiento y que, por tanto, el conocimiento de uno mismo terminará por vencer<sup>95</sup>. Para Schopenhauer, sin embargo, «el hombre debe saber que está dominado por un querer -o un destino- nebuloso y

---

<sup>92</sup> M. Ponty, *Fenomenología de la percepción*, traducción de J. Cabanes, Península, Barcelona, 1975, p. 110.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>94</sup> D. Le Breton, o. c., p. 53.

<sup>95</sup> Tan alejados en ciertos puntos, aquí Freud se apoya en un postulado cartesiano. Para Descartes de nada somos tan enteramente dueños como de nuestros pensamientos, mientras que Freud sostiene que el yo no es dueño ni de su propia casa. Sin embargo, tiene razón Philonenko cuando observa que «el psicoanálisis supone que la claridad del pensamiento terminará por *reformular* el querer» (cf. A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, traducción de G. Muñoz, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 285).

oscuro» y de nuestra vida no sabemos mucho más «que de una novela leída una sola vez mucho tiempo atrás». Si el viaje que propone el psicoanálisis al interior de nuestra alma pretende que dejemos de ser extraños para nosotros mismos, la *medicina mentis* que propone Schopenhauer no aspira nunca a superar dicha extrañeza<sup>96</sup>.

### 3.2. Las pasiones como objeto de estudio privilegiado de la filosofía

Pese a todo lo expuesto, suscribimos la posición de Trías que sostiene que ni su complejidad, ni las ambigüedades, ni los múltiples entrecruzamientos semánticos que revisten al término «pasión» pueden «autorizarnos a un juicio despectivo del mismo y a un abandono del territorio que establece, como tienden a efectuar algunas filosofías de inspiración logicista»<sup>97</sup>.

El estudio de las pasiones, objeto tradicional de la reflexión filosófica desde hace miles de años, comienza en la Grecia clásica. En los últimos siglos diversas disciplinas han intentado profundizar en tan pantanoso terreno, un territorio antaño exclusivo de la filosofía y el arte<sup>98</sup>. No es nuestra intención, en absoluto, reivindicar que el estudio de las pasiones deba ser objeto exclusivo de dichas materias pero tampoco creemos que sea la psiquiatría o las neurociencias las únicas disciplinas que tengan algo que decir sobre la cuestión<sup>99</sup>. Definida a menudo como un saber de segundo grado, la filosofía tiene

---

<sup>96</sup> Ibid., pp. 285-88. También Bodei enfatiza que, en Schopenhauer, lo sforzo del soggetto di diventare padrone di se stesso è dichiarato vano (cf. R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, o. c., p. 356).

<sup>97</sup> E. Trías, *Tratado de la pasión*, o. c., p. 28.

<sup>98</sup> Para J. J. Parra, «la historia de la melancolía es la secuencia de sus imágenes, que a menudo son más elocuentes que las palabras que la describen, más significativas que la bibliografía que la diagnostica y que prescribe fármacos para mitigarla» (J. J. Parra, *El oído melancólico*, Athenaica, Sevilla, 2018, p. 14).

<sup>99</sup> Más conocida por sus novelas, S. Hustvedt destaca también por ensayos que acercan al lector sus inquietudes por temas tan diversos como el arte, el psicoanálisis o las neurociencias: «Yo estoy profundamente interesada en la neurobiología de los procesos mentales, la adaptabilidad cerebral y su papel en el desarrollo de los seres humanos con el devenir del tiempo. Pero no creo que el carácter sutil de la subjetividad pueda reducirse a las neuronas. Como escribió Freud en *Sobre la afasia*: «La psique es un proceso paralelo al fisiológico, un fenómeno concomitante subordinado.» Las interrogantes sobre la relación cerebro/mente siguen siendo tan misteriosas hoy en día como cuando Freud escribió estas palabras en 1892» (S. Hustvedt, *Vivir, pensar, mirar*, traducción de C. Ceriani, Anagrama, Barcelona, 2013, p. 174).

necesariamente que prestar atención a los conocimientos que otras disciplinas le brindan para reflexionar sobre ellos, no para aceptarlos de forma acrítica. Que la ciencia sea el modelo explicativo de la realidad que goza de mayor prestigio no implica necesariamente que haya que reducir el discurso sobre la afectividad al discurso científico. No se trata de un prurito corporativista, ni de una queja ante las razones o sinrazones que han logrado que el desprestigio de las humanidades haya arraigado firmemente en nuestra sociedad; queremos simplemente recordar que el ámbito de la afectividad humana ha sido y sigue siendo, tanto para la filosofía teórica como para la filosofía práctica, un objeto de estudio irrenunciable. Con el rigor, la profundidad y la elegancia características de toda su obra, R. Ávila expone en el primer capítulo de su último trabajo por qué las pasiones no son objeto exclusivo de la filosofía práctica sino también y primariamente de la ontología: en tanto que la pasión, entendida como afección, es una de las categorías, su estudio compete en primer lugar a la ontología, a la filosofía teórica. Partiendo de Aristóteles, el primero que al concebirlas como un modo de ser prelude planteamientos posteriores, la catedrática granadina muestra la incuestionable dimensión ontológica de las pasiones, patente de forma notoria en autores como Aristóteles, Spinoza o Heidegger. Además, frente a cierta ortodoxia academicista que pretende en su ignorancia establecer una rígida frontera entre literatura y filosofía, reivindica la importancia de la literatura, y del arte en general, enfatizando su dimensión ontológica<sup>100</sup>.

También nosotros, frente a la barbarie imperante que suprime de un plumazo materias fundamentales de los planes educativos, queremos incidir en la «utilidad de lo

---

<sup>100</sup> El cuarto capítulo de *Las pasiones trágicas*, dedicado precisamente al valor de la ficción, constituye una brillante defensa del innegable valor de la literatura (cf. R. Ávila, *Las pasiones trágicas*, o. c., pp. 99-113).

inútil»<sup>101</sup>, en la importancia de las grandes creaciones literarias. En efecto, la literatura nos proporciona un extraordinario conocimiento del ser humano: «Estoy persuadido, desde luego, de que en Cervantes y en Shakespeare, o en Balzac y en Herman Hesse, hay un conocimiento del hombre, un retablo de «la comedia humana», de su drama, más profundo y aleccionador de lo que ninguna psicología, sociología o antropología científica hasta ahora haya podido llegar a proporcionarnos»<sup>102</sup>. Esa forma de conocimiento, que nosotros tendremos siempre en consideración a lo largo de nuestro trabajo, surge ya en los albores de la cultura occidental, cuando las fronteras entre literatura y filosofía eran incluso más nebulosas de lo que lo son hoy día, cuando en las grandes epopeyas se comienzan a abordar los grandes enigmas de la existencia humana.

#### a) La verdad de las mentiras

M. Nussbaum nos recuerda que «en la época anterior a Platón no se establecía distinción entre la consideración «filosófica» y «literaria» de los problemas prácticos humanos» y que «los poetas épicos y trágicos eran tenidos por pensadores éticos de importancia fundamental y maestros de Grecia»<sup>103</sup>. Entonces no existían las rígidas divisiones del saber tan frecuentes hoy y no era la filosofía la única disciplina en ocuparse de la temática de las pasiones. En realidad, los diversos lenguajes artísticos siempre se han hecho eco del interés suscitado por las pasiones. Usando herramientas diferentes, dichos lenguajes han ofrecido un extraordinario cauce para expresar

---

<sup>101</sup> Bajo ese título, el profesor N. Ordine ha escrito un pequeño manifiesto en defensa de las humanidades. El texto se inicia con una cita de P. Hadot que señala que «es precisamente tarea de la filosofía el revelar a los hombres la utilidad de lo inútil» (cf. N. Ordine, *La utilidad de lo inútil*, traducción de J. Bayod, Acantilado, Barcelona, 2013, p. 9).

<sup>102</sup> A. Fierro, *Para una ciencia del sujeto. Investigación de la persona(lidad)*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 12.

<sup>103</sup> Cf. M. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción de A. Ballesteros, A. Machado, Madrid, 2015, pp. 179 y 40 respectivamente. En lo que concierne a la melancolía, en la segunda parte mostraremos cómo las primeras referencias surgen en la literatura, la medicina y la filosofía griegas.

emociones, proporcionándonos -como señala V. Camps- un conocimiento que puede ser más eficaz que las abstractas reflexiones filosóficas<sup>104</sup>.

Si la filosofía práctica nos puede orientar acerca de qué debemos hacer, de cómo debemos vivir, las grandes tragedias, nos recuerda R. Ávila, también constituyen una extraordinaria fuente de riqueza, de enseñanza moral, al mostrarnos quiénes somos, de qué forma actuamos en situaciones conflictivas y dolorosas. Un dolor que se convierte a veces en una levadura extraordinaria para el artista que es capaz, con su alquimia, de extraer belleza del dolor, luz del sufrimiento, otorgando, como señala la profesora granadina, «un sentido al sinsentido de la existencia». Existencia que, a menudo, se nos antoja insuficiente<sup>105</sup>, como observa R. Ávila y como también ha resaltado R. Bodei en una obra en que nos recuerda cómo hace poco más de tres siglos, frente a la postura cristiana que consideraba el fantasear como algo sospechoso y temido, se empieza a revalorizar el papel de la imaginación. Bodei señala que gracias a la fantasía literaria somos seres «fronterizos» que salen del país de la imaginación y regresan al de la realidad mejor equipados. Gracias a ejemplos y modelos de obras literarias, no renunciamos a las aspiración a ser diferentes de lo que somos, a pretender una vida mejor. De ahí la importancia, como el mismo título de la obra indica, de imaginar otras vidas, de salir de los límites de nuestra existencia, de vivir otras vidas que nos ayuden a conocernos: «Por lo general, nunca nos ha parecido suficiente ser lo que somos: falta algo y los deseos van en su busca»<sup>106</sup>.

Una de las defensas más lúcidas de la importancia de la literatura es la que lleva a cabo el Nobel peruano M. Vargas Llosa en el texto «La literatura y la vida»<sup>107</sup> que

---

<sup>104</sup>V. Camps, o. c., p. 321.

<sup>105</sup> Tal vez en esa insuficiencia, en esa carencia, en ese anhelo que ningún objeto puede colmar, que nada logra aplacar, se halle una de las causas de la melancolía.

<sup>106</sup> R. Bodei, *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*, o. c., p. 18.

<sup>107</sup> La importancia del texto, escrito en 2001, queda refrendada en las siguientes palabras pronunciadas con ocasión de la entrega del premio Nobel de 2010: «Un mundo sin literatura sería un mundo sin deseos

cierra el volumen *La verdad de las mentiras*. Un oxímoron que no es baladí: ficción y verdad no tienen por qué estar reñidas. Según Vargas Llosa, para mitigar la mutilación que supone tener una sola vida y desear o inventar otras tantas, para saciar ese apetito, para calmar esa insatisfacción, surgen las ficciones que «nos comunican unas verdades huidizas y evanescentes que escapan siempre a los descriptores científicos de la realidad»<sup>108</sup>. Allí donde la ciencia no se aventura porque supondría adentrarse en territorios a los que ha renunciado estudiar tras identificar la realidad con una objetividad cerrada, las grandes creaciones literarias sí lo hacen, «nos abren los ojos sobre aspectos desconocidos y secretos de nuestra condición, y nos equipan para explorar y entender mejor los abismos de lo humano»<sup>109</sup>. Las grandes ficciones literarias, las mentiras rebosantes de verdad creadas por los grandes talentos, surgirían del deseo de aplacar la distancia, el descontento que separa toda existencia real de una vida soñada. Tales ficciones, concluye el autor peruano, suponen un desafío a lo que existe, nos recuerdan que el mundo está mal hecho cuando podría ser mejor y suponen, paradójicamente, un antídoto y un veneno: «la buena literatura, a la vez que apacigua momentáneamente la insatisfacción humana, la incrementa, y, desarrollando una sensibilidad crítica inconformista ante la vida, hace a los seres humanos más aptos para la infelicidad»<sup>110</sup>.

---

ni ideales ni descatos, un mundo de autómatas privados de lo que hace que el ser humano sea de veras humano: la capacidad de salir de sí mismo y mudarse en otro, en otros, modelados con la arcilla de nuestros sueños».

<sup>108</sup> M. V. Llosa, *La verdad de las mentiras*, Alfaguara, Madrid, 2011, p. 27.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 460-461.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 458-459. Infelicidad que, como la misma insatisfacción que la alienta, acompaña desde tiempos inmemoriales a la reflexión humana, a la historia del hombre occidental: no en vano Freud, consciente del carácter episódico de toda felicidad humana, subrayó en *El malestar en la cultura* que «el designio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable; más no por ello se debe -ni se puede- abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización» (S. Freud, *El malestar en la cultura*, O. C. III, p. 3029). Respecto a las virtudes curativas del psicoanálisis, es sabido que Freud se contentaba con transformar el sufrimiento neurótico en miseria corriente: Freud «no prometía, en efecto, resultados sorprendentes, sino únicamente hacer pasar al paciente de “una infelicidad patológica a una infelicidad normal”» (R. Bodei, *El doctor Freud y los nervios del alma*, o. c., p. 99).



## b) La importancia del deseo

También la filosofía, en tanto que medicina del alma, en la medida en que nos enseña a afrontar las desgracias y los sufrimientos, pretendió desde la Antigüedad -como la buena literatura a la que alude el novelista peruano- orientarnos para lidiar con la infelicidad. Identificar las causas de la misma, aprender a combatirla, ha sido, sin duda, uno de los objetivos fundamentales de la filosofía. En efecto, con el propósito de dotar al ser humano de herramientas para combatir los padecimientos que toda vida acarrea, de adoptar la mejor forma de vida posible, de que el yo pudiese ejercer un creciente dominio sobre sí mismo (*enkrateia*), la filosofía se interesó desde sus inicios por la zozobra de una criatura sometida a los vaivenes de las pasiones, la fuente, según Esquirol, «más fecunda de los desórdenes físicos y morales que afligen al hombre»<sup>111</sup>. Desde entonces, dicha cuestión no solo no ha perdido interés sino que, por el contrario, su atractivo no cesa de aumentar. Ese renovado interés responde, entre otras razones, a que cada vez somos más conscientes de que las pasiones constituyen un elemento fundamental de nuestras vidas: si Damasio, por ejemplo, ha mostrado en *El error de Descartes* la importancia de las emociones incluso para la racionalidad, para la toma de decisiones, Bodei, en *Geometría de las pasiones*, ponía de relieve la importancia de pasiones como el miedo o la esperanza en el ámbito político. Un ámbito en el que las pasiones constituyen herramientas indispensables para comprender el auge de los populismos que tanto protagonismo han cobrado en el actual panorama político<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Citado por J. A. Marina, *El laberinto sentimental*, o. c., p. 12.

<sup>112</sup> En una reseña de la obra de F. Pereña *La pulsión y la culpa. Para una clínica del vínculo social*, L. F. Moreno nos recordaba cómo Freud adoptaba un tono pesimista sobre la cultura que aparece como una frágil victoria de la pulsión de vida sobre la pulsión de muerte. Tanto el proceso de civilización como la destrucción de dicho proceso, la barbarie, hunden sus raíces en el equilibrio o desequilibrio de ambas pulsiones. Añadía a continuación que «la religión arrastrada hasta el absurdo del fanatismo o el nacionalismo aberrante y exclusivista, fuentes hoy de extrema agresividad, de dolor excesivo, serían reveladores síntomas de grave trastorno pulsional subyacente bajo una sociedad que corre peligro de mostrarse inerte para combatirlos con eficacia» (cf. L. F. Moreno, «Retorno a lo originario», *El País*, 30/03/2003). ¿No constituyen sus palabras toda una profecía de lo que ha acabado ocurriendo en Cataluña?

Por tanto, la cuestión de las pasiones, aunque sea hoy día objeto de investigación de la psiquiatría y las neurociencias, constituye un problema filosófico de primer orden. Por lo demás, ojalá todos los profesionales que trabajan en los citados ámbitos comprendiesen, como Damasio -buen conocedor de la filosofía de Descartes y Spinoza-, como también hiciera Castilla del Pino, la importancia de la reflexión filosófica sobre las pasiones:

Como constitutivos del hombre, los afectos o pasiones del alma fueron un objeto más de la filosofía (como también la razón), hasta que le dejó paso, a su pesar, a disciplinas que prometían estudiar el problema bajo premisas más rigurosas y menos especulativas, las ciencias en sentido estricto [...] Hasta el momento, y en este terreno concreto de la psicología emocional, hay un notorio *decalage* entre los datos logrados en la investigación científiconatural (la fisiología y neurofisiología de los sentimientos) y la concerniente a la *experiencia* emocional, es decir, a la vivencia de los sentimientos. Mucho de lo que sabemos hoy acerca de los sentimientos como experiencia se debe, en última instancia, a la reflexión, y, se sepa o no, se reconozca o no, enlaza con las especulaciones -no en su acepción peyorativa- filosóficas de pasadas centurias<sup>113</sup>.

Al famoso psiquiatra le parecía tarea ineludible para la Psico(pato)logía construir una teoría de los sentimientos que diese cuenta de para qué sirven, qué funciones cumplen, cómo se generan y qué criterios nos permiten clasificarlos en normales o patológicos. Profundamente crítico con quienes ofrecen un modelo computacional del sujeto, consideraba prematuro reducir el discurso sobre los afectos al discurso científico. Ya en su estudio sobre la depresión, publicado en 1966, diferenciaba entre dos niveles lógicos: el del organismo -que tiene su verificación empírica- y el del sujeto, hipótesis

---

<sup>113</sup> C. Castilla del Pino, *Teoría de los sentimientos*, o. c., pp. 278-279.

necesaria, construcción metateórica que coloca a la antropología en un nivel lógico superior al de la psicología: «el organismo es condición necesaria del sujeto, pero no suficiente (un organismo sin sujeto es alguien en coma). Una consideración de este tipo es la que permite dar autonomía a la disciplina antropológica, con independencia de las que se ocupan de investigar en los otros niveles, epistemológicamente inferiores»<sup>114</sup>.

Cuando expone la lógica del error delirante en *El delirio, un error necesario* (1997), utiliza también el término sujeto (sistema del organismo que permite la transformación de algo –un cuerpo que vive desempeñando ciertas funciones- en alguien) para diferenciarlo tanto de «persona» como de otro término que tanto se presta a la confusión: el yo<sup>115</sup>. De ahí que posteriormente, cuando escribe *Teoría de los sentimientos*, en sintonía con el planteamiento citado, dedique el primer apéndice al sujeto como sistema. En un segundo apéndice, en el que subraya cómo las clasificaciones de las emociones elaboradas en las últimas décadas no se diferencian en absoluto de las que hicieron algunos filósofos, glosa brevemente las importantes contribuciones a la temática de las pasiones de filósofos como Aristóteles, Descartes, Spinoza, Pascal, Scheler y Wittgenstein. A su juicio, frente a la riqueza de las descripciones de la envidia que ofrece Vives, «la neurofisiología no tiene aún nada que decir».

Es precisamente en esa obra donde observa que, aunque existen descripciones extraordinarias de determinados sentimientos, no ha encontrado ninguna teoría de los mismos que le satisfaga. Quizá por eso o tal vez también porque su profesión le permitió disponer de una extraordinaria atalaya para escudriñar las intimidades de los

---

<sup>114</sup> C. Castilla del Pino, *Un estudio sobre la depresión*, Península, Barcelona, 2002, pp. 18-19.

<sup>115</sup> Cf. C. Castilla del Pino, *El delirio, un error necesario*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1998, pp. 44-45.

seres humanos<sup>116</sup>, lo cierto es que casi al final de su vida, nueve años antes de morir, publica este trabajo en el que aborda el estudio de lo que tradicionalmente se han denominado las pasiones del alma. Para mostrar la enorme importancia de los sentimientos, para subrayar hasta qué punto son constitutivos de un sujeto que se vale de ellos para ordenar y seleccionar la realidad, Castilla del Pino comienza dicha obra invitándonos a realizar un experimento mental que, de alguna forma, evoca el fragmento del *Elogio de la locura* citado en páginas anteriores: imaginemos a un sujeto con un fisiologismo normal pero carente de *todo* sentimiento, que ni siquiera desease la satisfacción de necesidades elementales tales como comer y beber. Semejante actitud, patológica sin duda, revela la importancia de las funciones de unos sentimientos que nos vinculan con la realidad, que nos permiten construir nuestra biografía porque, como condición previa, sobrevivimos biológicamente:

Este experimento mental es una invitación al lector a imaginar un sujeto así. Sería, ante todo, un sujeto *sin conflicto*. Es lo que lleva consigo la pasividad, la *apatía*. La relación con la realidad es conflictiva porque estamos activamente en ella, o, mejor, formamos parte de ella, y en ella el ser humano desea respecto de los objetos, y por tanto ha de modificarla, a lo que la realidad se resiste. Deseo, unas veces, de apropiación de esa realidad; deseo, otras, de su rechazo y eventual destrucción. No siempre es posible dar satisfacción al deseo, aunque se pretenda siempre. Por eso, al ser el sujeto una «máquina» de desear objetos, su relación con la realidad es necesariamente conflictiva: quiere lo que no tiene; y si lo tiene, teme perderlo. Además de verse obligado a contar con lo que no desearía tener<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Cuando ingresó en la RAE habló de las dos biografías que todos tenemos: la que se conoce y la secreta. «Y una [afirmó] no es menos real que la otra» (Cf. E. Fernández-Santos, «La lucidez de un resistente», *El País*, 16/5/2009).

<sup>117</sup> C. Castilla del Pino, *Teoría de los sentimientos*, o. c., p. 19. Ya en *El delirio, un error necesario*, había defendido que «el sujeto es un sujeto deseante» y que el apetito es inagotable. Deseamos objetos para apropiarnos de ellos (forma posesivo amorosa) o para rechazarlos (forma posesivo odiosa) y sostiene

Si algo destaca sobremanera en el texto es la importancia del deseo. Somos máquinas deseantes que mantienen una relación conflictiva con la realidad porque a menudo no se ajusta a nuestros deseos. Unos deseos que, según el texto, pretendemos siempre satisfacer<sup>118</sup> aunque no siempre, observa Castilla del Pino, se logra. Cuando ocurre lo contrario, cuando conquistamos algo que hemos deseado fervorosamente durante mucho tiempo, puede que nos invada la decepción. Por tanto, el desengaño no se produce exclusivamente cuando no conseguimos lo que queremos. Para Žizek, la decepción no se asocia necesariamente a la no consecución del objeto de nuestro deseo sino que bien puede suceder justo lo contrario, esto es, que logrado el objeto nos invada una melancolía que pone de relieve hasta qué punto nada hay en este mundo que pueda satisfacer el deseo:

el melancólico no es primordialmente el sujeto que está fijado en el objeto perdido, incapaz de llevar a cabo el trabajo de duelo, sino más bien el sujeto que *posee* el objeto y que ha perdido el deseo de él, porque la causa que le hizo desear este objeto ha desaparecido, ha perdido su eficacia. Lejos de acentuar hasta el extremo la situación de deseo frustrado, la melancolía representa más bien la presencia del objeto mismo privado del deseo de él; la melancolía se produce cuando conseguimos por fin el objeto deseado, pero nos decepciona. En este sentido preciso, la melancolía (la decepción con

---

que el odio es un sentimiento patológico: «no consigue lo que pretende y el sentimiento de odio se convierte entonces en una suerte de parásito que consume al propio sujeto. En lugar de destruir al objeto odiado el sujeto se destruye a sí mismo, por lo menos en parte, consumido por el odio» (C. Castilla del Pino, *El delirio, un error necesario*, o. c., p. 48).

<sup>118</sup> ¿Acaso seríamos más felices si la realidad se ajustase siempre a nuestros deseos? Para Schopenhauer la respuesta es meridianamente clara: si el género humano habitase un *país de Jauja* en que todos los deseos se vieran colmados según surgieran, muchos hombres morirían de aburrimiento, se suicidarían o se asesinarían mutuamente (cf. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena II*, traducción de P. López, Trotta, Madrid, 2009, p. 309). Para Remo Bodei, frente al precepto estoico «se vuoi essere ricco, sii povero di desiderii», «il diffondersi di un consumismo che si propone come fonte di illimitato godimento ha provocato una mutazione antropologica profonda, che ha capovolto tradizione millenarie e che incide ora sulla vita quotidiana di persone, distanziandola da quella dei loro antenati» (R. Bodei, *Limite*, o. c., pp. 101-102).

todos los objetos empíricos, positivos, ninguno de los cuales puede satisfacer nuestro deseo) es en rigor el principio de la filosofía<sup>119</sup>.

Julien Sorel, el ambicioso protagonista de *Rojo y negro*, ilustra la desazón que a veces experimentamos cuando constatamos cómo el encanto se desvanece al lograr que se cumplan nuestros anhelos. Cuando por fin, no sin pocos remordimientos, la señora de Rênal sucumbe a los encantos del apuesto preceptor de sus hijos, el joven regresa a su cuarto y se pregunta: «¡Dios mío! ¿Sólo en esto consiste ser feliz y que lo amen a uno?», y el narrador precisa que «se hallaba en ese estado de asombro y de turbación desasosegada en que cae el alma cuando acaba de conseguir lo que llevaba mucho deseando»<sup>120</sup>.

También en ocasiones puede que surja el temor de perder aquello que disfrutamos siquiera momentáneamente, conscientes de que toda dicha está herida de finitud; como si en cierta forma nos estuviese vedado saborear dichos instantes de plenitud ante la sospecha o el temor a perder aquello que tanto anhelábamos, como si la angustia se agazapara detrás de cada pequeña felicidad impidiendo así su pleno disfrute.

La definición del sujeto como una máquina de desear objetos implica, además, que apenas logrados unos, en cuanto un deseo es satisfecho y queda anulado, otros vienen a ocupar velozmente el lugar de los primeros en una ininterrumpida sucesión sin fin...mientras estemos vivos: «[...] pero cuando falta lo que echamos en falta, eso parece sobrepasar a lo demás, luego, cuando aquello llega, echamos en falta otra cosa y siempre domina inalterable la sed de ansiosa vida»<sup>121</sup>. Tras la consumación de todo deseo aparece otro que viene a sucederle, como si nada en este mundo pudiese colmar

---

<sup>119</sup> S. Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, traducción de A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2002, pp. 173.

<sup>120</sup> Cf. Stendhal, *Rojo y negro*, traducción de M. T. Gallego, Alba, Barcelona, 2014, p. 108.

<sup>121</sup> Lucrecio, *La naturaleza*, traducción de F. Socas, Gredos, Madrid, 2010, p. 189.

nuestra insaciabilidad<sup>122</sup>, como si una profunda carencia nos impidiese alcanzar ese contento al que se refería Descartes en una de las cartas dirigidas a Isabel de Bohemia que serían el germen de su obra *Las pasiones del alma*.

Parece, por tanto, que bajo la dinámica del deseo subyace una cierta tristeza: todo deseo surge de una carencia, de una falta<sup>123</sup>. Apenas se alcanza, nos hiere la posibilidad de la pérdida o, si ésta no acontece ni nos preocupa, el tedio<sup>124</sup> aparece en un horizonte más o menos lejano porque, como ya observa Aristóteles al final del libro VII de la *Ética nicomáquea*, «no hay nada que nos sea siempre agradable, porque nuestra naturaleza no es simple».

Aunque fue Spinoza el que afirmó que la esencia del hombre es el *conatus*, el análisis aristotélico subrayó siglos antes la importancia de un deseo que parece subyacer a toda pasión. Si bien fue Platón, en *Las leyes* I, 644c, el primero en formular la matriz de una taxonomía de las pasiones que será de capital importancia para el análisis estoico de las mismas, es Aristóteles el primer autor que lleva a cabo un estudio sistemático de las pasiones. Según Heidegger, la importancia de esta primera exégesis de las pasiones que, además, no se realiza en el marco de la psicología, es de una importancia tal que «la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia delante digno de mención después de Aristóteles»<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> Sobre la psicología del deseo, W. B. Irvine ha escrito lo siguiente: «Supongamos que podemos evitar equivocarnos al querer. Supongamos que aprendemos a desear sólo aquellas cosas que, cuando las logremos, nos gustará tener. Ni siquiera entonces se curará nuestra insaciabilidad. Esto se debe al fenómeno psicológico conocido como adaptación: tendemos a acostumbrarnos a lo que tenemos y, por ende, a quererlo menos con el paso del tiempo [...] forjamos nuevos deseos en la creencia de que su satisfacción nos reportará una felicidad duradera, a diferencia de la satisfacción de nuestros anteriores deseos. Estos dos fenómenos psicológicos, querencia errónea y adaptación, están en la base de la insaciabilidad humana» (W. B. Irvine, *Sobre el deseo. Por qué queremos lo que queremos*, traducción de P. Hermida, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 140-141).

<sup>123</sup> En el *Banquete*, Sócrates, conversando con Agatón, afirma que cualquiera que sienta deseo «desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está faltar» (cf. *Banquete*, 200e). También Aristóteles, en la *Retórica*, sostiene que «el deseo se dirige a lo que falta y aquello de que se carece es lo que principalmente se desea» (*Retórica*, II, 1389b35).

<sup>124</sup> En el famoso párrafo 57 de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer sostiene que la vida humana oscila entre el dolor, la base de todo querer, y el aburrimiento.

<sup>125</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §29, traducción de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2009, p. 163.

Precisamente apoyándose en ambos autores, Aristóteles y Heidegger, el primer capítulo del último trabajo de la profesora R. Ávila muestra, como ya hemos apuntado, por qué el estudio de las pasiones no compete exclusivamente a la filosofía práctica sino que es objeto de estudio, en primer lugar, de la ontología. En efecto, el Estagirita, subraya R. Ávila, aborda el estudio de las pasiones en el marco de la ontología, en una línea que será posteriormente acentuada por Heidegger, quien, como hemos visto, reconoce la grandeza de la labor realizada por Aristóteles.

Aunque Aristóteles aborda con profundidad la temática de las pasiones en la *Retórica*, encontramos pinceladas sobre la cuestión en diversas obras. Para el más importante discípulo platónico, la pasión, entendida como afección, es una de las categorías: «Así pues, si las categorías se dividen en sustancia, cualidad, lugar, tiempo, relación, cantidad, acción y pasión, tiene que haber entonces necesariamente tres clases de movimiento: el cualitativo, el cuantitativo y el local»<sup>126</sup>.

También en la *Metafísica*, en el capítulo 21 del libro V, nos ofrece cuatro acepciones del término *páthos*. La primera acepción no alude al ser humano sino a la alteración de una cosa por otra, a «*las cualidades en las cuales una cosa puede alterarse*, por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo...». La segunda se refiere a «*las actividades y las alteraciones de tales cualidades*». La tercera apunta a «*las alteraciones y movimientos que producen daño*, y muy especialmente, aquellos daños que producen sufrimiento». Finalmente, la cuarta señala que se denominan «afecciones» *las grandes desgracias y los grandes sufrimientos*. De las cuatro, esta

---

<sup>126</sup> Aristóteles, *Física*, V, 225b5-9, traducción de G. R. de Echandía, Gredos, Madrid, 2011, pp. 164-165. Como se puede observar, Aristóteles ofrece aquí un listado de ocho categorías aunque las más conocidas, tanto la que ofrece en *Metafísica* como en *Categorías*, consta de diez pues incluye la posesión y la posición. No obstante, como precisa F. Mora en su *Diccionario*, algunos comentaristas creen que Aristóteles no consideraba la lista de las categorías como fijada definitivamente. En cualquier caso, parece fuera de toda duda que la categoría más importante es la de sustancia.



última es la que más nos interesa pues, así concebidas, las pasiones son una de las mayores causas de la infelicidad humana.

Es el propio Aristóteles, que también en este aspecto resulta tremendamente moderno, el que observa que en la mayoría de las ocasiones, «el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general»<sup>127</sup>. Aunque haya prevalecido esa acepción de pasión como aquello que se padece o sufre, aunque la pasión parece ligada a la pasividad, Aristóteles considera en esa misma obra (*Acerca del alma* II, 417b) que «padecer» no significa siempre lo mismo, no siempre tiene un carácter pasivo, dañino, sino que también puede tener un carácter positivo, activo. Ese carácter paradójico del término llega hasta nuestros días: justamente varias de las acepciones que figuran en el diccionario de la RAE<sup>128</sup> señalan el carácter pasivo de las pasiones («lo contrario a la acción», «cualquier perturbación o afecto desordenado del ánimo») como algo opuesto a la acción -otra de las categorías señaladas por Aristóteles en la definición citada-, algo no deliberado. Sin embargo, también encontramos en nuestro diccionario una acepción del término, «apetito o afición vehemente a una cosa», que remite a la acción y que, como observa R. Ávila, muestra su proximidad con el ámbito del deseo<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 403a, traducción de T. Calvo, Gredos, Madrid, 2011, p. 301.

<sup>128</sup> Si el primer significado que encontramos es «acción de padecer», el último, pasión de ánimo, es definido como «tristeza, depresión, abatimiento, desconsuelo». Nunca decimos que alguien padece alegría, pero sí empleamos habitualmente expresiones semejantes para referirnos a quienes padecen tristeza o depresión. Por tanto, es evidente hasta qué punto se subraya en el diccionario cómo las pasiones connotan sufrimiento ya que, además, la pasión por antonomasia es, según podemos leer también en el diccionario de la RAE, la de Jesucristo. Pero no olvidemos que fue una pasión querida y, por tanto, como otras pasiones que experimentamos los seres humanos, no meramente «pasiva».

<sup>129</sup> Por tanto, parece evidente que el propio término, tal y como señala Trías atendiendo al lenguaje corriente, trasciende la dicotomía de lo activo y lo pasivo. Si por una parte pasión se opone a acción, en otro sentido « [...] pasión tiene una significación positiva y, valga la inexactitud, «activa», sin dejar de connotar, en cambio, «pasividad», cuando se habla de la «pasión dominante» de un músico o de un poeta, de un político o de un enamorado, con lo cual se expresa acaso lo más propio o hasta el *poder propio* de cada uno, de manera que sea cierto decir que uno es su propia pasión o que el hombre es pasión [...] Pasión sobrevolaría entonces, la dualidad de lo activo y lo pasivo; [...] Sería algo que sucede, ocurre o pasa, de tal manera que eso-que-pasa *constituye* ni más ni menos la subjetividad, que sería efecto de aquello que padece o sufre. Y eso que padece o sufre es, ni más ni menos, la pasión» (E. Trías, o. c., p. 29).

Deseo cuya importancia venimos destacando y que encontramos en la definición de pasión que ofrece Aristóteles en el segundo libro de la *Ética nicomáquea*:

Vamos ahora a investigar qué es la virtud. Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor<sup>130</sup>.

Aquí, a diferencia de la polémica suscitada a propósito de las categorías, sí parece fuera de toda duda que Aristóteles no ofrece una lista cerrada de las pasiones aunque, de hecho, sólo se ocupa de trece en el libro segundo de la *Retórica*: ira, calma, amor, odio, temor, confianza, vergüenza, desvergüenza, favor, compasión, indignación, envidia y emulación. También queda claro que para Aristóteles, tanto las facultades, «capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones», como las virtudes, «modos de ser», están estrechamente vinculadas a unas pasiones que son «las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer»<sup>131</sup>.

La percepción de la realidad depende, pues, de unas pasiones cuya dimensión cognoscitiva y práctica es innegable ya que, como el propio Aristóteles señala, las cosas distan mucho de ser iguales para el que siente amistad que para quien experimenta odio. Pero esa mirada sobre la realidad, ese modo de ver las cosas, puede ser modificado, puede ser educado:

---

<sup>130</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea* II, 4, 1105b20, traducción de J. Pallí, Gredos, Madrid, 2011, p. 42.

<sup>131</sup> Aristóteles, *Retórica*, II, 1378 a20, traducción de Q. Racionero, Gredos, Madrid, 1990, p. 310.

Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud<sup>132</sup>.

Si la naturaleza de la virtud la aborda Aristóteles en el libro II de la *Ética a Nicómaco*, el estudio de las pasiones lo realiza, como hemos dicho, en el libro II de la *Retórica*. Ahí emprende dicho estudio según un triple criterio, común al análisis de todas ellas, que conforma, según Q. Racionero, una suerte de tópica global: en qué estado se encuentra el que padece una pasión, quiénes la padecen y por qué asuntos. Castilla del Pino destaca en su análisis que en el enfoque aristotélico todas las pasiones «son consideradas como provocadas y se proyectan, pues, con carácter de respuesta» y que el deseo se encuentra en el fondo de toda pasión. Así, por ejemplo, el iracundo se encoleriza contra alguien por algo y siente un cierto placer ante la esperanza de vengarse<sup>133</sup>.

Es sorprendente hasta qué punto resulta moderno el planteamiento aristotélico sobre las pasiones. La radical condena de las mismas que caracteriza al conjunto de la filosofía occidental contrasta con la posición aristotélica. Nadie en su sano juicio pretendió jamás que los seres humanos permaneciésemos irresolutos por el hecho de cometer errores, de realizar acciones equivocadas; nadie pensó que fuese preferible ser ciego o sordo tras constatar que los sentidos de la vista o el oído no son infalibles; tampoco hemos dejado de tener creencias pese al hecho incontestable de que durante siglos hemos vivido instalados en algunas erróneas. Sin embargo, ¿por qué triunfó la

---

<sup>132</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea* II, 6, 1106b20, o. c., p. 44. Mas adelante, Aristóteles señala que no toda acción ni toda pasión admiten el término medio ya que algunas son malas en sí mismas.

<sup>133</sup> Cf. C. Castilla del Pino, *Teoría de los sentimientos*, o. c., p. 279.

convicción de que era preciso reprimir o extirpar las pasiones? ¿Por qué no prevaleció la postura aristotélica que no aboga por eliminar las pasiones sino por integrarlas, por educarlas para canalizar todos los aspectos positivos que tienen? Parece plausible pensar que el triunfo del cristianismo en nuestra cultura fue un factor de notable importancia para comprender la generalizada reprobación de las pasiones en la filosofía occidental.

### 3.3. La melancolía

El caso de Hume constituye, sin embargo, una notable excepción. La singularidad de su planteamiento ético logra cuestionar esa larga tradición, que se remontaría al estoicismo, según la cual la razón es la encargada de combatir las pasiones: «Nada es más usual en la filosofía, y aun en la vida en común, que hablar de la lucha entre la pasión y la razón, y darle preferencia a la razón y afirmar que los hombres son sólo virtuosos mientras se conforman a sus dictados [...] Sobre este modo de pensar, parece fundarse la mayor parte de la filosofía moral antigua y moderna»<sup>134</sup>.

Como es bien sabido, Hume pretende mostrar la falacia de semejante postura ya que para él la razón no puede ser sino esclava de las pasiones y, por tanto, no teniendo «otro oficio más que servir las y obedecerlas»<sup>135</sup>, ni la razón ni la filosofía, con la fuerza de sus razonamientos, pueden albergar la más mínima esperanza de vencer o doblegar a las pasiones. Pasiones que, por lo demás, tienen una extraordinaria importancia en el *Tratado*: no sólo porque todo el libro segundo esté dedicado a ellas sino porque ya en la introducción Hume afirma que «la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para la fundamentación de las otras ciencias». Como todas ellas remiten, por lejos que parezcan discurrir, a la naturaleza humana, resulta evidente que para Hume lo prioritario es el conocimiento de dicha naturaleza, cuya utilidad será muy superior -concluye en la

---

<sup>134</sup> D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 2, 3, 3, 1/SB413, traducción de V. Viqueira, Gredos, Madrid, 2012, p. 359.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 361.

citada introducción- a toda otra ciencia. Así, por más que en Hume las cuestiones epistemológicas ocupen un lugar central, es patente el primado de la filosofía práctica en su pensamiento.

Casi cincuenta años antes de que Kant constataste en su primera *Crítica* que la metafísica era el campo de batalla de inacabables disputas, Hume comienza la introducción del *Tratado* señalando la ignorancia en la que estamos sumidos respecto «a las cuestiones más importantes que pueden presentarse ante el tribunal de la razón humana», y cómo, ante la incapacidad de ofrecer soluciones ciertas ante los problemas que más nos incumben, ante las múltiples discusiones, surge «ese prejuicio común contra los razonamientos metafísicos de todas clases», una aversión que no parece exclusiva de aquellos tiempos.

El tono de Hume se torna mucho más sombrío en la conclusión del primer libro del *Tratado*. Empleando metáforas marítimas, el pensador escocés muestra su profunda desazón, el desamparo que le acompaña en su navegación, la desesperación que le lleva, al verse continuamente expuesto a la duda y la ignorancia, a sopesar hasta qué punto merece la pena embarcarse en tales travesías:

Antes de que penetre en las inmensas profundidades de la filosofía que se halla ante mí, me encuentro inclinado a detenerme un momento en mi situación presente y a sopesar el viaje que he emprendido [...] Me parece asemejarme a un hombre que, habiendo embarrancado en muchos bajos y escapado difícilmente a un naufragio al pasar por un pequeño estrecho, tiene ahora la temeridad de volverse a embarcar en el mismo navío resquebrajado y golpeado por las olas [...] La desventurada condición, debilidad y desorden de mis facultades, que debo emplear en mis investigaciones, aumenta mis dudas, y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me hace casi desesperar y resolverme a perecer en la infecunda roca sobre la que me hallo en el

presente, mejor que aventurarme en un océano sin límites que se pierde en la inmensidad. Esta repentina visión del peligro me llena de melancolía, y como es usual a esta pasión, por encima de todas gozarse en su propia desgracia, no puedo sino alimentar mi desesperación con todas las desesperadas reflexiones que el asunto me ofrece con tal abundancia<sup>136</sup>.

De la misma manera que el marinero afronta numerosos peligros en mar abierto, el que se adentra en las profundidades de la filosofía debe hacer frente también a múltiples desafíos para no naufragar, para escapar del delirio, de la locura cuya amenazante presencia se cernía también sobre Descartes en la primera de sus meditaciones, para alejar la inevitable melancolía que acecha al que se obsesiona con profundas, oscuras y abstractas reflexiones. Reflexiones que provocan paradojas, paralogismos y antinomias irresolubles que en el caso de Hume le llevan a adoptar una postura escéptica<sup>137</sup> que manifiesta con total claridad en el apéndice del *Tratado*.

Tanto Galeno como Constantino el Africano, Rufo de Éfeso, Marsilio Ficino y otros muchos habían advertido en esa incesante actividad de la mente una causa directa de la melancolía: «el mucho pensar y la mucha tristeza producen melancolía»<sup>138</sup>. Es este un tema de larga data que reaparece a lo largo de la historia en diferentes contextos.

---

<sup>136</sup> D. Hume, *Tratado*, 1, 4, 7, 1/SB264, o. c., p. 234. Algunos comentaristas han querido ver en este texto, bisagra entre el primer libro del *Tratado* dedicado al entendimiento y el segundo centrado en las pasiones, un dramatismo que vendría a ser más que autobiográfico meramente estilístico. Sea como fuere, lo que parece indudable es que siendo Hume más joven experimentó las indeseables consecuencias del estudio excesivo. En efecto, su persistente dedicación a la lectura de las obras de Cicerón, Virgilio y Plutarco le llevó a enfermar y a abandonar la filosofía para dedicarse a los negocios en Bristol antes de escribir el *Tratado*, su primera obra.

<sup>137</sup> J. Luis Tasset defiende que no puede sostenerse el supuesto escepticismo total de Hume: «De una lectura global -y no parcial, como se suele hacer- de las obras de Hume no se pueden extraer tales conclusiones escépticas radicales (o pirrónicas), por la simple razón de que ello convertiría a Hume en un pensador incoherente en extremo: creyendo por un lado que el conocimiento era imposible, habría dedicado toda su vida y su obra a tratar de explicarlo y fundamentarlo» (cf. J. Luis Tasset, «David Hume, el escéptico apasionado», en D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, o. c.). De hecho, en la conclusión del primer libro del *Tratado*, Hume afirma que «mi única esperanza es que pueda contribuir un poco al avance del conocimiento».

<sup>138</sup> Citado por S. W. Jackson, *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*, traducción de C. Vázquez, Turner, Madrid, 1989, p. 43.

Burton ya había otorgado plena validez a dicho planteamiento al sostener que una mente que nunca puede descansar se precipita a la melancolía, que es inevitable que el estudioso se vea abocado a padecer tan singular afección. Así, una de las múltiples causas de la melancolía es, para el autor de la *Anatomía*, el gusto por el aprendizaje o el estudio excesivo:

Marsilio Ficino (*De sanitate tuenda*, libro I, cap. 7) define la melancolía como una de las cinco plagas principales de los estudiantes, es una tara habitual en todos ellos, y casi en cierta medida un compañero inseparable. Varrón, quizás por ese motivo, los llama «filósofos tristes y austeros»; severos, tristes, secos, tétricos, son epítetos comunes a los estudiosos [...] Es un principio común en el mundo que aprender embota y disminuye los espíritus y, así, consecuentemente, produce melancolía<sup>139</sup>.

Apenas un siglo después de que Burton escribiese esas líneas, de que el poeta J. Donne subrayase la *thoughtfulness* como causa de la melancolía que él mismo padeció, el escocés D. Hume se va a referir no a los estudiosos en general sino a una clase particular de pensadores: los filósofos. La filosofía requiere, según Hume, de la más absoluta soledad, implica una retirada del mundo, de la vida en común, razón por la cual el metafísico es particularmente propenso a sufrir la melancolía y la desesperación. En realidad, la afinidad entre filosofía y melancolía ya había sido señalada previamente por la tradición aristotélica:

De acuerdo con la teoría de los humores del *Corpus hipocraticum*, todo el mundo posee alguna cantidad de bilis negra que, según la tradición griega, era mayor de lo normal en poetas y filósofos, pero los buenos filósofos o «filósofos eminentes» -al decir del autor

---

<sup>139</sup> R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, traducción de A. Sáez, AEN, Madrid, 1997, volumen I, p. 297.

de los *Problemata* aristotélicos- no es que posean más o menos bilis negra, sino que están «totalmente empapados» de ella<sup>140</sup>.

Sin embargo, mientras Hume se esmera por superar lo que él mismo define como «la condición más deplorable que imaginarse pueda», fruto de las ilusiones de nuestras creencias, de las múltiples contradicciones e imperfecciones de la razón humana que se aventura en las vastas y procelosas aguas de la filosofía, en la tradición aristotélica la melancolía muestra su rostro bifronte, su ambivalencia, y adquiere, por primera vez en la historia, una serie de connotaciones positivas.

En un tono que evoca a Pascal, Hume formula una serie de interrogantes («¿Dónde estoy o qué soy? ¿De qué causas derivan mi existencia y a qué condición debo volver? ¿Qué favores debo buscar y qué cóleras debo temer? ¿Qué seres me rodean? ¿Y sobre cuáles tengo yo influencia y cuál tiene influencia sobre mí?») que parecen sumirle en la desesperación. Sin embargo, a diferencia de Pascal, Hume no apela ya a la fe, a la gracia divina que, en Pascal, es la única vía de redención para el hombre. No hay ya luz divina que alumbre la abismal oscuridad, que proporcione claridad a la desesperada incertidumbre que rodea al ser humano cuando se adentra en las profundidades filosóficas que indagan en la búsqueda de principios cuya certeza y estabilidad no residen, según Hume, sino en nuestra imaginación. Así, ante la búsqueda metafísica<sup>141</sup> de esos principios últimos, Hume no encuentra ni a Dios ni al yo sustancial que sustenta todo el pensamiento cartesiano y queda confinado en los límites del empirismo y el escepticismo.

---

<sup>140</sup> J. Muguerza, «Prólogo», en C. Gurméndez, *La melancolía*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, p. 10.

<sup>141</sup> Para Hume, la metafísica no sólo no es una ciencia sino que es fuente constante de error e incertidumbre. Dicha búsqueda respondería a «los esfuerzos estériles de la vanidad humana» que intenta penetrar en temas inaccesibles para el entendimiento humano (cf. D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción de Jaime Salas, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, p. 44).



La única salida para escapar de la melancolía y del delirio no puede venir de una razón que, en Hume, no puede oponerse nunca eficazmente a una pasión, una razón que dista mucho de ocupar el trono que le otorga, por ejemplo, Descartes; tampoco de una pasión que venza con mayor ahínco e ímpetu a la vehemente pasión melancólica, al virulento delirio filosófico; menos aún de una fe a la que, posteriormente, apelará Kierkegaard. ¿Qué solución ofrece, pues, Hume?

Mas, afortunadamente, sucede que, ya que la razón es incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza por sí misma se basta para este propósito y me cura de esta melancolía y delirio filosófico, ya relajando esta tendencia de la mente o ya por alguna distracción o impresión vivaz de mis sentidos, que me hace olvidar todas estas quimeras. Yo como, echo una partida de chaquete, converso, me divierto con mis amigos, y cuando después de tres o cuatro horas de diversión vuelvo a estas especulaciones, me parecen tan frías, forzadas y ridículas, que no me siento con ánimo de profundizar más en ellas<sup>142</sup>.

Hume no ofrece ninguna panacea mágica sino el simple abandono de la pura especulación metafísica, rehuir la soledad, retornar al mundo, recuperar la cotidianeidad, no renunciar a los placeres de la vida en favor de la filosofía, ceder ante la propia naturaleza y no seguir torturando nuestro cerebro con sofismas. Debemos, asegura, conservar nuestro escepticismo en todos los incidentes de la vida y desconfiar tanto de nuestras dudas como de nuestras convicciones. Si es prudente desconfiar de las aparentes certezas que no son sino fruto de nuestra imaginación y de determinados hábitos, también debemos poner en tela de juicio las *ensoñaciones* fruto de nuestras meditaciones solitarias. Ahora bien, someterlas al filtro escéptico no supone abandonarlas.

---

<sup>142</sup> D. Hume, *Tratado*, o. c., p. 238.

En efecto, Hume no sólo no renuncia a la pasión por el conocimiento, al placer que supone la filosofía, a su pretensión de instruir al género humano, sino que recomienda vivamente la filosofía como antídoto contra la superstición y la falsa religión siempre y cuando no tenga pretensiones quiméricas y pretenda extenderse más allá del ámbito de la experiencia. Por tanto, de la misma forma que en determinadas circunstancias no merece la pena seguir viviendo<sup>143</sup>, sólo bajo determinadas condiciones merecerá la pena la actividad filosófica. Actividad que será preciso abandonar, retornando a las actividades propias de la vida ordinaria, cuando la melancolía, la desesperación, sean los frutos de nuestra excesiva dedicación a problemas ininteligibles que difícilmente servirán de algo al resto de la humanidad. Sugiere, pues, que la solución radica en alternar la especulación solitaria con la vida social:

Parece, por tanto, que la naturaleza ha establecido una vida mixta como la más adecuada a la especie humana, y secretamente ha ordenado a los hombres que no permitan que ninguna de sus predisposiciones les *absorba* demasiado, hasta el punto de hacerlos incapaces de otras preocupaciones y entretenimientos. «Entrégate a tu pasión por la ciencia -les dice-, pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad. Prohíbo el pensamiento abstracto y las investigaciones profundas y las castigaré severamente con la melancolía pensativa que provocan, con la interminable incertidumbre en que le envuelven a uno y con la fría recepción con que se acogerán tus pretendidos descubrimientos cuando los comuniques. Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre»<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> Para Hume, el suicidio, en determinadas circunstancias, es un acto que en nada viola las leyes divinas y completamente legítimo cuando la vida se ha convertido en una carga (cf. D. Hume, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 121-134).

<sup>144</sup> D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, o. c., p. 42. Frente a ese tipo de vida mixta que propone Hume, Aristóteles, en el libro X de la *Ética nicomáquea*, sostiene que la felicidad radica en la vida contemplativa. Si dicho género de vida se erige como modélico, lo es en la medida en que guarda semejanza con la actividad divina aunque, como seres humanos, parece que nos esté vedada una felicidad plena: «Para Aristóteles, la existencia más pura y auténtica es la del filósofo que vive en la

Sin duda que su carácter y su humor le ayudaron pero ¿puede realmente la naturaleza curarnos de la melancolía? ¿Puede combatir la profunda desesperación que invadía a Schelling ante la pregunta metafísica por antonomasia?

Hemos visto cómo en Hume la melancolía es puerto obligatorio para quienes inicien la navegación por las profundidades de la filosofía. Pero, a tenor de lo que el propio Hume expone en la sección IV de la segunda parte del libro dedicado a las pasiones, «Del amor por los familiares», la melancolía no es sólo el destino de quienes aborden abstractas reflexiones sino, en general, de todos aquellos que rompan sus lazos sociales:

Los que encuentran un placer en declamar contra la naturaleza humana han observado que el hombre es incapaz de bastarse a sí mismo y, por esto, cuando rompe los lazos que le unen con los objetos externos, cae inmediatamente en la más profunda melancolía y desesperación. De esto, dice, procede la continua búsqueda de las diversiones del juego, de la caza, de los negocios, por las cuales intentamos olvidarnos de nosotros mismos...<sup>145</sup>

El texto, de claras resonancias pascalianas, pondría de relieve que no sólo sucumben a la melancolía aquellos que se aventuran en las profundidades filosóficas. Basta con alejarse del mundanal ruido, con dejar atrás las múltiples distracciones que evitan que el hombre afronte su condición, a solas consigo mismo, para ser presa de una melancolía inherente al ser humano.

---

contemplación. Pero el pensador se hunde en la melancolía porque está siempre insatisfecho de sus conocimientos incompletos, de su sabiduría inacabada» (cf. C. Gurméndez, *La melancolía*, o. c., p. 43).

<sup>145</sup> D. Hume, *Tratado*, o. c., p. 309.

Destaca el profesor Serés, al inicio de su último trabajo, *Historia del alma*, el acierto de Rubén Darío al señalar «la fatalidad de nuestra alma, porque no puede impedir que nos embarguen pasiones como el miedo o el deseo, y cuya dote de razón y clarividencia, lejos de hacernos felices, comporta la consciencia del paso del tiempo y de la muerte»<sup>146</sup>. Más de medio siglo antes de que Cioran afirmase que «vale más ser animal que hombre, insecto que animal, planta que insecto, y así sucesivamente»<sup>147</sup>, el poeta nicaragüense ya subrayaba en «Lo fatal» -poema que suscita la reflexión del catedrático aragonés- que no hay mayor pesadumbre que la vida consciente, no hay dolor equiparable al dolor del ser humano. Un dolor, «una indigestión en el alma», que también sintió Pessoa, al que vivir le parecía un error metafísico<sup>148</sup>.

De esa consciencia del paso del tiempo y la muerte, del dolor de existir, brota la melancolía. Pasión filosófica por excelencia, siempre presente en las descripciones de la condición humana, la melancolía, está ligada al deseo (no se sabe qué cosa falta pero falta algo cuyo anhelo no puede satisfacer el mundo), al tiempo (al dolor que produce su inexorable transcurso<sup>149</sup>, la conciencia de la fugacidad de las cosas, de nuestra propia finitud) y a la muerte (si la melancolía es reflexión sobre la

---

<sup>146</sup> G. Serés, *Historia del alma*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2019, p. 11.

<sup>147</sup> E. M. Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, traducción de E. Seligson, Taurus, Madrid 1981, p.34.

<sup>148</sup> Espectador irónico de su propio exilio metafísico, Pessoa tuvo la extraordinaria grandeza de legarnos una obra que destila dolor y belleza a raudales, que propone, como el título del fragmento que reproducimos, una estética del desaliento: «ya que no podemos extraer belleza de la vida, intentemos al menos extraer belleza de no poder extraer belleza de la vida» (F. Pessoa, *Libro del desasosiego*, o. c., p. 127).

<sup>149</sup> Aquejado como pocos del «mal de la vida, la enfermedad de ser consciente», el autor del que acaso sea el mayor poema en prosa escrito en el siglo XX expresa magistralmente dicho dolor: «Siento el tiempo con un enorme dolor. Siempre abandono todo con una emoción exagerada. El pobre cuarto alquilado donde pasé unos meses, la mesa del hotel de provincia donde pasé seis días, la propia sala de espera triste de la estación de trenes donde pasé dos horas esperando: sí, pero las cosas buenas de la vida, cuando las abandono, y pienso con toda la sensibilidad de mis nervios que nunca más las veré y tendré, por lo menos en aquel exacto y preciso momento, me duelen metafísicamente. Se me abre un abismo en el alma y el aliento frío de la hora de Dios me roza la cara lívida. ¡El tiempo! ¡El pasado! Algo allí, una voz, un canto, un perfume ocasional levanta en mi alma el telón de los recuerdos... ¡Aquello que he sido y nunca más volveré a ser! ¡Aquello que he tenido y no volveré a tener! ¡Los Muertos! Los muertos que me amaron en mi infancia. Cuando los evoco, toda el alma se me enfría y me siento desterrado de los corazones, solo en la noche de mí mismo, llorando como un mendigo el silencio cerrado de todas las puertas» (F. Pessoa, o. c., pp. 126-127).

pérdida, resulta inevitable que sea nuestra compañera de un viaje en el tiempo - hemorragia de vida en palabras de Bodei- cuyo destino común conduce a la irreparable pérdida). Tan insondable como la propia existencia, constituye el elemento fundamental de la subjetividad humana:

La melancolía nos atañe porque acompaña de modo inseparable los destinos del deseo, que se erige en su centro de gravedad y representa por derecho propio «la esencia misma del hombre». La importancia del deseo no se acredita solo porque así lo defina Spinoza, lo corrobore Schopenhauer, lo apoye Freud y lo promueva Foucault, sino porque la vida lo reconoce como impulso que mueve a la humanidad. Y si el deseo es triste y consustancialmente insatisfecho, puesto que se hastía sin remedio y siempre pierde su objeto, entendemos que la melancolía ocupe legítimamente el núcleo de la subjetividad<sup>150</sup>.

Si el deseo constituye la esencia del hombre, si su dinámica está presidida por la tristeza, es plausible pensar que la melancolía sea el núcleo de la subjetividad. Melancolía que, al igual que otras pasiones, es también ambivalente: no en vano V. Hugo la definió como la dicha de ser desdichado.

En su análisis, Trías enfatiza cómo la reflexión filosófica sobre la pasión se mueve en el terreno de la paradoja y la dialéctica. Si, como hemos visto, el término «pasión» evoca sufrimiento y, aparentemente, se opone a acción, a dicha y felicidad, el denominado amor-pasión rompe dichos esquemas -según Trías- en la medida en que es un padecimiento que produce dicha, que proporciona placer en el dolor, felicidad en la

---

<sup>150</sup> F. Colina, «Melancolía universal, melancolía particular», en AA. VV., *Tiempos de melancolía. Creación y desengaño en la España del siglo de oro*, o. c., p. 87.

infelicidad<sup>151</sup>. Algo similar ocurre con la melancolía. Siglos antes de que V. Hugo ofreciese la citada definición, Burton, al inicio de su ciclópea *Anatomía*, pone de relieve ese carácter paradójico, ambivalente:

No quiero cambiar mi vida con la de ningún rey,  
estoy encantado. ¿Puede traer más alegría  
el mundo que la de reír, y sonreír siempre,  
pasando el tiempo con entretenimientos agradables?

No me molestéis, no;  
es tan dulce la satisfacción que siento.  
Todas mis alegrías son, ante esto, tonterías,  
nada es tan divino como la melancolía.

Cambiaría mi situación por la de cualquier infeliz  
que puedas traer de la cárcel o las mazmorras;  
mis penas ya no tienen cura, es un infierno.  
No puedo seguir viviendo con este tormento,  
Ahora, desesperado, aborrezco la vida,  
dejadme una soga o un cuchillo.  
Todas mis penas son, ante esto, alegrías,  
no hay maldición como la melancolía<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> En su último libro, un libro sobre el amor según su propio autor, Savater sostiene que si no duele, no es amor. El amor es siempre zozobra, «una forma de sufrir que nos autentifica más que cualquier placer». Aunque Savater nos habla de una relación de treinta cinco años, muy distinta a lo que suponemos es el amor-pasión del que se ocupa Trías, coincide en lo principal. Savater sostiene que el género de amor que él siente por Sara desafía a la dualidad de sujeto y objeto, al tiempo y a la muerte: «Ese amor no quiere amortiguarse tras la pérdida de la persona amada, sino que se descubre más puro, más desafiante, más irrefutable al convertirse en guardián de la ausencia. También infinitamente, desesperadamente doloroso. Pero el amante no querría a ningún precio que una especie de Alzheimer sentimental le privase de ese sufrimiento que es como el piloto encendido de su pasión que sigue en marcha, lo mismo que nadie accedería a ser decapitado para curarse una jaqueca. Un amor que no desazona y perturba cuando está vivo, que no aniquila cuando pierde irrevocablemente lo que ama, puede ser afición o rutina, pero no auténtico amor» (cf. F. Savater, *La peor parte*, o. c., pp. 36-37).

<sup>152</sup> R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, o. c., volumen I, p. 36.

En este fragmento del resumen de la melancolía que Burton ofrece al lector al inicio de su obra, se aprecia ese rostro bifronte, dulce y amargo, de la melancolía. Si su dulzura y encanto han sido frecuentemente ensalzados, su aspecto sombrío y mórbido no ha tenido una relevancia menor. El aspecto luminoso, positivo, de la melancolía no se entiende sin una obra cuya importancia difícilmente se puede glosar en unas breves líneas: el *Problema XXX*. Si bien es cierto que Aristóteles no se ocupa de la melancolía en la *Retórica*, el texto se inscribe en la tradición aristotélica. Según Pigeaud, el autor del famoso texto «sistematiza las variaciones de *thymos* para atribuirles a la bilis negra»<sup>153</sup> y lo que pretende transmitir, ante todo, es que «la melancolía no es necesariamente una enfermedad». Si en la literatura occidental Belerofonte, como veremos, se presenta como el primero de un ilustre linaje de personajes melancólicos, todo parece indicar que con Teofrasto, sucesor de Aristóteles en el Liceo y autor del legendario texto pseudoaristotélico, se inaugura la reflexión filosófica sobre dicha pasión:

La melancolía, en aquel otro texto del estagirita, central para lo que es la historia de la bilis negra en Occidente, no es tanto una enfermedad sobrevenida a un organismo débil, sino, antes bien, se trata de la naturaleza del *ethos* que modela en propiedad la conducta y el ser propio del filósofo, del artista. Lo melancólico se sitúa así como el estado alcanzable, y, en realidad, algo hacia lo que compele lo que es un exceso o exhuberancia de *humanidad*. La extremada conciencia del mundo, la plenitud del ser mismo, y acaso la potencia misma de existir, acaba por generar una desafección de ello. He ahí la paradoja<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> Cf. J. Pigeaud, «Prólogo», en Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía*, traducción de C. Serna, Acanalado, Barcelona, 2016, p. 32. El autor considera que traducir *athymia* por depresión constituye un anacronismo y que todos los términos de la familia de *thymos* son nociones que oscilan entre la medicina, la moral y la filosofía.

<sup>154</sup> F. R. De la Flor, *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, o. c., p. 223.

Pasión ambivalente y enigmática, vinculada desde Hipócrates al suicidio pero también a la genialidad creativa, la melancolía hunde sus raíces en el interior del ser humano: «Troppo dolorosa è la malinconia e troppo a fondo spinge le sue radici nel nostro essere di uomini, perché la si debba abbandonare nelle mani degli psichiatri»<sup>155</sup>. Con estas palabras, escritas apenas once años después de la publicación de *Duelo y melancolía*, en 1928, comenzaba Romano Guardini su *Ritratto della malinconia*. Partiendo del análisis de algunos textos de los *Diarios* de Kierkegaard, el filósofo germano sostiene que la melancolía, cuya esencia no es sino el deseo de amor, está en relación con los fundamentos del ser. Según su interpretación, «il malinconico desidera d'incontrarsi con l'assoluto, ma sotto specie di amore e di bellezza. D'altro canto -e qui l'anello si chiude- il desiderio di assoluto si ricollega nel malinconico con la profonda consapevolezza che tutto è vano»<sup>156</sup>. No hace falta compartir su interpretación teológica de la melancolía<sup>157</sup> para suscribir que la melancolía está efectivamente relacionada con las profundidades de la naturaleza humana. Como Burton, que cuando disecciona en su *Anatomía* la melancolía lo hace para analizar la totalidad de la existencia humana, Guardini sostiene que el significado más profundo de la melancolía es de carácter espiritual.

---

<sup>155</sup> R. Guardini, *Ritratto della malinconia*, traducción de Romana Guarnieri, Morcelliana, Brescia, 2006, p. 13. Combatida antaño con eléboro (planta de acción laxante y purgativa), hoy con fármacos, la melancolía sigue siendo un enigma que escapa a todo reduccionismo científico.

<sup>156</sup> Ibid., pp. 64-65.

<sup>157</sup> Para R. Guardini, la melancolía es un signo de que el Absoluto existe. Lo infinito se manifiesta en el corazón mientras que la melancolía nos indica que somos seres limitados: «Le cose sono finite. Tutto ciò che è finito, è difettoso. E il difetto costituisce una delusione per il cuore, che anela all'assoluto. La delusione si allarga, diviene il sentimento di un gran vuoto...Non c'è nulla per cui valga la pena di esistere. Non c'è nulla, che sia degno che noi ce ne occupiamo» (ibid., p. 38.). Comentando esta obra y apoyándose en la definición que el propio Guardini ofrece de *contraste* en su obra *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo concreto-viviente*, R. Fayos considera que el contraste es la estructura metafísica de la melancolía. Según su argumentación, la melancolía presenta la estructura de un contraste, se presenta como tensión entre polos: «Estos polos son por un lado la finitud, lo limitado, lo contingente que envuelve y condiciona la vida humana. Por otro lado lo infinito, lo ilimitado, lo eterno que se aparece como anhelo y aspiración en la vida humana. La tensión que se da en el corazón del hombre al tomar conciencia de esto hace que surja el sentimiento de la melancolía» (cf. R. Fayos, «La melancolía» en AAVV, *La afectividad. Aproximaciones filosóficas*, Comares, Granada, 2009, pp. 45-46).



La filosofía, por tanto, no puede desentenderse del estudio de esta singular afección. Como la alegría o la tristeza de la que deriva, la melancolía es una de las pasiones más importantes, capital para la comprensión del ser humano. Pasión filosófica por antonomasia, nuestra subjetividad se asienta sobre ella, algo que se hace particularmente evidente en la época moderna: el hombre conquista su autonomía pero se hace más vulnerable si cabe y queda abocado a la terrible soledad de un mundo sin Dios.

## II. ESBOZO DE UNA HISTORIA FILOSÓFICA DE LA MELANCOLÍA

### 4. LAS DIFICULTADES PARA DEFINIR LA MELANCOLÍA

En el otoño de 2005, Jean Clair presentaba en el Grand Palais de París la exposición *Mélancolie: Génie et Folie en Occident*, que se pudo ver posteriormente en la Galería Nacional de Berlín. *Genio y locura en Occidente* se abría con una frase atribuida a Aristóteles en la que se relacionaba la melancolía con la genialidad. La muestra parisina ofrecía un amplio recorrido cronológico dividido en ocho etapas que rastreaban el intrincado itinerario de la melancolía desde el siglo V a. C. hasta el siglo XX. Pese a las reticencias de los patrocinadores, el evento, cuya preparación se prolongó durante diez años, fue todo un éxito y generó diariamente largas colas de personas ávidas por contemplar las casi trescientas obras reunidas, las múltiples formas que el mal de Saturno ha ido adquiriendo a lo largo de la historia: desde Áyax pensando en su suicidio hasta las inquietantes y solitarias figuras de los cuadros de Hopper. Dos años después, en 2007, el Palazzo della Regione de Verona acogió la exposición *Il settimo splendore. La modernità della malinconia*. Fruto de la excelente labor de Giorgio Cortenova, crítico de arte y director de la Galleria Comunale d'Arte Moderna Palazzo Forti de Verona desde 1985 hasta pocos años antes de su muerte en 2013, la exposición italiana introducía al visitante en el problemático universo de la melancolía a través de un itinerario que abarcaba desde el *Quattrocento* a nuestros días. Más recientemente y bajo el sugerente título de *Tiempos de melancolía. Creación y desengaño en la España del Siglo de Oro*, una exposición itinerante de pintura y escultura del Barroco español recorrió diversas ciudades españolas. Abierta al público el 2 de julio de 2015 en Valladolid, se trasladó después al Museo de Bellas Artes de Valencia, finalizando su recorrido en el centro cultural de la Caixa en Palma de Mallorca. La muestra, cuya comisaria fue María Bolaños, directora del Museo Nacional de Escultura, historiadora

del arte y autora del ensayo *Pasajes de la melancolía. Arte y bilis negra a comienzos del siglo XX*, agrupaba un amplio abanico de obras de arte, libros y objetos que configuran la primera gran exposición que se ha dedicado en España a este tema. Si traemos a colación el éxito que cosecharon estas muestras, separadas por un intervalo de apenas diez años, es para mostrar que la melancolía, combatida desde la Antigüedad con eléboro y hoy con fármacos, sigue atrayéndonos, suscitando nuestro interés. La profusión de ensayos recientes sobre la bilis negra -baste pensar en los últimos trabajos de Bartra, Bińczyk, Radden, Hermsen o Reguera- o el Congreso Internacional Melancolía-18, *La melancolía en las artes y el pensamiento*, organizado por la Universidad Complutense de Madrid, no hacen sino corroborar que la seducción que ejerce la melancolía es cada vez mayor. ¿Por qué la melancolía, cuya existencia precede a la emergencia de disciplinas que se han ocupado de ella, ha llamado la atención, durante más de dos mil quinientos años, de médicos, teólogos, filósofos, antropólogos, novelistas, poetas, astrólogos, alquimistas, pintores, escultores, músicos, psicólogos, psiquiatras y, más recientemente, cineastas? Al comienzo del siglo XXI, lejos de menguar, su hechizo aumenta. Tal vez ese creciente interés, su innegable encanto, resida, por una parte, en que seguimos siendo incapaces de descifrar el enigma. En efecto, recubierta bajo diversos ropajes -acedía, tedio, hastío, nostalgia, *spleen*-, la melancolía sigue siendo tan misteriosa como la mirada del ángel de Durero que la simboliza, continúa planteándonos interrogantes que permanecen sin respuesta.

Además del afán que nos impulsa a esclarecer aquello que no acabamos de comprender, tal vez la fascinación que sigue ejerciendo la melancolía sea debido, como afirma Cerezo<sup>158</sup> en su hermoso ensayo sobre el *Quijote*, a que la melancolía es el

---

<sup>158</sup> Cf. P. Cerezo, *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, p. 485.

estado de ánimo propio de las épocas de profunda crisis de la cultura y la nuestra, parece evidente, atraviesa una de ellas.

Si nos detenemos un instante a pensar, sorprende la pasmosa facilidad con la que usamos determinados conceptos cuyo significado estamos lejos de precisar. En el capítulo XIV del libro XI de las *Confesiones*, S. Agustín constata la familiaridad con la que hablamos acerca del tiempo y subraya, como ya hiciera Aristóteles, su carácter paradójico. Admite que cree saber qué es si nadie se lo pregunta pero se ve incapaz de explicárselo a quien se lo pregunte<sup>159</sup>. Trece siglos después, Pascal, que admiró y contribuyó a los avances científicos de su época, no se dejó deslumbrar por el optimismo racionalista. Consciente de los límites de una razón impotente para revelar los enigmas de la existencia humana, mostrará idéntica perplejidad cuando en sus *Pensamientos* reflexione sobre ese misterio que constituye uno de los temas clásicos de la metafísica occidental<sup>160</sup>. Ya en pleno siglo XX, Heidegger, que había mostrado cómo la ciencia habla de tiempo y espacio sin cuestionar qué son, prosigue con la inagotable meditación sobre la temporalidad en una de las obras que marcan el devenir de la que otrora fue la reina de todas las ciencias: *Ser y tiempo*. Podríamos acudir a numerosos ejemplos más para corroborar hasta qué punto carecemos de una concepción cristalina del tiempo.

Algo similar ocurre con la melancolía: no existe una definición rigurosa de la misma y, después de más de veintiséis siglos, nada parece indicar que algún día logremos alcanzarla. Abundan, eso sí, múltiples intentos de lo más variopintos que, sin embargo, no logran desvelar el enigma que Durero reflejó hace más de cinco siglos en su célebre grabado. Quizá el lenguaje sea vano o menos adecuado para aproximarse a ella; acaso por ello encontramos tantas y tan diversas obras artísticas para expresarla.

---

<sup>159</sup> Cf. S. Agustín, *Confesiones*, traducción de A. Custodio, Gredos, Madrid, 2012, pp. 292-293.

<sup>160</sup> El fragmento 47 de los *Pensamientos* revela, con extraordinaria belleza, el carácter paradójico del tiempo (Cf. B. Pascal, *Pensamientos*, traducción de J. Llansó, Alianza, Madrid, 1986, pp. 34-35).

Lo cierto es que ni Burton ni Freud, dos de los autores que más intentaron comprender esta afección milenaria, lograron esclarecer por completo semejante arcano. El primero consagró toda su vida al estudio de la misma para acabar sucumbiendo ante ella: después de entregarse al estudio de la bilis negra y escribir un gigantesco centón para combatirla, *Anatomía de la melancolía*, acabó suicidándose. El segundo, por su parte, escribió tres siglos después, en 1917, *Duelo y melancolía*, apenas una veintena de páginas que tendrán una repercusión enorme pero que, como el propio padre del psicoanálisis reconoce, tampoco logra desvelar lo fundamental:

Así, pues, lo que la conciencia averigua de la labor melancólica no es la parte esencial de la misma, ni tampoco aquella a la que podemos atribuir una influencia sobre la solución de la enfermedad. Vemos que el *yo* se humilla y se encoleriza contra sí mismo; pero sabemos tan poco como el propio paciente de cuáles pueden ser las consecuencias de esto ni de cómo modificarlo. Por analogía con el duelo podemos atribuir a la parte *inconsciente* de la labor melancólica tal influencia modificadora [...] Sin embargo, ni aun aceptando esta concepción de la labor melancólica conseguimos llegar al completo esclarecimiento deseado<sup>161</sup>.

Escritas hace ya un siglo, las palabras del gran arqueólogo de la mente humana subrayan las dificultades que hacen que el fenómeno de la melancolía sea tan difícil de dilucidar.

---

<sup>161</sup> Freud, *Duelo y melancolía*, traducción de L. López-Ballesteros, O. C. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 2100.

## 5. LA PROTOHISTORIA DEL CONCEPTO

Pero comencemos por el principio o por lo que conocemos de dicho principio. La compleja y fascinante historia de la melancolía parece comenzar en Grecia. Por múltiples razones, su historia no es, en absoluto, una historia lineal o simple. Poco sabemos de la protohistoria de un concepto que acaba convirtiéndose en uno de los signos peculiares de la cultura occidental. Posiblemente uno de los autores que con más persistencia ha indagado en la cuestión es J. Starobinski. En el bosquejo que traza de una historia de la nostalgia<sup>162</sup>, subraya que jamás seríamos capaces de acercarnos a la experiencia subjetiva de cierta conciencia del siglo XVIII, siglo singular en el que los ingleses, para combatir el *spleen*, huían de su tierra, siempre cubierta de nubes, para realizar el *Grand Tour*. Aunque el crítico suizo sostiene que los sentimientos cuya historia queremos trazar nos son accesibles sólo a partir del instante en que se manifiestan, bien sea mediante el lenguaje o a través de otro medio expresivo, considera también que los hombres experimentaron nostalgia antes de que ese sentimiento recibiese tal denominación. Según Starobinski, la palabra *nostalgia* fue acuñada en 1688 por Johannes Hofer de Mulhouse para referirse a un sentimiento (*Heimweh*, añoranza, *desiderium patriae*) que padecían los exiliados. El sentimiento no era, en modo alguno, algo nuevo; sí lo era que requiriera la atención del médico, que se considerase mórbido y fuese necesario, por tanto, someterlo al saber médico. Existía ya una amplia literatura sobre la melancolía amorosa y sus síntomas, pero no se había estudiado qué dificultades afrontaba quien se alejaba de su tierra. Pese a sus similitudes con el *desiderium* amoroso, se comprendió tardíamente que el *desiderium patriae* podía también abordarse médicamente. De ahí la importancia que Starobinski atribuye a Hofer: con ayuda de las voces «retorno» (*nóstos*) y «dolor» (*algos*) creó el vocablo *nostalgia* con tanta fortuna

---

<sup>162</sup> Cf. J. Starobinski, *La tinta de la melancolía*, o. c., pp. 205-231.

que olvidamos su origen. Respecto a la melancolía, el planteamiento de Starobinski es muy similar: reconoce que la melancolía se había padecido antes de que tuviera nombre pero señala que es Homero quien nos hace comprender, en el canto VI de *La Iliada* (versos 201-203), toda la pesadumbre del melancólico<sup>163</sup>. Coincide, pues, con todas las obras de referencia que versan sobre la melancolía al situar el origen de la misma en la Grecia clásica. Sin embargo, atendiendo a su argumentación, no es descabellado pensar que los hombres sufrieron la melancolía en tiempos más remotos, siglos antes de que el término apareciese en la literatura, la medicina y la filosofía griegas para incorporarse rápidamente al habla coloquial. Si la melancolía está estrechamente vinculada con la muerte y con la conciencia de nuestra finitud, resulta plausible imaginar un pasado mucho más antiguo para uno de los rasgos distintivos de la cultura occidental. Bataille, refiriéndose al nacimiento del arte, ha mostrado que ya nuestros antepasados comprendieron que morían, que no resistían, a diferencia de ciertos objetos, al paso del tiempo. La práctica de la inhumación evidencia que la conciencia de la muerte se impuso ya en el Paleolítico medio<sup>164</sup>. Miles de años antes de la aparición de la escritura, el ser humano encontró en la pintura un vehículo expresivo extraordinario. En una época en la que apenas aparecen figuras humanas, las escasas imágenes encontradas nos siguen fascinando e interrogando por igual. Casi ochenta años después de su descubrimiento, se sigue especulando acerca de la enigmática y famosa *Escena del pozo de Lascaux* (17.000-15.000 a. C.). Nos es del todo imposible averiguar qué llevó a su autor a pintar ese drama en una pared de tan difícil acceso. Pese a la multitud de interpretaciones, lo único cierto es que alguien acertó a representar en las profundidades de la tierra, en la inmensa oscuridad sólo atenuada por la luz del fuego, la vida y la muerte. Posteriormente, siglos antes de que apareciesen las primeras menciones griegas,

---

<sup>163</sup> Cf. J. Starobinski, *La tinta de la melancolía*, o. c., p. 19.

<sup>164</sup> Cf. G. Bataille, *Lascaux o el nacimiento del arte*, traducción de A. Gasquet, Alción, Córdoba, 2003, p. 41.

la cultura egipcia también evidencia, en textos como la *Discusión entre un desesperado y su alma* (escrita entre 2250 y 2160 a.C.) y el *Canto del arpista*, escrito durante las dinastías XI y XII (2061-1785), un malestar que acompaña a nuestra especie. Una especie que ha sido creada, en palabras de G. Steiner, «entristecida». A propósito de un fragmento de *Sobre la esencia de la libertad humana*, en el que Schelling atribuye a la existencia humana una tristeza ineludible y afirma «la profunda e indestructible melancolía de toda vida», Steiner sostiene que un velo de tristeza signa el paso del *homo* al *homo sapiens*, que la pérdida de la inocencia y la adquisición ilícita de un conocimiento prohibido hacen que el pensamiento arrastre dentro de sí un legado de culpa<sup>165</sup>.

A tenor de lo expuesto, parece probable que la melancolía existiese antes de haber recibido ese nombre, antes de que hubiese testimonio escrito alguno, en otras culturas anteriores a la griega. En todo caso, su historia manifiesta, coinciden los estudiosos del tema, surge en el contexto de la cultura griega donde dicho nombre aparece por primera vez: «Es posible ubicar el nacimiento de la teoría de la melancolía en el momento en que los filósofos y los médicos tuvieron la intención de explicar el miedo, la tristeza, los desórdenes del espíritu, argumentando una causa natural que pudiera excluir toda interpretación mítica»<sup>166</sup>. Es obvio que el miedo, la tristeza y los así llamados desórdenes del espíritu ya existían con anterioridad. Lo que las palabras de Starobinski subrayan es que, por primera vez, se buscó una causa natural que diese cuenta de tales experiencias humanas. De la misma forma que los primeros cosmólogos intentaron explicar los fenómenos naturales sin apelar a la arbitrariedad o el capricho antojadizo de los dioses, los médicos-filósofos griegos intentaron explicar, dejando al margen las interpretaciones míticas, por qué el miedo y la tristeza persistían sin causa o

---

<sup>165</sup> Cf. G. Steiner, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, traducción de M. Condor, Siruela, Madrid, 2007, pp. 9-12.

<sup>166</sup> J. Starobinski, *La tinta de la melancolía*, o. c., p. 492.



razón aparente. Sin embargo, creemos oportuno introducir una matización importante al texto de Starobinski. Sabemos que las cosmologías, descripciones del cosmos elaboradas por los primeros pensadores, son en algunos casos reinterpretaciones de las cosmogonías y que no puede decirse que la aparición del *logos* supuso la automática desaparición del mito, sino que mito y *logos* coexistieron durante mucho tiempo. Algo similar puede decirse de la melancolía: los médicos-filósofos que menciona Starobinski pretendieron encontrar una causa natural, pero la teoría humoral que formularon estuvo acompañada de una serie de consideraciones que no dejan de lado las interpretaciones mágicas y que, por tanto, no se ciñen en absoluto a meras observaciones:

¿De dónde viene el concepto de esa bilis negra, que nadie ha visto? No parece provenir de un testimonio empírico –aunque cabe la posibilidad de que algunos médicos creyeran ver un reflejo de la misma en la maligna coloración negruzca de algunos abscesos, vómitos o supuraciones. Es un resto de una creencia muy antigua que atribuye al negro un valor negativo. Y ya hemos indicado que la bilis negra comenzó por ser una variación temporal de la bilis (normalmente de ese amarillo típico llamado «bilios»), para luego convertirse en una sustancia propia, integrada en el sistema de los cuatro humores por esa tendencia a la sistematización tan característica del pensamiento griego en su conjunto. Sobre una base extremadamente vaga y nada científica se forjó la hipótesis de la influencia temperamental de esa sustancia en un segundo momento del pensamiento hipocrático<sup>167</sup>.

El texto de C. García Gual incide en diversos aspectos sobre los que merece la pena detenerse. En primer lugar, interroga acerca de la procedencia del concepto de bilis negra. Todo sugiere que, al observar el color negruzco de algunas deposiciones, abscesos o vómitos, se pensó que la bilis negra sería resultado de la corrupción o descomposición de la bilis amarilla o de la sangre hasta que, finalmente, la bilis negra

---

<sup>167</sup> C. García Gual, «Del melancólico como atrabiliario. Según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolía» en *Faventia*, n° 6, 1984, pp. 42-43.

llegó a considerarse una sustancia propia. Además, se subraya algo que ha sido también destacado por Klibansky, Panofsky y Saxl: la importancia del color negro, estrechamente asociado a la muerte -cuya vinculación con la melancolía será constante- y, a menudo, a las fuerzas diabólicas<sup>168</sup>. Finalmente, C. García Gual señala cómo después de ser considerada una enfermedad, empezó a concebirse como un tipo de carácter. Según se combinaran esos cuatro humores, según predominase uno u otro, cabría hablar de flemáticos, sanguíneos, coléricos y melancólicos. Así pues, en principio, la salud vendría regulada por la mezcla equilibrada de estos cuatro humores, siendo la discrasia, el desequilibrio por la sobreabundancia de uno respecto a los otros, lo que generaría la enfermedad. Según S. W. Jackson, cuya obra se centra en el estudio de los estados patológicos, la idea de la tétrada, de la salud como equilibrio de los cuatro humores, sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema, no aparece hasta el libro de Hipócrates -o tal vez de su yerno Polibio- *De la naturaleza del hombre*. En realidad, sostiene Jackson, Hipócrates recogería aportaciones de Empédocles –tales como que en el curso de las estaciones predominaría una de las cuatro sustancias- quien, a su vez, habría tomado en consideración diversas contribuciones pitagóricas<sup>169</sup>.

Así pues, parece que fue en el marco de la medicina y la filosofía, por aquel entonces disciplinas estrechamente ligadas<sup>170</sup>, donde empiezan a tomar forma las reflexiones en torno a este peculiar estado de ánimo, esta singular afección que fue a

---

<sup>168</sup> Cf. Klibansky, R., Panofsky, E., y Saxl, F., *Saturno y la melancolía*, traducción de M. Luisa Balsero, Alianza, Madrid, 2004, pp. 13-14.

<sup>169</sup> Véase S. W. Jackson, *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*, o. c., pp. 18-20.

<sup>170</sup> Medicina y filosofía han estado estrechamente vinculadas desde la Antigüedad. De hecho, Galeno afirma en su texto *Que el mejor médico es también filósofo* que un médico debe ser filósofo (citado por T. Bright, *Un tratado de melancolía*, traducción de M. José Pozo y E. J. Calvo, AEN, Madrid, 2004, p. 181). La estrecha relación entre esas dos disciplinas no fue algo exclusivo de la Grecia clásica. R. Bodei ha pretendido rescatar del olvido a T. Ribot, P. Janet y A. Binet, médicos-filósofos que cosecharon un enorme éxito a finales del siglo XIX. Muchas ideas de Nietzsche, Bergson, Sorel, Proust, Pirandello o el mismo Freud serían impensables, a su juicio, sin la labor de estos autores. El primero de ellos no sólo publicó obras como *Les maladies de la mémoire*, *Les maladies de la volonté* o *Les maladies de la personnalité* sino que, además, fundó la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, considerada por Nietzsche, junto a *Mind*, la mejor revista de filosofía del mundo (cf. R. Bodei, *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, o. c., pp. 109-127).

menudo, desde Hipócrates, considerada como una enfermedad de origen físico. No obstante, es importante recordar, tal y como hacen F. Colina y M. Jalón, que «la bilis no pertenecía con exclusividad al dominio corporal sino que sus cualidades se prolongaban en valoraciones psicológicas, mágicas, teológicas y astrológicas que resultaban inseparables e incluso indistinguibles entre sí, de un modo tan obvio y natural que hoy nos resulta vertiginosamente chocante»<sup>171</sup>.

La melancolía comprendía ya en la cultura griega un amplio abanico de síntomas: acobardamiento, abatimiento, temor, aversión a la comida, flatulencia, irritabilidad, misantropía, tristeza sin causa aparente, ansiedad, desesperación, insomnio, hipocondría, alegría desahogada, desconfianza, fobias, obsesiones, lujuria, capacidad profética, tendencia al suicidio, deseos de morir, licantropía y otras formas de locura igualmente temibles. Entre el variopinto cuadro de síntomas enumerado, hay que destacar varios. Por una parte, el temor y la tristeza sin causa aparente -ya mencionados en el aforismo 23 del libro VI de los *Aforismos* de Hipócrates- van a ser los más subrayados a lo largo de la historia. Incluso hoy día, la definición que encontramos en el diccionario de la RAE habla de una tristeza vaga y profunda que, a diferencia de la mera tristeza, no se debe a unas circunstancias en particular. Si la tristeza tiene un motivo, surge ante ciertas adversidades, ante determinados sinsabores, la melancolía no es una reacción ante determinados infortunios. Por tanto, a diferencia de las tristezas que jalonan nuestras vidas, de la nostalgia que experimentamos ante la ausencia de algo determinado, la melancolía posee ciertos rasgos que la distinguen tanto de la una como de la otra. De ahí que Andrés Trapiello, que tanto ha hecho por acercar a nuestro más ilustre melancólico a las generaciones jóvenes, haya escrito que la propia naturaleza de la melancolía es su vaguedad, su falta de anclaje con las causas que la provocan.

---

<sup>171</sup> F. Colina y M. Jalón, «Sobre el tratado de Jacques Ferrand» en J. Ferrand, *Melancolía erótica*, traducción de Julián Mateo, AEN, Madrid, 1996, p. 209.

Por otra parte, cabe destacar la alegría desaforada que vincula a la melancolía con la manía. Son tantas las afinidades entre una y otra que algunos autores sostienen que se trata de manifestaciones de la misma enfermedad. Fueron los peripatéticos los primeros en vincular la melancolía con la concepción platónica del furor. A partir del *Problema XXX*, 1, cuyo autor, Teofrasto, se convierte en el primero que escribe un libro sobre la melancolía, empieza a ser considerada como un estado sublime, como fuente o impulso de creación artística. Según la interpretación de Klibansky, platonismo y aristotelismo se equilibrarían mutuamente. Por una parte, la idea del furor como base de la creatividad artística era platónica, como también lo era la distinción, llevada a cabo en *Fedro* (265A), entre furor divino y furor como enfermedad, que serviría de base para establecer la distinción entre melancolía natural y melancolía patológica que aparece en el *Problema XXX*, 1. Por otra, sólo la idea aristotélica del medio hizo posible hablar de una anormalidad normal que permitió abandonar la idea mítica del furor por la idea científica de la melancolía<sup>172</sup>. De este novedoso punto de inflexión, que marca una nueva ramificación en los abruptos senderos del concepto, no quedará pronto ni rastro y sólo cobrará especial relevancia en el Renacimiento con la figura de M. Ficino.

Así pues, vemos cómo la melancolía, ya desde el periodo griego, presenta múltiples ramificaciones, ricos matices que la convierten en un problema clínico, nosográfico, histórico y filosófico. Como hemos dicho, el término se incorporó rápidamente al habla coloquial y su uso perdurará en el lenguaje y el pensamiento moderno como un estado de ánimo -caracterizado por tristeza, pena, pesadumbre, aflicción o desesperación- e incluso como una característica central de la condición

---

<sup>172</sup> Cfr. Klibansky, R., Panofsky, E., y Saxl, F., *Saturno y la melancolía*, o. c., pp. 62-63. Kristeva subraya cómo la noción griega de la melancolía nos es ajena hoy pues supone una «diversidad bien dosificada» (*eukratos anomalia*). Según su interpretación, el texto pseudoaristotélico se refiere al *éthos-péritton* –personalidad de excepción- caracterizada por una melancolía que no sería la enfermedad del filósofo sino más bien su naturaleza, su *éthos* (Cf. J. Kristeva, *Sol negro, depresión y melancolía*, traducción de M. Sánchez, Wunderkammer, Gerona, 2017, p. 21).

humana que resumiría, en palabras de De Jauncourt, recogidas en la *Enciclopedia* de Diderot<sup>173</sup>, el sentimiento habitual de nuestra imperfección; imperfección ya señalada en la Antigüedad por Menandro al afirmar que ser un hombre es razón suficiente para sentirse desdichado<sup>174</sup> o por Belerofonte que afirma no sentir la carencia de algo determinado, sino que la propia existencia se convierte en una carencia sin poder precisar qué es, en concreto, lo que falta<sup>175</sup>. En idéntico sentido se pronuncia en nuestros días C. Rosset al afirmar que el melancólico «no sabe precisar el motivo de su tristeza ni la naturaleza de lo que le falta -salvo que se repita con Baudelaire que su melancolía carece de contenido y lo que le falta no figura en el registro de las cosas existentes-»<sup>176</sup>. Así pues, la doble vertiente, médica y humanística, ambivalente, se mezcla y entrecruza a lo largo de la historia de tal modo que es ardua la tarea de deslindar ambas perspectivas e incluso sintetizar cualquiera de ellas:

El corpus melancólico desborda, por estas y otras razones, cualquier intento de síntesis, pues las varillas de su abanico se despliegan, desde Aristóteles a Lacan, en múltiples direcciones, convirtiendo el catálogo de sus referencias en una poliantea de secuencias repetidas que terminan por dejar de ser referenciales al no insertarse en el marco de la serie a la que pertenecen y en la que su tratamiento puede o no añadir algo a lo inventado<sup>177</sup>.

---

<sup>173</sup> Apud F. Colina, *Melancolía y paranoia*, Síntesis, Madrid, 2011, p. 47.

<sup>174</sup> Apud A. Solomon, *El demonio de la depresión*, traducción de F. Mateo, BSA, Barcelona, 2002, p.358.

<sup>175</sup> Apud L. Földényi, *Melancolía*, traducción de A. Kovacsis, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, p. 56.

<sup>176</sup> C. Rosset, *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, traducción de R. del Hierro, Acuarela, Madrid, 2000, p. 14. El propio Cioran, que indaga en su obra sobre las diferencias entre tristeza, nostalgia y melancolía señala que «yo sé por qué estoy triste, pero no podría decir por qué estoy melancólico» (Véase E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, traducción de R. Panizo, Tusquets, Barcelona, 1991, p. 73). Rosset sostiene que tampoco el alegre es capaz de decir el motivo de su alegría. Observa que el sentimiento de júbilo de la existencia –presente por ejemplo en Nietzsche- está, curiosamente, muy cerca de la náusea de la existencia: «el hombre alegre no se regocija de tal o cual dicha particular, sino del hecho general de que la existencia exista; del mismo modo que el hombre atacado por la náusea profunda [...] no sufre de tal o cual aspecto molesto de la existencia, sino del hecho de la existencia misma». (Véase C. Rosset, *Principios de sabiduría y de locura*, traducción de S. E. Espinosa, Marbot, Barcelona, 2008, p. 61).

<sup>177</sup> Aurora Egido, «Presentación» en F. Gambin, *Azabache. El debate sobre la melancolía en la España de los Siglos de Oro*, traducción de P. Sánchez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 27.

Exaltada en ocasiones y repudiada en otras, la melancolía sigue siendo un término difuso que dista mucho de ser unívoco incluso hoy día. Su carácter impreciso, ambivalente y contradictorio – baste recordar que fue acuñada por Víctor Hugo como «la dicha de ser desdichado»- favoreció que eludiese cualquier sistema rígido de clasificación, que impidiese ser domesticada, enjaulada en una teoría conceptual que diese cuenta de su enorme riqueza, de todas sus variedades y aspectos, tanto positivos como negativos, así como de sus innumerables síntomas y posibles remedios. No es de extrañar que en nuestros días, la profesora J. Bowring sostenga que «melancholy's complexity is reflected in the many allied terms which hover around it»<sup>178</sup> y dedique el capítulo tercero de su obra a analizar cómo términos como *acedia*, *tristitia*, *anomia*, *spleen*, *nostalgia* o *tedium vitae* han contribuido a enriquecer la enorme complejidad del concepto de melancolía. Complejidad que se intensifica al considerar que la melancolía no sólo se circunscribe a los seres humanos sino que puede ser también reconocida en ciudades, en determinados parajes naturales de sublime belleza, en ciertos lugares que evocan un pasado más o menos remoto, en numerosos pasajes musicales e incluso en determinados objetos:

A su modo, los objetos crecen y se deterioran, como los vegetales y los animales; se cargan de años o de siglos; son cuidados, atendidos, asistidos, o descuidados, olvidados y destruidos. Ya en desuso, terminan en los desvanes, en los sótanos, en el montepío, en los negocios de los ropavejeros o de los anticuarios, en los basurales. Reencontrados o

---

<sup>178</sup> J. Bowring, *A field guide to melancholy*, Oldcastle Books, Sparkford, 2008, p. 91. [La complejidad de la melancolía se refleja en los múltiples términos que revolotean alrededor de ella]. También Bartra al analizar la melancolía se refiere a su «larga cauda de tristezas: el tedio, la locura, el *spleen*, el aburrimiento, la depresión, el duelo, el hastío, el caos, el horror sublime, la náusea existencial ...» (Cf. R. Bartra, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Pretextos, Valencia, 2004, pp. 11-12).

comprados, emanan un efluvio de melancolía, se asemejan a flores marchitas que para renacer necesitan de nuestra atención<sup>179</sup>.

En definitiva, dada la complejidad y las múltiples ramificaciones del concepto, parece obvio que cualquier intento de definir la melancolía es tarea ardua. Los diversos significados del término han ido evolucionando en un enrevesado proceso que abarca más de dos mil quinientos años de historia. Quizá el éxito de las muestras a las que nos referíamos al inicio de estas líneas sea debido a que la melancolía, combatida desde la Antigüedad con eléboro y hoy con fármacos, sigue atrayéndonos -pese a que carecemos de una definición precisa de la misma y seguimos siendo incapaces de decir en qué consiste-, suscitando nuestro interés y obligándonos a reflexionar en este convulso inicio del siglo XXI. Retomemos, pues, el hilo de una tradición, la humanista, que, de Hipócrates hasta nuestros días, ha abordado su estudio en la convicción de que su conocimiento ayudaría en la comprensión del propio ser humano.

## 6. LA ANTIGÜEDAD

Según G. Cortenova, «il fatto di essere tristi senza saperne descifrare il perché rappresenta in sintesi la malinconia». Esta definición clara y concisa del crítico de arte italiano refleja perfectamente el carácter enigmático de la melancolía. Sus palabras evidencian que no sabemos descifrar el porqué de ese peculiar estado de ánimo y que, por tanto, la tristeza a la que alude debe ser singular. No está ocasionada por ciertas adversidades que nos permitirían identificar la causa de semejante estado en tal o cual infortunio. Lo crucial, por tanto, es que desconocemos a qué se debe esa tristeza. Una

---

<sup>179</sup> R. Bodei, *La vida de las cosas*, o. c., p. 47. En este ensayo, Bodei no sólo logra dar respuesta a lo que el propio autor considera un legítimo interrogante -cómo objetos inertes llegan a tener vida- sino que muestra cómo tanto la filosofía de Spinoza, enseñándonos a conocer y a amar las cosas en su singularidad, como el *stilleven*, transportando las cosas a un espacio a resguardo del olvido y la muerte, nos invitan a amar las cosas, aumentan nuestra alegría y son eficaces antídotos para combatir la melancolía. Volveremos sobre esta cuestión en la tercera parte de nuestro trabajo.

tristeza que, por otra parte, posee ciertas notas de dulzura; que causa sufrimiento pero que también proporciona algún tipo de placer. Una ambivalencia que V. Hugo supo entender cuando la definió como «la dicha de ser desdichado».

Comprender el complejo puzzle de la melancolía no es tarea fácil. Su historia es tan antigua como la propia historia de la filosofía, la medicina o la literatura. El término se ha empleado para denotar, como vamos a ver, distintas cosas. Considerada desde sus orígenes como una enfermedad, la melancolía fue concebida como paradigma de la locura, como una de las tres formas básicas de locura, junto a la frenitis y la manía, que, no obstante, será también señalada como inagotable fuente o impulso de creación artística. Contemplada posteriormente como temperamento, fue también catalogada como un estado de ánimo e incluso como una característica central de la condición humana.

Aunque el vocablo «melancolía» ha estado tradicionalmente vinculado a la cultura occidental hasta tal punto que Clair, comisario de la ya citada exposición *Mélancolie: Génie et Folie en Occident*, la considera un signo distintivo de Occidente, parece evidente que también atañe a otras culturas:

...pues la melancolía fue mucho más que «an elizabethan malady», ya que la padecieron y padecen los hombres de todas las culturas y tiempos, incluyendo la anchísima y poco considerada cultura oriental, sin la cual no se puede entender sus raíces históricas ni sus focos de transmisión médica y literaria. De ahí que resulten bastantes paradójicos algunos estudios que consideran la melancolía como una enfermedad occidental, ignorando en buena parte cuanto Averroes, Avicena o Rhazes, por citar a algunos, supusieron al respecto<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> A. Egido, «Presentación» en F. Gambin, *Azabache. El debate sobre la melancolía en la España de los Siglos de Oro*, o. c., p. 21. En idéntico sentido, véase también J. Bowring, *A field guide to melancholy*, o. c., pp. 117-129, donde muestra la presencia de la melancolía en culturas tan dispares como la china o la japonesa.



No obstante, dadas las limitaciones y el enfoque de nuestro trabajo, nos ceñiremos al ámbito occidental. Para indagar en las raíces de este ambiguo y problemático concepto, nos remontaremos a los orígenes de la literatura, la medicina y la filosofía griegas. Fue en el marco de esas dos últimas disciplinas<sup>181</sup> donde empiezan a tomar forma las reflexiones en torno a este particular estado de ánimo, esta singular afección que fue a menudo, desde Hipócrates, considerada como una enfermedad de origen físico combatida durante siglos con un medicamento específico: el eléboro, un potente catártico<sup>182</sup>.

Como ya hemos apuntado, las primeras referencias sobre la bilis negra, *mélaina cholé*, son muy antiguas. Parece ser que es en el *Corpus Hippocraticum* donde dicho término aparece por primera vez. En particular, el aforismo 23 del libro VI de los *Aforismos* señala que cuando el temor y la tristeza perduran, dicho estado está asociado a la bilis negra. Parece ser que Polibio, yerno de Hipócrates y autor del texto *Sobre la naturaleza del hombre*, fue el primero en tematizar la noción de salud como equilibrio de los cuatro humores. Sea como fuere, aunque todo lo que encontramos en la obra del padre de la medicina son referencias breves y dispersas como el citado aforismo fundacional, lo cierto es que la palabra se incorporó rápidamente al habla coloquial y está presente también en la literatura de la época: «*melanchólous* aparece en el verso 573 de las *Traquinias* de Sófocles (...) y el verbo *melancholán* aparece por primera vez en el verso 14 de las *Aves* de Aristófanes y significa algo así como desvariar, estar

---

<sup>181</sup> Medicina y filosofía han estado estrechamente vinculadas desde la Antigüedad. De hecho, Galeno afirma en su texto *Que el mejor médico es también filósofo* que un médico debe ser filósofo (citado por T. Bright, *Un tratado de melancolía*, o. c., p. 181). No son pocos los médicos que hoy día abogan por una mayor formación humanista de sus colegas.

<sup>182</sup> Según Starobinski, la mandrágora, con un efecto sedante, y el eléboro, un violento purgativo, serán profusamente usados para combatir la melancolía. Si la medicina hipocrática consideraba necesario el uso de dicho purgativo era porque había que sacar al exterior ese humor retenido, ese exceso de bilis negra que no había sido eliminado, buscando así sustituir una evacuación natural que se había visto interrumpida. El acceso melancólico se atribuía a la supresión de la regla, del flujo hemorreoidal o de la supuración cutánea. Incluso Esquirol, alejado ya del humoralismo en pleno siglo XIX, seguía recomendando los métodos revulsivos (Cf. J. Starobinski, *La tinta de la melancolía*, o. c., pp. 28-29).

chalado o enloquecido»<sup>183</sup>. Así pues, es en la literatura, la medicina y la filosofía griegas donde encontramos las primeras observaciones acerca de este término milenario. Claramente separadas hoy día, esas disciplinas mantuvieron durante siglos estrechos vínculos. M. Nussbaum ha mostrado cómo en la cultura griega, antes de Platón, se estaba muy lejos de compartir la opinión según la cual literatura y filosofía tratarían las cuestiones éticas de modo muy diferente. Los griegos reflexionaban sobre sus vidas y problemas sin establecer una distinción entre la consideración «literaria» y «filosófica» de dichos problemas. Tanto poetas épicos como trágicos eran considerados pensadores éticos de capital importancia y no se puede comprender cabalmente el pensamiento platónico o aristotélico sin atender a la reflexión ética de dichos poetas<sup>184</sup>. Igualmente importante era la ligazón entre filosofía y medicina. Si Hipócrates sostenía que la enfermedad era resultado de la discrasia humoral, Platón consideraba que tanto en el alma como en el Estado sólo era posible el equilibrio, la armonía, bajo determinadas condiciones. Por consiguiente, medicina y filosofía tenían una importante función terapéutica, buscaban respectivamente la salud del cuerpo y del alma<sup>185</sup>, abordando cuestiones tales como lo sano y lo enfermo, lo racional y lo irracional.

Encontramos extraordinarios ejemplos de irracionalidad, de personajes aquejados de locura, de melancolía, en la literatura griega que, como toda buena literatura, es excepcionalmente rica en descripciones de la compleja condición humana.

---

<sup>183</sup> C. García Gual, «Del melancólico como atrabiliario. Según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolía» en *Faventia*, n° 6, 1984, pp. 43. F. Colina sostiene que melancolía y locura fueron equivalentes durante siglos. En sus orígenes, la melancolía no se circunscribía a las pasiones tristes sino que abarcaba confusamente todas las formas de enajenación (cf. F. Colina, *Melancolía y paranoia*, o. c., pp. 40-43).

<sup>184</sup> Cf. M. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, o. c., pp. 40-41 y 179.

<sup>185</sup> Todavía en 1489, cuando se publica *Tres libros sobre la vida*, sigue vigente esta idea: «Por este motivo, Apolo, inventor de la medicina, estimó que el más sabio de todos no fue Hipócrates, aunque nacido de su propia estirpe, sino Sócrates, porque cuanto Hipócrates se interesó por la salud del cuerpo, otro tanto hizo Sócrates por la del alma, si bien sólo Cristo consiguió llevar a su culminación lo que aquellos dos intentaron». (Cf. M. Ficino, *Tres libros sobre la vida*, traducción de M. Villanueva, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2006, p.48).

Los conflictos inherentes a la existencia humana ocupan un lugar destacado en tragedias clásicas -tan valoradas por el creador del psicoanálisis como ignoradas hoy día en nuestros planes educativos- en las que, según expone Aristóteles en su *Poética*, se imitan acontecimientos que inspiran temor y compasión y en donde el éxito o el fracaso de las acciones de sus protagonistas dependen de su pensamiento y carácter.

Comenzaremos, pues, nuestro recorrido prestando atención a dos de los personajes más marcadamente melancólicos de la literatura griega: Belerofonte y Áyax. En el canto VI de *La Iliada*, Antea, esposa del rey Preto, acusa falsamente a Belerofonte de intentar seducirla. El soberano siente escrúpulos y elude matarlo pero urde un plan: lo envía a Licia, con un mensaje sellado, para que sea su suegro el que acabe con sus días. Belerofonte llega a Licia bajo la escolta de los dioses y es honrado durante nueve días por el soberano. Al décimo, sin embargo, solicita ver la funesta contraseña de su yerno Preto y manda a Belerofonte matar a la Quimera. Contra todo pronóstico, Belerofonte, a lomos de Pegaso, lo logra y, superando diversas emboscadas más, vence a los sólimos y a las amazonas pero, en su afán por alcanzar el Olimpo, acaba ganándose el odio de los dioses. Si en su día le otorgaron belleza y valentía, ahora es detestado. En unos pocos versos (200-202), Homero bosqueja toda la miseria del melancólico Belerofonte que vaga solitario por la llanura Aleya, el corazón devorado por el dolor, evitando las huellas de los humanos. La enorme fuerza de esas líneas no ha pasado desapercibida para P. Quignard: «*Thymón katédon*: comiendo su corazón, dice Homero. El epíteto homérico describe magníficamente la melancolía: la autofagia del cuerpo por el alma»<sup>186</sup>. Veinticinco siglos después, Burton, para referirse a ese profundo

---

<sup>186</sup> P. Quignard, *El sexo y el espanto*, traducción de A. Becció, Minúscula, Barcelona, 2005, pp. 163-164. También Starobinski habla de ese pesar devorador como una forma de autofagia y añade que «la depresión de Belerofonte no es otra cosa que el aspecto psicológico de la deserción del hombre por parte del poder superior de los dioses». (Cf. J. Starobinski, o. c., p. 20). Freud, por su parte, afirmó, dieciséis años después de la aparición de *Duelo y melancolía*, que el rasgo más singular de la melancolía es la forma en la que el *super-yo* trata al yo. A diferencia del trabajo del duelo que empobrece el mundo, el

dolor, nos dirá que si en la Tierra hubiera un infierno, se hallaría en el corazón de un melancólico. Considerado el primer personaje melancólico de una larga estirpe, Belerofonte presenta dos rasgos significativos. El primero es ese dolor indescriptible, innominado, insoluble, que, en determinados casos, puede incluso conducir al suicidio. No es el caso de Belerofonte aunque, según Földényi, su exclusión equivale a una muerte. El segundo apunta a la misantropía, a la tendencia del melancólico a aislarse, a padecer su exilio, su soledad metafísica –expresión que emplea Földényi para referirse a otro melancólico, Heracles- lejos de sus semejantes.

Recordado en la *Odisea*, representado en multitud de vasos, ánforas y estatuillas, posiblemente sea Áyax el personaje melancólico más importante del arte griego en general y de la literatura en particular. En la tragedia de Sófocles, Áyax, rey de Salamina, considera que Odiseo ha conseguido las armas de Aquiles de forma injusta. Dispuesto a vengarse, se levanta a altas horas de la noche, cuando las hogueras vespertinas ya no arden, para matar a Odiseo, Agamenón y Menelao. Atenea le obnubila la mente y le hace creer que un rebaño de animales son los hombres que busca. Preso de la locura, mata al ganado y a los pastores. Cuando recupera la lucidez y se percata de lo que ha hecho, se pone a gritar, arrancándose el pelo con las manos. Después, permanece sin hablar y cae en un estado de profundo abatimiento en el que maquina qué hacer. Finalmente, haciendo caso omiso de las súplicas de su esposa y del coro, convencido de

---

melancólico se somete a una feroz autocrítica que devora a su yo (Cfr. Freud, *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O. C. III, pp. 3134-3135). Según Tellenbach, fue Abraham el que facilitó la posibilidad de conocimientos estructurales logrados por Freud en *Duelo y melancolía*: «Abraham había llegado a la conclusión de que, en los melancólicos, la libido regresa al estadio más primitivo: el oral o canibalístico. La idea de la introyección del objeto de la libido, que para Freud era completamente central, le permitió comprender analíticamente la típica *estructura de la conciencia* de los melancólicos» (H. Tellenbach, *La melancolía. Visión histórica del problema: Endogenidad, tipología, patogenia y clínica*, o. c., p. 78). Sobre la importancia que la obra de Abraham tuvo en la gestación de *Duelo y melancolía*, véase también C. Gómez, *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*, o. c., pp. 226-227 e I. Sanfeliu, *Karl Abraham o el descubrimiento de la melancolía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002).

que «ni a la estirpe de los dioses ni a la de los efímeros hombres soy ya digno de mirar esperando ayuda alguna», y que «el noble debe vivir con honor o con honor morir»<sup>187</sup>, hunde en la tierra la empuñadura de la espada de su enemigo Héctor y, abalanzándose sobre ella, se suicida. Tecmesa, su mujer, acude a cubrir su cadáver con un manto «ya que nadie, ni siquiera un amigo, podría soportar verle expulsando negra sangre por las narices»<sup>188</sup>. En esta tragedia aparece ese dolor absoluto que no admite paliativo alguno, que conduce al suicidio. Pero lo hace, además, en un contexto muy determinado: Áyax enloquece, sufre alucinaciones, asesina y, cuando recobra el juicio, invadido por la amargura, incapaz de afrontar la ignominia, de presentarse ante Telamón, su padre, concluye que la vida no es ya cosa soportable. Como tampoco lo será para el genial personaje creado por Cervantes que, justo también después de recuperar el juicio y encontrar el sosiego que hasta entonces nunca halló, muere a manos de la melancolía.

A diferencia de lo que ocurre tanto en la épica homérica como en algunas tragedias griegas en las que la locura es a menudo ocasionada por los dioses, la medicina intenta indagar cuáles son sus causas para indicar qué tratamientos pueden combatirla. Aunque buena parte de sus consecuencias fuesen mentales, se pensaba que su origen era físico, somático: «los griegos consideraban que la melancolía es somática y desencadena una anomalía que trasciende al espíritu, enfermedad que puede derivar en neurastenia, epilepsia y hasta locura»<sup>189</sup>. Por tanto, se trata de una enfermedad física que acarrea consecuencias anímicas: temor, tristeza, pesadumbre, abatimiento, *dysthymia*<sup>190</sup>, ausencia de las ganas de vivir. Diversas razones, así como otras tantas

---

<sup>187</sup> Sófocles, *Áyax*, v. 397-399 y 480, traducción de A. Alamillo, Gredos, Madrid, 1981, pp. 143 y 145.

<sup>188</sup> *Ibid.*, v. 917-918. Una expresión muy similar aparece en el verso 1411, ahora en boca de Teucro: «las venas aún calientes exhalan una negra sangre». Ya nos hemos referido a la importancia del color negro e incidiremos sobre ello en páginas sucesivas.

<sup>189</sup> C. Gurméndez, *La melancolía*, o. c., p. 41.

<sup>190</sup> Para Pigeaud, que evita en todo momento usar el término depresión, el Problema XXX «sistematiza las variaciones de *thymos* para atribuirles a la bilis negra» (Cf. J. Pigeaud, «Prólogo» en Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, o. c., p. 33).

creencias mágicas e irracionales, llevaron a identificar a la bilis negra como la causa física de la melancolía.

Vinculada a la teoría de los humores -que nace poco antes del año 400 a. C.- la melancolía era resultado de la discrasia humoral, del exceso de bilis negra que alteraba la isonomía de los cuatro humores: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. La salud consistía en el equilibrio, en la combinación adecuada de unos humores que, como vamos a ver, se correspondían con los elementos cósmicos. No obstante, como subrayan Klibanski y sus colegas, tanto la sangre como la bilis negra tenían una consideración especial. La primera no era un humor sobrante, no era una excreción y su exceso no era algo patológico sino todo lo contrario; la bilis negra, sin embargo, sí que era un humor dañino, mórbido, resultado de la degeneración de la bilis amarilla o de la sangre, que producía claros síntomas de perturbación mental y que, por todo ello, fue objeto de especial atención.

La teoría humoral, empero, no fue sólo fruto de la medicina empírica. Tanto Klibanski como Földényi destacan el papel de las aportaciones pitagóricas que serán decisivas para la formulación del humoralismo<sup>191</sup>. Empédocles, que también adquirió fama como médico<sup>192</sup>, otorga una importancia capital al cuatro, el número sagrado de los pitagóricos, y no sólo recoge dichas aportaciones sino que, además, nombra por primera vez los cuatro elementos que, posteriormente, con Galeno, tendrán una notable importancia en el desarrollo de la teoría de los temperamentos. Así pues, la teoría humoral se va configurando a partir de una heterogénea amalgama que reúne toda una constelación de ideas en un solo sistema cuyo éxito perdurará hasta el siglo XIX: «A

---

<sup>191</sup> Alcmeón, un médico pitagórico que según el testimonio de Aristóteles vivió a comienzos del siglo V a. C., sostenía que la salud era el equilibrio, la mezcla proporcionada de las cualidades: lo húmedo, lo seco, lo frío, lo caliente, lo amargo y las demás, siendo el exceso de cualquiera de ellas la causa de la enfermedad (cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, traducción de J. García, Gredos, Madrid, 1981, pp. 327-329). Filolao, al señalar el número cuatro como principio de la salud añade, según Klibanski, otro elemento más para la formulación del humoralismo.

<sup>192</sup> Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, o. c., p. 449.

cada humor le corresponde entonces un determinado elemento del cosmos, una determinada estación del año, una determinada edad, una determinada hora del día, unos determinados metal y mineral, un determinado color y, a partir del siglo IX, un determinado planeta»<sup>193</sup>.

Por otra parte, en la famosa *Epístola a Damageto*, sobre la que nos detendremos posteriormente, Hipócrates narra que cuando fue a ver a Demócrito lo encontró disecando animales, intentando descubrir la sede de la melancolía. Según Starobinski, el color negruzco del bazo hizo que los médicos creyesen que este órgano era el lugar natural de la bilis negra. Bilis negra que, sin embargo, no aparecía como uno de los humores básicos. Parecía ser, en principio, una degeneración de la bilis amarilla o de la sangre. En efecto, la bilis amarilla puede presentar tonalidades oscuras, marrones; cierto es también que los excrementos de los pacientes con hemorragias gastrointestinales muestran a veces un color negruzco pero, en realidad, aunque la teoría de los humores pretendía basarse en la medicina empírica, la existencia de la bilis negra no era obvia en absoluto:

¿Es la bilis negra una sustancia que los médicos griegos creyeron poder ver, como podían ver la bilis amarilla, la sangre y la flema, o es una forma de bilis hipotética (o imaginaria)? Los historiadores médicos han intentado buscar situaciones clínicas en las cuales parezca que sustancias oscuras o negras salen del cuerpo, y están asociadas con enfermedades que parezcan estar acompañadas por depresión. Kudlien arguye persuasivamente que nadie ha visto la bilis negra, y que probablemente tampoco los médicos griegos hayan creído estarla viendo en realidad (...) Creo que Kudlien acierta básicamente cuando dice que debemos prestar mayor atención al campo del pensamiento mágico y las creencias populares<sup>194</sup>.

---

<sup>193</sup> L. F. Földényi, o. c., p. 63.

<sup>194</sup> B. Simon, *Razón y locura en la antigua Grecia*, traducción de F. Criado, Akal, Madrid, 1984, p. 291. Subraya Simon cómo Hipócrates «hace inferencias sobre procesos fisiológicos no observables, como la digestión, a partir de analogías con procesos observables como la cocción de alimentos, el tintado de ropas y la metalurgia».

Por tanto, para entender por qué se establece una conexión entre la famosa pero incierta bilis negra y la melancolía es preciso prestar también atención al pensamiento mágico y a las creencias populares. Si, por una parte, observar la presencia de vómitos o heces negras pudo favorecer la creencia en un cuarto humor, es innegable que ciertas creencias irracionales también jugaron un papel decisivo y que, como sostiene B. Simon, tales observaciones fueron realizadas sobre la base de asociaciones subjetivas que vinculaban negrura, bilis y abatimiento. Se pensó, según la argumentación que desarrolla Simon, que si había un humor negro, debía existir una sustancia negra; si había un sentimiento amargo, una sustancia amarga. Estaríamos, por tanto, ante un ejemplo típico de lo que Starobinski denomina, usando una expresión acuñada por G. Bachelard, *imaginación sustancial*: el veneno melancólico mezcla las fuerzas nefastas del color negro y las propiedades corrosivas de la bilis<sup>195</sup>.

Resultado de un largo y complicado proceso, la teoría humoralista se fue convirtiendo, gradual y paulatinamente, en una doctrina de los temperamentos de forma tal que ambas quedaron estrechamente unidas<sup>196</sup>. Así, no resultaba fácil delimitar cuándo un humor predisponía a tal carácter o generaba la enfermedad «pues la ambigüedad de los síntomas psicológicos desdibujaba la línea divisoria entre enfermedad y normalidad, y obligaba a reconocer un hábito que, aunque melancólico,

---

<sup>195</sup> Cf. J. Starobinski, o. c., p. 20. También el autor suizo subraya la importancia que las convicciones populares e irracionales tuvieron en el desarrollo de la hipótesis de la bilis negra. Una vez más, hay que destacar la importancia que se concede, al menos desde Homero, al color negro que posee unas claras connotaciones negativas que evocan lo nocturno, el ensombrecimiento del ánimo, la locura, el dolor y la muerte.

<sup>196</sup> Según F. Gambin, «el éxito de la teoría humoral, consagrada por Galeno y conservada sin apenas alteración durante casi dos mil años, se debe a la coherencia de un sistema que pone en relación los temperamentos fundamentales (sanguíneo, colérico, flemático, melancólico) con los cuatro humores (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra), con las cualidades elementales (caliente, frío, seco y húmedo), con el cambio estacional, con la edad del individuo, con el influjo planetario, con el signo zodiacal». (Véase, F. Gambin, *Azabache. El debate sobre la melancolía en la España de los Siglos de Oro*, o. c., p. 58).



no exigía considerar al sujeto como un hombre continuamente enfermo»<sup>197</sup>. Por tanto, la pregunta de cómo delimitar nítidamente la incierta frontera entre lo normal y lo patológico surge ya en tiempos hipocráticos y, en cierto sentido, sigue vigente<sup>198</sup>.

En este contexto es ineludible referirse a un texto que, al igual que el poema filosófico de Lucrecio *De rerum natura*, fue ignorado durante siglos hasta que empezó a valorarse en el Renacimiento: la *Epístola a Damageto*. En una época en la que florecen los estudios sobre la melancolía, un médico francés, L. Joubert, publica en 1579 un *Tratado de la risa* en el que decide incluir la carta apócrifa de Hipócrates. Aunque ya Juvenal o Séneca se habían ocupado de la encontrada reacción que ante los males del mundo manifestaron Demócrito y Heráclito, que Joubert añadiera como un apéndice la famosa epístola 17 refleja el interés de la época por un texto ciertamente curioso. No es extraño, por tanto, que autores como Erasmo o Montaigne reflexionen, como señala Starobinski, sobre un *topos*<sup>199</sup> que contrapone la risa de Demócrito al llanto de Heráclito. Hipócrates narra cómo, requerido por los abderitanos, acudió a visitar a

---

<sup>197</sup> Klibansky R., Panofsky, E., y Saxl, F., *Saturno y la melancolía*, o. c., p. 39.

<sup>198</sup> El hecho de que el término depresión haya desplazado paulatinamente al término melancolía no ha logrado que la situación varíe sustancialmente: «Usamos el término «depresión» para nombrar una enfermedad mental hasta cierto punto bien definida psíquicamente, pero la tendencia a la depresión existe con frecuencia sin desembocar en un claro trastorno clínico». (Cf. M. Ostow, *La depresión: psicología de la melancolía*, traducción de A. Escotado, Alianza, Madrid, 1973, p. 7). Para los alienistas del Pisuerga, «fijar el límite a partir del cual la tristeza, el dolor del alma o la abulia se sitúan en el dominio de la patología, obliga a ciertas prestidigitaciones e invita a confusión a la hora de separar fenómenos y oponer signos clínicos». Además, insisten en que «es la industria farmacéutica la que dirige todo el tinglado teórico de la psiquiatría [...] En este sentido, la imprecisión y la escasa delimitación entre lo normal y lo patológico no es algo lamentado y objeto de crítica, sino que se muestra útil a los intereses del inspirador y forma parte sustancial de la estrategia elegida»(Cfr. «Presentación de *La locura maniaco-depresiva* de Emil Kraepelin», en E. Kraepelin, *La locura maniaco-depresiva*, traducción de M<sup>a</sup> Luisa Veja y Enric J. Novella, Alienistas del Pisuerga, Madrid, 2012, pp. IX-XXIV).

<sup>199</sup> Cfr. J. Starobinski, «Habla Demócrito. La utopía melancólica de R. Burton» en R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, o. c., pp. 11-29. El crítico suizo muestra cómo humanistas de la talla de Erasmo o Montaigne toman partido, como ya hiciera Séneca en el libro II de su tratado sobre la ira o en *Sobre la tranquilidad del espíritu*, por Demócrito aunque posteriormente Fénelon, Diderot y los románticos mostrarán preferencia por Heráclito. El lector interesado en esta rica tradición cultural que enfrenta a estos dos filósofos presocráticos puede encontrar un análisis más pormenorizado en el capítulo «¿Es mejor reír que llorar? Demócrito y Heráclito, dos caras del melancólico sentir», D. Pujante, *Oráculo de tristezas. La melancolía en su historia cultural*, Xoroi, Barcelona, 2018, pp. 23-55.

Demócrito, cuya risa<sup>200</sup> y extravagancias hacían que sus conciudadanos le considerasen un loco. Cuando atraca en Abdera, rechaza la invitación de Filopemeno que le sugiere dirigirse a su alojamiento y muestra su apremio por ver a Demócrito. Rodeado por la multitud, se dirige a la casa del supuesto loco, cercana al puerto y a las murallas de la ciudad. Desde una colina, inicia el descenso de una escarpada cuesta que le permite atisbar a Demócrito sentado a la sombra de un plátano. Muy pálido, delgado, descalzo y con aspecto desaliñado, tenía un libro sobre sus rodillas, otros a su alrededor y muchos animales despedazados. Mientras se aproxima a él, observa cómo tan pronto escribe apresuradamente como se ensimisma permaneciendo completamente inmóvil. Tras los saludos de rigor, cuando Hipócrates le preguntó sobre qué escribía, su respuesta fue la siguiente:

Qué va a ser sino en qué consiste [la locura], cómo se origina en el hombre, y cómo se le puede curar de ella. Y esos animales que ves ahí, los despiezo con esta finalidad, no porque odie las obras de Dios, sino para buscar la naturaleza y sede de la bilis. Pues bien sabes que es la causa del furor y locura de los hombres, cuando es demasiado abundante. Se encuentra de manera natural en todos, pero en algunos hay más, en otros menos, y cuando su cantidad es excesiva produce las enfermedades, siendo como materia, unas veces buena y otras mala<sup>201</sup>.

Como vemos, Demócrito intenta descubrir cuál es la sede de la bilis, causa del furor -término que tiene una especial importancia en la obra platónica-, de la locura, de la melancolía, asumiendo que es su exceso lo que origina la enfermedad. Cuando

---

<sup>200</sup> No es casualidad, por tanto, que todas las obras que versan sobre la melancolía se ocupen también de la risa. Por una parte, la risa hilarante puede ser síntoma de la enfermedad; por otra, es considerada también como remedio.

<sup>201</sup> La epístola de Hipócrates a Damageto que hemos consultado está incluida, en un apéndice, «Sobre la risa de Demócrito» en L. Joubert, *Tratado de la risa*, traducción de J. Mateo, AEN, Madrid, 2002, p.179-191. La cita corresponde a la página 181.

Hipócrates le inquiere por su risa desaforada, tan fuera de lugar a menudo, Demócrito le explica que no es posible aguantar la risa ante la insensatez, la falta de juicio, la inconstancia en los deseos y todo tipo de males –avaricia, insaciabilidad, envidia, hostilidad, traición, lujuria, etc.- que conforman la miserable e indigna condición humana. Tras dialogar con él, Hipócrates se cuestiona quién está realmente loco –tema que también explora Eurípides en *Las Bacantes*-, si el filósofo solitario entregado al estudio o la colectividad alarmada ante la rareza del filósofo<sup>202</sup>. Hipócrates se marcha agradeciendo a los abderitanos que fuesen a buscarle, admirando la sabiduría de Demócrito y convencido de su cordura en un mundo de locos. En realidad, como señala J. Starobinski, es a los abderitanos a quienes habría que administrar el eléboro -remedio natural usado para combatir la melancolía- pues Demócrito muestra que es el mundo el que vive al revés, que la bajeza impera por doquier y que, ante semejante espectáculo, es inevitable estallar en risas<sup>203</sup>.

Más importante si cabe que la epístola pseudohipocrática, el comienzo del trigésimo capítulo de los *Problemata Physica*, («¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos?»<sup>204</sup>) marca un punto de inflexión en la reflexión sobre la melancolía. Según Pigeaud, el autor del texto pretende decirnos, ante todo, que la melancolía no es necesariamente una enfermedad.

---

<sup>202</sup> Esta cuestión también aparece en el *Fedro* cuando Sócrates, a propósito de la transmigración de las almas y la teoría de la reminiscencia, sostiene que sólo la mente del filósofo es alada. Apartado de los asuntos humanos, el filósofo será tachado por la gente de perturbado cuando, en realidad, está «entusiasmado», poseído por la divinidad (Cf. Platón, *Fedro*, 249d).

<sup>203</sup> Cfr. J. Starobinski, «Habla Demócrito. La utopía melancólica de R. Burton» en R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, o. c., pp. 11-29. Basándose precisamente en esta carta, que traduce libremente en el prólogo de su *Anatomía*, Burton se presentará al lector como un nuevo *Democritus junior* que constata cómo la locura del mundo no ha variado sustancialmente.

<sup>204</sup> Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, o. c., p. 79. Heracles, Áyax, Belerofonte, Empédocles, Sócrates y Platón serían, según el autor, algunos ejemplos de esos hombres extraordinarios.

En efecto, a partir de dicho texto, tradicionalmente atribuido a Aristóteles pero cuyo probable autor, Teofrasto (371 a. C.-287 a. C.), se convierte en el primero que escribe un libro sobre la melancolía, empieza a ser considerada como un estado sublime, como fuente o impulso de creación artística. De este novedoso punto de inflexión, que marca una nueva ramificación en los abruptos senderos del concepto, no quedará pronto ni rastro y sólo cobrará especial relevancia, como veremos, en el Renacimiento con la figura de M. Ficino. Es precisamente el autor italiano el primero en señalar como predecesores del *Problema XXX* ciertos diálogos platónicos.

Platón, considerado a menudo el padre del racionalismo, no renunció a explorar los vastos territorios de lo irracional. Consciente de que «en todo individuo hay una especie terrible, salvaje y sacrílega de apetitos, inclusive en algunos de nosotros que pasan por mesurados: esto se torna manifiesto en los sueños»<sup>205</sup>, Platón no siempre valoró negativamente la irracionalidad. En *Fedro*, por ejemplo, Sócrates argumenta cómo a través de la demencia, un don que otorgan los dioses, nos llegan grandes bienes<sup>206</sup>. La *manía* es preferible a la sensatez pues si la primera es un don divino, la segunda es cosa de los hombres. Sin la locura de las musas, sin ese furor divino que es concedido a algunos para su mayor fortuna, es vano acudir a las puertas de la poesía. Platón distingue en este diálogo dos formas de locura: una, debida a enfermedades humanas, no reporta ventaja alguna sino todo lo contrario; la otra, la locura divina, sí procura extraordinarios beneficios. Este tema está ampliamente desarrollado en el *Ion*, cuando Sócrates considera que la grandeza de los buenos poetas épicos o líricos no

---

<sup>205</sup> Platón, *República*, 572b.

<sup>206</sup> Según M. Nussbaum, en este diálogo Platón reconocería haber estado ciego al establecer en diálogos anteriores una división simplista entre la locura mala y la *sophrosýne* buena. Así, por ejemplo, en *República* 400b2 la manía es considerada una especie de vileza vinculada con la intemperancia. Hasta el *Fedro*, la manía es un mal, un estado que no puede conducir a la auténtica intelección, que aparece contrapuesta a *sophrosýne* (situación del alma en la que el intelecto gobierna firmemente sobre los otros elementos). Según la filósofa estadounidense, Platón llevará a cabo una autocrítica al admitir en el *Fedro*, un diálogo posterior, que ha incurrido en una simplificación condenando la locura, que algunos tipos de locura pueden brindarnos los mayores bienes y que, en definitiva, la vida humana es más rica y compleja de lo que había imaginado (Cf. M. Nussbaum, o. c., pp. 272-308).

radica en el dominio de la técnica sino en el hecho de estar, como los coribantes, bajo el influjo de un don divino, bajo una suerte de posesión. La divinidad les priva de razón, se sirve de ellos para que nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos lo que dicen cosas tan extraordinarias, sino que es la divinidad misma la que nos habla. Por tanto, los grandes poemas no se deben a los hombres, no son hechos por los hombres: son divinos y los poetas no son sino intérpretes de los dioses<sup>207</sup>.

Según la tesis de Klibanski y sus colegas, la gran transformación que sufre el concepto de melancolía en el siglo IV a. C., cuando la idea puramente clínica se enlaza con el furor, es posible gracias a dos grandes influencias que abonaron un territorio propicio para que dicho cambio germinase: la idea de locura, presente en tragedias en las que la disposición melancólica adquiere tintes heroicos, y la idea de furor entendida como don divino que encontramos en la filosofía platónica. Si la idea mítica del furor se sustituye por la idea científica de la melancolía es porque la distinción platónica entre furor divino y furor como enfermedad humana hizo posible la distinción, presente en el Problema XXX, 1, entre una melancolía natural y otra patológica. El Problema XXX marcaría un hito en la historia del pensamiento en el que platonismo y aristotelismo se interpenetran y equilibran mutuamente<sup>208</sup>.

Aunque es evidente que la intención de la obra no es médica en absoluto, comienza asumiendo el planteamiento hipocrático según el cual la salud es la correcta mezcla de los humores. Como Áyax, Belerofonte, Empédocles, Platón o Sócrates, la

---

<sup>207</sup> Cf. Platón, *Fedro*, 244a- 245c e *Ion* 533d-536d. Emilio Lledó, responsable de la traducción y el aparato crítico de la edición de Gredos que manejamos, sugiere que en todo el pasaje del *Ion* existe una velada alusión a los mecanismos inconscientes de la creación artística. Esta cuestión también merecerá la atención de Aristóteles que se ocupará de ella en su *Poética* (Cf. Aristóteles, *Poética*, 1448b-1451b, Gredos, Madrid, 2011, pp. 398-407). Valentín García Yebra, traductor y comentarista de esta edición, sostiene que si bien hay pasajes donde el estagirita parece negar la tesis platónica de la manía o furor báquico como origen de la poesía, en otros parece admitir que los buenos poetas componen no sólo en virtud de su arte sino inspirados también por la divinidad. La cuestión no es baladí ya que J. Pigeaud defiende que en la poesía se halla el origen del Problema XXX, 1, que no es sino una ensoñación a propósito de la creatividad (véase su estudio introductorio de *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, o. c., pp. 47-50).

<sup>208</sup> Klibanski et al., o. c., p. 39-63.

mayoría de los que se han ocupado de la poesía han sufrido de un mismo mal. Unos eran propensos a sufrir las enfermedades melancólicas, entre las que la epilepsia, la llamada enfermedad sagrada, ocupaba un lugar destacado; otros eran de naturaleza melancólica y, por tanto, más proclives si cabe a padecer tales enfermedades. La bilis negra es siempre la causa de la excepcionalidad no ya de los grandes poetas sino de todos aquellos que destacan en las artes, la política o la filosofía.

El autor argumenta que la bilis negra produce efectos semejantes a los del vino, comparación que, a partir de entonces, será recurrente en todos los tratados que versan sobre la melancolía. A diferencia de lo que ocurre con sustancias como la miel, la leche o el agua, la ingesta de vino sí tiene consecuencias: modifica el carácter tornando parlanchín al silencioso o audaz al apocado. La analogía entre el vino y la bilis negra se establece porque ambos son de naturaleza parecida, contienen viento, si bien el vino afecta de forma temporal mientras que el influjo de la bilis negra sobre el que es melancólico por naturaleza –no por una alteración pasajera debido al frío, al calor o a una mala digestión- es permanente.

Por otra parte, la excesiva abundancia del humor melancólico puede ser también perjudicial, como también lo es que dicho humor se caliente o enfríe en demasía. De ahí que para que surja la genialidad es necesario un frágil equilibrio, un estado positivo dentro de lo anómalo. La propia bilis negra constituye, pues, una mezcla inconstante y si los melancólicos son inconstantes es debido a que la fuerza de la bilis negra es igualmente inestable. En ningún momento precisa el autor del Problema XXX cómo debe ser la mezcla, qué cantidad diferencia al enfermizo del enfermo, qué cantidad de bilis negra es precisa para que surja esa excepcionalidad que, permitiendo elevarse por encima del resto de los mortales, tampoco resulte nociva. Si se aventurará a ofrecerla, casi veinte siglos después, M. Ficino:

Abunde, pues, la bilis negra, a condición de que sea sutilísima. Que no cese de circundarse del humor de la pituita más sutil [...] Mézclese con la bilis amarilla y con la sangre de tal modo que de estos tres humores resulte un solo cuerpo en cuya composición la proporción de la sangre sea el doble que las otras dos juntas. Sean, por ejemplo, ocho partes de sangre, dos de bilis amarilla y otras dos de bilis negra [...] cuando la melancolía es sumamente cálida, confiere audacia máxima y hasta fiereza. Cuando, por el contrario, es extremadamente fría, hace a los hombres cobardes y sumamente perezosos [...] Es, pues, necesario que la bilis negra esté convenientemente templada<sup>209</sup>.

Las palabras del que fue sin lugar a dudas uno de los intelectuales más importantes de la Corte de los Médicis, fundador de la Academia neoplatónica florentina, evidencian la importancia del Problema XXX, un texto que junto al *Corpus Hippocraticum* y la carta apócrifa de Hipócrates conforman los inicios de una reflexión cuyo eco se prolonga hasta nuestros días.

Rufo de Éfeso, junto a Galeno uno de los más influyentes médicos griegos del Imperio Romano, dará una nueva vuelta de tuerca al problemático concepto de melancolía al hablar de la bilis negra antinatural o melancolía adusta. Jackson explica en su obra cómo en la medicina clásica era habitual hablar de los seis antinaturales (dieta, la retención y evacuación, el aire, el ejercicio, el sueño y la vigilia y emociones), factores ambientales adquiridos que determinan la salud /enfermedad según su uso o abuso, en oposición a los siete naturales innatos (los elementos, los temperamentos, los humores, las partes del cuerpo, las facultades, las funciones y los espíritus). La bilis negra antinatural sería producto de un proceso de combustión de cualquiera de los

---

<sup>209</sup> M. Ficino, *Tres libros sobre la vida*, o. c., pp. 28-29.

cuatro humores naturales, siendo las dietas inadecuadas o las pasiones las causas de dicho proceso. Así, cabría hablar de una forma innata de la enfermedad y otra adquirida, enfermos melancólicos que lo serían de forma natural mientras que otros habrían adquirido la enfermedad como consecuencia, por ejemplo, de una dieta inadecuada. De ahí que, además de remedios tradicionales tales como el eléboro y la sangría, se prescriban otros que atienden a la importancia de los antinaturales. Dichos remedios comprenden consejos acerca de la dieta, el ejercicio, cómo combatir el insomnio y evitar las preocupaciones, alejar las ideas obsesivas, los beneficios que reporta la música y el viaje como distracción típica<sup>210</sup>.

Otro autor que contribuye añadiendo una pieza más al complejo puzzle de la melancolía es Areteo de Capadocia. Tradicionalmente se hablaba de tres formas básicas de locura: frenitis, manía y melancolía, cursando éstas últimas sin fiebre. Lo novedoso del planteamiento de Areteo, según Jackson, es que fue «el primero en sugerir la íntima relación existente entre la melancolía y la manía»<sup>211</sup> al concebir la melancolía como inicio y parte de la manía. Además, según Gurméndez, revela la psicología del melancólico al caracterizarlo como silencioso, sombrío, abatido, insensible y preso de una insólita angustia que le lleva a despreciar la vida y anhelar la muerte. La cura que propone aboga por devolverles la curiosidad y el interés por el *Eros*.

Contemporáneo de Areteo, Galeno (130-200), médico personal de Marco Aurelio, ha pasado a la historia, junto a Hipócrates, como una de las figuras médicas de mayor renombre. En su obra *De las partes afectadas* define la melancolía como «una ensoñación sin fiebre, acompañada de miedo y tristeza [...] El miedo y la tristeza son accidentes inseparables de esta miserable pasión, que priva al alma inmortal del

---

<sup>210</sup> Cfr. S. W. Jackson, *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*, o. c. , pp. 21-22.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 46. En el capítulo «Los rostros de la locura», M. Foucault , a propósito de la obra de Willis, analiza la estrecha relación entre la manía y la melancolía (Cf. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, volumen I, traducción de J. J. Utrilla, FCE, México, 2015, pp. 406-429).



ejercicio de sus facultades y virtudes»<sup>212</sup>. En dicha obra dedica un capítulo a la melancolía en el que contempla tres tipos de melancolía según la bilis negra afectase al cerebro, a la sangre o al estómago. Si Hipócrates, seiscientos años antes, sienta las bases de la medicina griega, Galeno supone la culminación de la misma. Su importancia fue tal que hasta bien entrado el siglo XVII sus tratados fueron considerados la principal referencia en el ámbito de la medicina: «La medicina hipocrático-galénica estableció una explicación –un paradigma, diría T. S. Kuhn- que permaneció esencialmente inmutable durante más de dos milenios en los más diversos espacios culturales y religiosos»<sup>213</sup>.

## 7. LA EDAD MEDIA

En general, como observa Tellenbach, que los griegos prestaran atención a lo somático «es una estricta consecuencia del pensamiento helénico, con arreglo al cual todo lo espiritual se manifiesta corporalmente y todo lo corporal se resuelve en lo espiritual»<sup>214</sup>. La época medieval, aunque sigue enfocando la melancolía dentro del paradigma humoralista, ofrece una perspectiva distinta pues el cristianismo proporciona un nuevo marco de pensamiento. Ahora, cualquier planteamiento está subordinado a la religión y las numerosas compilaciones, tan comunes en esta etapa histórica, contemplan las teorías de los clásicos a la luz de la moral cristiana. Una moral que abarca todas las esferas de la vida, modificando la perspectiva desde la que se aborda la enfermedad.

Por tanto, de la misma forma que Etienne Gilson se ha referido a la «helenización del cristianismo» y a la «cristianización de la filosofía», expresiones que reflejan el diálogo que se produjo en el mundo medieval entre filosofía y cristianismo,

---

<sup>212</sup> Citado por J. Ferrand, *Melancolía erótica*, o. c., p. 31.

<sup>213</sup> R. Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Barcelona, 2001, p. 197.

<sup>214</sup> H. Tellenbach, *La melancolía. Visión histórica del problema: Endogenidad, tipología, patogenia y clínica*, o. c., p. 31.

podemos decir que el mal de Saturno adquiere en esta época una nueva fisonomía que permitiría hablar de la cristianización de la melancolía.

Sepultada en el olvido la asociación aristotélica entre el genio y la melancolía que subrayó los aspectos luminosos de la bilis negra, la Edad Media ofrece nuevamente una visión negativa de esta afección que recorre la historia de Occidente desde sus inicios hasta nuestros días. Tan negativa que incluso Agamben, que en absoluto comparte esa valoración tan desfavorable, se refiere al complejo *tristitia-accidia*, el nuevo atavío bajo el que se recubre la sempiterna melancolía en el medievo, como un azote peor incluso que la peste ya que implica, como vamos a ver, el distanciamiento e incluso el odio o la náusea ante Dios que aboca al acidioso a la perdición eterna.

Para Földényi, desde que se inicia la expansión del cristianismo, médicos y pensadores consideraron la melancolía una enfermedad mental, incluso la única enfermedad mental, la que las abarcaba a todas, desde la esquizofrenia hasta la depresión maníaca, desde la hidrofobia hasta la licantrópía<sup>215</sup>. Sin embargo, para el autor húngaro, la enfermedad melancólica desempeña ahora una función ideológica que permite, al convertir en enfermos a los que empiezan a dudar, contribuir al mantenimiento del orden social establecido. La proliferación de teorías que apuntan a un origen satánico de la enfermedad, que la conciben como resultado de las prácticas del diablo, cumple una función social en una época en la que abundan los herejes. Según su análisis, en un mundo cerrado, homogéneo y claustrofóbico, el melancólico medieval se aísla, se encierra en sí mismo, se acomoda en la pereza, la almohada de Satanás: «La flojedad, la pereza [...], hace que el hombre aparte la mirada del Bien; el resultado es la muerte eterna, la conciencia de la cual llena el corazón del melancólico de una infinita tristeza»<sup>216</sup>. Földényi nos introduce en la que es, sin lugar a dudas, la principal novedad

---

<sup>215</sup> Cf. L. Földényi, *Melancolía*, o. c., p. 84.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 89.

aportada por el pensamiento cristiano a la temática que nos ocupa: la pecaminosa pereza, la acedia, identificada a menudo con la melancolía.

Según Jackson, «para finales del siglo IV la iglesia cristiana había dado en utilizar el término *acedia* para designar toda una constelación de sentimientos y conductas consideradas como poco habituales, no deseables, e indicativas de una necesidad de atención para remediarlas».<sup>217</sup> Como muestran las palabras de Jackson, la acedia designaba todo un conjunto de sentimientos y conductas, constituyendo un término tan equívoco y ambiguo como la propia melancolía. En realidad, como apunta Bartra, serían dos malestares que compartían muchos síntomas aunque lo peculiar de la acedia es que se trata, ante todo, de un concepto de naturaleza moral.

Si atendemos a su etimología, el término proviene del griego *akédia*, composición de *kêdos* (cuidado, preocupación) y un prefijo de negación. Según Svendsen, este término desempeña un papel marginal en el pensamiento griego y designaría «un estado de disolución que puede manifestarse como pesadez de espíritu y falta de participación»<sup>218</sup>. Será a partir del siglo IV, con los anacoretas cristianos, cuando se adscribe al término un significado que hace referencia a un género particular de tristeza que provocaba una serie de trastornos. Significado que, de algún modo, perdura en nuestros días pues si acudimos al diccionario de la RAE encontramos que la acedia o acedía aparece definida como: 1) pereza, flojedad y 2) tristeza, angustia, amargura.

Aunque en nuestros días constituye un término que raramente se emplea, la acedia era, como nos recuerda Klibansky y sus colegas, hermana o madre de la *tristitia*, de tal forma que ambos pecados, acedia y *tristitia*, configuraban un cuadro muy similar

---

<sup>217</sup> S. W. Jackson, *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna* o. c., p. 67.

<sup>218</sup> L. Svendsen, *Filosofía del tedio*, traducción de C. Montes, Tusquets, Barcelona, 2006, p. 62.

al de la melancolía<sup>219</sup>. De hecho, como observa Bowring, «*acedia* was originally used interchangeably with another term, *tristitia*. Over time *acedia* took on the negative connotations of despondency, and *tristitia* the positive ones of noble suffering»<sup>220</sup>. Para Földényi, melancolía, tristeza y pereza se causan mutuamente aunque matiza que la *acedia* era gemela de la *tristitia* y de la *desperatio* y sólo se empezó a hablar de la estrecha relación entre *acedia* y melancolía con el cambio de milenio<sup>221</sup>. Jackson, por su parte, insiste en que «la *acedia* no significaba claramente sólo pereza o sólo tristeza y aflicción [...] Tanto tristeza-aflicción-desesperación como negligencia-ociosidad-indolencia eran partes importantes de la descripción de este estado desde un primer momento»<sup>222</sup> y ante la dificultad de integrar todos esos rasgos, algunos autores, como David de Augsburgo, optaron por hablar de tres clases de *accidia*.

Especialmente interesante resulta la interpretación de Kuhn: el término *acedia*, que designaría una peculiar condición del alma, triunfó al englobar, en una amalgama, términos tales como *siccitas* (sequía del alma que conduce a una absoluta impotencia espiritual), *desidia* (parálisis de la voluntad que tiene como consecuencia la incapacidad para trabajar), *tristitia* (profunda pena inexplicable) y *pigritia* o pereza<sup>223</sup>.

Sea como fuere, más allá de cualquier análisis que aborde la etimología del término, lo único cierto en este laberíntico galimatías es que las reflexiones en torno a la *acedia* surgen en el contexto de la rigurosa disciplina que llevaban aquellos primeros monjes que, tras abandonar la sociedad humana, se retiran a los desiertos de Siria y Egipto. Pablo de Tebas fue el primero, allá por la mitad del siglo III, en retirarse al desierto, siendo considerado por la tradición cristiana como el primer ermitaño. Aunque

---

<sup>219</sup> Cf. Klibansky, R., Panofsky, E., y Saxl, F., *Saturno y la melancolía*, o. c., pp. 96-97.

<sup>220</sup> J. Bowring, *A field guide to melancholy*, o. c., p. 93. [Inicialmente *acedia* se usaba de manera intercambiable con otro término, *tristitia*. Con el tiempo la *acedia* asumió las connotaciones negativas del abatimiento, y la *tristitia* las positivas del noble sufrimiento].

<sup>221</sup> Cf. L. Földényi, *Melancolía*, o. c., pp. 89-90.

<sup>222</sup> S. W. Jackson, o. c., p. 73.

<sup>223</sup> Cf. R. Kuhn, *The demon of noontide. Ennui in western literature*, Princeton University Press, 1976, pp. 39-40.

Pablo fue el primero de los Padres del Desierto, suele considerarse a San Antonio como el fundador de la *anachoresis*. Su vida ejemplar -vendió todos sus bienes para entregar el dinero a los pobres-, propició que muchos siguiesen sus pasos en Scete y Tebaida, regiones áridas donde ni siquiera una vida austera, repleta de privaciones y penitencias, resultaba fácil. Algunos vivían en absoluta soledad; otros compartían celdas y, así, fueron surgiendo los primeros cenobios que, en principio, carecían de reglas. Fue San Pacomio, un soldado romano del siglo IV quien, tras un viaje a Alejandría que le llevó a convertirse al cristianismo, estableció, a las orillas del Nilo, el primer monasterio con una regla escrita.

Entre los aspectos más destacados de estos atletas de Dios –así fueron llamados estos primeros Padres del Desierto- cabe destacar sus logros intelectuales, los principios que permiten sentar las bases de la teología ascética. Tuvieron también que lidiar con tentaciones de todo tipo y, en este contexto, surge la problemática de la acedia. Identificada a menudo con la pereza, apartaba a estos monjes de sus deberes. Quienes la sufrían perdían la alegría que proporcionaba el amor de Dios, alejándose así de Él:

La *acedia* se consideraba como un desprecio desmesurado contra Dios por parte de los monjes, cuando éstos caían en una especie de vacío abisal en el transcurso de su lectura de las Escrituras. ¿Cómo podía Dios, en su perfección, ser aburrido? Aburrirse en relación con Dios llevaría implícito el hecho de que Dios es *imperfecto* en alguna medida<sup>224</sup>.

Aislados del resto del mundo, estos anacoretas madrugaban y pasaban el día meditando y rezando para alcanzar una paz espiritual que les uniese al Señor. Sin embargo, algunos de estos monjes, como Evagrio Pontico (345-399), se vieron

---

<sup>224</sup> L. Svendsen, *Filosofía del tedio*, o. c., p. 27.

atormentados, en su soledad, por horribles pesadillas, trastornos del habla, injustificados sentimientos de desesperación acerca de su salvación e incluso impulsos de suicidio. Evagrio, uno de los Padres de la Iglesia que nos habla de la acedia, había desempeñado diversos puestos eclesiásticos en Constantinopla y Jerusalén hasta que una enfermedad le impulsó a abandonarlo todo y marcharse, hacia el año 383, al desierto egipcio de Nitria. Debido a sus inclinaciones gnósticas fue anatematizado, junto a Orígenes y Dídimo, en el Concilio del año 553. Al parecer, fue el primero en elaborar una lista de los ocho *logismoi*, malos pensamientos, vicios que han llegado a nosotros como los pecados capitales y que tuvieron una enorme importancia en la vida monástica. Como nos recuerda Agamben, en la antigua tradición patristica eran ocho: gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria y orgullo (algo que se olvida a menudo ya que en las magníficas representaciones alegóricas, tantos de los frescos de Giotto en la *Capella degli Scrovegni* como en la tela redonda del Bosco del Museo del Prado, aparecen siete porque, en el siglo VI, el Papa Gregorio Magno revisó las clasificaciones tanto de Evagrio como de Casiano y los redujo a siete al fundir *tristitia* y *acedia*<sup>225</sup>).

Evagrio desarrolló una intensa actividad literaria, siempre bajo el influjo de un neoplatonismo combinado con elementos gnósticos, dirigida a orientar a los monjes por la vía ascética y mística. Sostenía que «el abatimiento del melancólico era un «demonio del mediodía» que atacaba y tentaba al asceta, de modo que lo incluyó en la lista de las ocho tentaciones principales a las que debemos resistirnos en este mundo»<sup>226</sup>. Que Evagrio atribuyese tales tentaciones al demonio no era ninguna novedad ya que se asumía la realidad de su existencia.

Casiano (360-435), que también vivió como eremita, fue el más cercano seguidor de la obra de Evagrio, el enlace entre Oriente y Occidente. Después de vivir

---

<sup>225</sup> Cf. G. Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, traducción de T. Segovia, Pre-Textos, Valencia, 2016, pp. 23-24.

<sup>226</sup> Citado por A. Solomon en *El demonio de la depresión*, o. c., p. 363.

en el desierto egipcio y conocer el estilo de vida de los Padres del Desierto, fundó dos monasterios en las proximidades de Marsella, uno masculino y otro femenino, basados en el modelo de las instituciones cenobíticas que había visitado. Para exponer las obligaciones de los monjes, escribió las *Institutiones cenobíticas* y sus veinticuatro *Collationes*, auténticos tratados de teología práctica que versan sobre los diversos aspectos de la vida monacal. Introdujo el concepto de pecado mortal en la cristiandad de Occidente y el precepto *ora et labora*, enfatizando así la importancia del trabajo manual -terapia que hoy día nos sigue resultando familiar- como uno de los principales remedios para combatir la acedia<sup>227</sup>, una puerta abierta para todos los vicios.

Según la descripción que de este mal nos ofrece, el demonio meridiano atacaba al monje a mitad del día, en plena canícula, cuando el sol culmina en el horizonte y parece no moverse, haciéndole creer que el día tiene cincuenta horas, impidiéndole un momento de paz, incapacitándolo para proseguir con su lectura, incitándole a salir de su celda, a no encontrar goce alguno en la vida en el cenobio<sup>228</sup>, a desear estar en otro sitio, a añorar, en definitiva, su vida de antaño. Tras ese vagabundeo mental –*evagatio mentis* es el nombre que otorgan los autores patristicos a ese discurrir de la fantasía-, en el que incluso se experimenta asco hacia las cosas divinas, le sobrevinía un profundo abatimiento, una languidez próxima a la extenuación, una indolencia del cuerpo y del alma.

---

<sup>227</sup> Cuando Burton, en el siglo XVII, escribe que «no hay mayor causa de la melancolía que la ociosidad y no hay mejor cura que la actividad» no descubre nada nuevo. La más influyente de todas las reglas monásticas, la de S. Benito, ya consideraba que la ociosidad es enemiga del alma. Entre otras actividades, la lectura de los textos sagrados tenía carácter obligatorio y era supervisada por ancianos que recorrían el monasterio para comprobar si los monjes aprovechaban las horas de lectura decretadas o, por el contrario, vencidos por la acedia, eludían sus obligaciones. En tal caso, si persistían en su negativa a leer por distracción, aburrimiento o desesperación, eran tratados a golpes en la convicción de que el dolor físico eliminaría los síntomas del dolor psíquico (Cf. S. Greenbalt, *El giro*, traducción de J. Rabasseda y T. de Lozoya, Crítica, Barcelona, 2014, pp. 30-32).

<sup>228</sup> R. Kuhn señala que «this strong expression of the *horror loci* is similar to that found in Horace and Lucretius, although the repulsion felt by the monk seems more profound than the vague dissatisfaction of his predecessors» (Cf. R. Kuhn, *The demon of noontide. Ennui in western literature*, o. c. , p. 51). [Esta fuerte expresión del *horror loci* es similar a la que encontramos en Horacio y Lucrecio, aunque la repulsión sentida por el monje parece más profunda que la vaga insatisfacción de sus predecesores].

Que Evagrio considerase que el demonio meridiano era el más pesado y duro de sobrellevar de todos no debe extrañarnos. Si a los efectos físicos de los ayunos le añadimos los rigores de un sol africano abrasador, que parecería eternamente inmóvil tras alcanzar su cenit, no es difícil imaginar qué estado de soñolienta apatía les invadía. En semejantes condiciones, por muy sólidas que fuesen sus convicciones, cómo no tener la sensación de masticar el tiempo en la monótona soledad del cenobio, qué inquebrantable fe no revelaría sus flaquezas en esos instantes, qué fortaleza de ánimo podría sobreponerse para no llegar a odiar el desierto, qué imaginación no intentaría evadirse de ese lugar de meditación convertido en prisión, cómo no sentirse invadidos por una desidia invencible, por un irremediable *taedium vitae*.

*Acedia, tristitia, taedium vitae, desidia*: esos fueron, según Agamben, «los nombres que los padres de la Iglesia dan a la muerte que induce en el alma», siendo la *acedia*, «que escoge a sus víctimas entre los *homines religiosi* y los asalta cuando el sol culmina sobre el horizonte», el peor de los vicios, el único para el que no hay perdón posible<sup>229</sup>. Agamben destaca la agudeza psicológica de los padres de la Iglesia que fijaron magistralmente la constelación psicológica de la *acedia* en la evocación del cortejo infernal de las *filia acediae*: *malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, y evagatio mentis*. Pocos, defiende el filósofo italiano, reconocerán en ellas a las mismas categorías que emplea Heidegger en su análisis de la trivialidad cotidiana y de la caída en la dimensión anónima e inauténtica del ser:

*Evagatio mentis* se convierte en la fuga y la di-versión de las posibilidades más auténticas del ser-ahí; *verbositas* es la «charla», que en todas partes y sin cesar disimula lo que debería revelar y mantiene así el ser-ahí en el equívoco; *curiositas* es la «curiosidad», que «busca lo que es nuevo sólo para saltar una vez más hacia lo que es

---

<sup>229</sup> Cf. G. Agamben, o. c. , p. 23-24.



más nuevo aún» e, incapaz de tomar verdaderamente cuidado de lo que se le ofrece, se procura, a través de esa «imposibilidad de detenerse» (la *instabilitas* de los padres), la constante disponibilidad de las distracciones<sup>230</sup>.

Lejos de interpretaciones que ponen el acento de la acedia en la pereza sin reparar en su auténtica esencia, Agamben, por el contrario, considera que los doctores de la Iglesia lo situaron en la angustiada tristeza y en la desesperación que se extiende entre el deseo y su inaccesible objeto: lo que aflige al acidioso no es la conciencia de un mal sino la consideración del mayor de los bienes<sup>231</sup>. Tal y como recoge Sto. Tomás en la *Summa Theologica*, la acedia, la tristeza respecto de los bienes espirituales esenciales del hombre, es el vertiginoso y despavorido retraerse, la fuga horrorizada ante lo que no puede ser eludido en modo alguno: en palabras de Guillermo de Auvernia, el acidioso tiene náusea del mismo Dios. Que el acidioso se retraiga de su fin divino no significa que lo olvide o deje de desearlo. Dicha retracción contiene, según Agamben, una ambigüedad fundamental ya que no delata un eclipse del deseo sino lo inalcanzable de su objeto:

En la medida en que su tortuosa intención abre un espacio a la epifanía de lo inasible, el acidioso da testimonio de la oscura sabiduría según la cual sólo para quien ya no tiene esperanza ha sido dada la esperanza, y sólo para quien en cada caso no podrá

---

<sup>230</sup> G. Agamben, o. c., pp. 29-30. Theunissen, por su parte, defiende que la acedia aparece en *Ser y tiempo*, con el nombre de tedio, «como paradigma de los sentimientos cotidianos de indiferencia que Heidegger subsume bajo el concepto de indeterminación afectiva» (Cf. M. Theunissen, *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media*, traducción de A. de la Cruz y N. Kubota, Universidad de Valencia, 2005, p. 49). También Kuhn observa cómo Sto. Tomás, siglos antes de que Chateaubriand emplease la más conocida *mal du siècle*, usa la expresión *tristitia saeculi*: «In his description of it [acedia] he employs an expression that has a curiously modern ring: “*tristitia saeculi*”, which sounds much like the “*mal du siècle*” that was to appear much latter» (Cf. R. Kuhn, o. c., p. 55) [En su descripción usa una expresión que tiene un eco curiosamente moderno: *tristitia saeculi*, que se asemeja al “*mal du siècle*” que aparecería mucho más tarde].

<sup>231</sup> Según Theunissen, Sto. Tomás, que se ocupa de la acedia en la *quaestio* 35 de la segunda sección de la segunda parte de la *Summa*, la define como un determinado tipo de tristeza, una *tristitia de bono divino*, ciertamente contradictoria: los males nos producen tristeza mientras que los bienes nos causan alegría, por lo que estar triste por un bien tiene una estructura autocontradictoria (Cf. M. Theunissen, o. c., pp. 51-52).

alcanzarlas han sido asignadas metas. Así de dialéctica es la naturaleza de su «demonio meridiano»<sup>232</sup>.

Frente a una larga tradición que ha malinterpretado la acidia como el sueño culpable del perezoso, Agamben defiende que el sueño es sólo una consecuencia, algo que el diablo facilita al acidioso para que no pueda resistirse ante el pecado. A su juicio, el gesto de dejar caer la cabeza sobre una mano, que tan a menudo podemos ver en las distintas representaciones de la melancolía, está para significar la desesperación y no el sueño. Es la exacerbación del deseo lo que constituye el rasgo esencial de la acidia, pecado que resulta incomprensible si no atendemos a su vínculo con el deseo. De ahí, argumenta el filósofo italiano, que Dante -que coloca a los *accidiosi* en una profunda ciénaga fangosa del quinto círculo del infierno en la que lamentan haberse entregado a ese humor-, conciba la acedia como una forma de amor<sup>233</sup>.

En definitiva, el análisis de Agamben subraya la genialidad de algunas intuiciones de la psicología medieval<sup>234</sup> que no sólo no han perdido un ápice de su

---

<sup>232</sup> G. Agamben o. c., p. 35.

<sup>233</sup> Sobre esta cuestión, T. Stradoni ha escrito: «Per tutto il Medioevo la malinconia intesa come sentimento di radicale separazione tra senso e significato, tra il creato e il divino, è *accidia*, incapacità di cogliere, nel profondo del processo cognitivo e vitale, la presenza della luce divina. L'acidioso è sopraffatto dal peso del peccato, da cui non si sa sollevare proprio perchè sente la distanza incommensurabile tra il finito e l'infinito [...] La malinconia medioevale è quel vincolo di fondo rispetto alla limitatezza dell'uomo che trova la sua più esaltante espressione nella teoria tomistica della volontà: oggetto proprio della volontà è il bene in quanto tale. C'è un bene supremo, trascendente e irrepresentabile per l'uomo. L'uomo lo desidera, ma può raggiungerlo solo nel concreto, in singole manifestazioni di bontà a cui la volontà può aderire; rimane però sempre intatta l'insoddisfazione del desiderio e quindi la forza dell'*eros*» (Cf. T. Stradoni, «Rappresentazione, malinconia, perdono» en G. Cortenova, *Il settimo splendore. La modernità della malinconia*, Marsilio Editori, Venecia, 2011, pp. 365-366). [Durante el Medioevo la melancolía se concibe como el sentimiento de separación radical entre sentido y significado, entre lo creado y lo divino, es *accidia*, incapacidad para captar, en lo profundo del proceso cognitivo y vital, la presencia de la luz divina. El acidioso está abrumado por el peso del pecado, del que no sabe cómo librarse porque siente la distancia inconmensurable entre lo finito y lo infinito [...] La melancolía medieval es ese vínculo básico con respecto a la limitación del hombre que encuentra su más emocionante expresión en la teoría tomista de la voluntad: objeto propio de la voluntad es el bien en cuanto tal. Hay un bien supremo, trascendente e irrepresentable para el hombre. El hombre lo desea pero sólo puede alcanzarlo en lo concreto, en manifestaciones individuales de bondad a las que puede adherirse la voluntad; sin embargo, la insatisfacción del deseo y, por tanto, la fuerza de *Eros* permanece intacta].

<sup>234</sup> En este sentido, Lesmes, analizando cómo Agamben destaca como una de las más geniales intuiciones de la psicología medieval el vínculo que une la acidia al deseo, ha escrito: «...la potencia erótica que

actualidad sino cuyo eco, por el contrario, resuena en la obra de Kierkegaard, Baudelaire, Freud o Heidegger, por citar a algunos de los autores que el filósofo romano relaciona con las clarividentes aportaciones de la patrística. Así, por ejemplo, Agamben subraya que tanto Kierkegaard, que en su *Diario íntimo* reconoce que lo que en su época se denominaba *spleen* ya era conocido en la E. Media como acedia, como Baudelaire, que coloca su obra poética bajo el signo de la acedia -ahora denominada *ennui*-, podrían considerarse ejemplos de la reencarnación del acidioso<sup>235</sup>.

No ha sido Agamben el único en señalar que la problemática planteada por la acedia puede encontrarse en nuestras sociedades modernas. Theunissen sostiene que la elaboración de la antigua melancolía y la acedia medieval se presentan como anteproyectos de modernidad. Analizando la *quaestio* 35 de la segunda sección de la segunda parte de la *Summa Theologica*, en la que Santo Tomás de Aquino se ocupa de la acedia, observa que el desierto interior del que se lamentan tantos místicos es una interiorización que se produce cada vez que el desierto exterior, el inhóspito lugar de aquellos primeros anacoretas, se extiende hacia el interior de sus almas. Nos recuerda Theunissen que ya Nietzsche, en el capítulo que lleva por título «Entre hijas del desierto», perteneciente a la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, advertía cómo el desierto crece, percatándose del peligro que corre todo el que dentro de sí cobija desiertos<sup>236</sup>. Si el desierto de los místicos representaba sólo una ausencia temporal de Dios -escribe Theunissen-, ahora llena el horizonte: «Ha llegado a ser el símbolo de un

---

arrastraba al acidioso en su tristeza se podría reconocer perfectamente en la potencia imaginativa con que el amor cortés tomó los rasgos de la devoción transferida de Dios a la amada» (Cf. D. Lesmes, *Aburrimiento y capitalismo. En la escena revolucionaria: París, 1830-1848*, Pre-Textos, Valencia, 2018 p. 42).

<sup>235</sup> Cf. G. Agamben, o. c., p. 26.

<sup>236</sup> Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, traducción de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 1980, p. 407. Lesmes, en la obra citada en la nota anterior, observa que no es extraño que la metáfora que domina la ciudad para los románticos sea la del «vasto desierto de los hombres». Cioran, por su parte, constata cómo nosotros, ante los problemas para instalarnos en el desierto, más espabilados que los primeros ermitaños, hemos aprendido a buscarlo en nosotros mismos (Cf. E. M. Cioran, *Silogismos de la amargura*, traducción de R. Panizo, Monte Ávila, Barcelona, 1986, p. 75).

nihilismo para el que Dios ha muerto y nunca más se levanta [...] la acedia medieval anuncia el nihilismo de una permanente pérdida de Dios, pues el mismo Santo Tomás trata de evitar la experiencia que contiene su germen»<sup>237</sup>.

Klibansky matiza que todos esos síntomas, todas esas tentaciones a las que nos venimos refiriendo, fruto del demonio, eran contempladas desde ópticas bien distintas. Así, por ejemplo, para Guillermo de Auvernia o J. Casiano, si las tentaciones eran vencidas, eran consideradas ganancias para el espíritu, pruebas superadas que podían conducir a la salvación. También Evagrio consideraba que la victoria sobre la acedia proporcionaba un estado de regocijo tal que hacía posible el encuentro con Dios. En este sentido, son numerosas las obras pictóricas que nos presentan a San Antonio o San Jerónimo como auténticos héroes cristianos que supieron vencer las tentaciones del maligno. Algo que también subraya Agamben al recordarnos que a la acedia no corresponde solamente una polaridad negativa: los padres de la Iglesia distinguen, junto a la *tristitia mortifera*, una *tristitia salutifera* que no es vicio sino virtud, fuente de salvación. En realidad, en la segunda carta de S. Pablo a los corintios ya se distingue entre una tristeza que es positiva, que comporta un movimiento del alma que la aproxima a Dios, de aquella otra tristeza mundana que es un vicio, un pecado: «Porque la tristeza que es según Dios, produce un arrepentimiento saludable, que nunca os pesará. Mas la tristeza del mundo produce muerte».

La espinosa problemática asociada a la acedia y la melancolía, una aflicción propia de monjes que -como nos recuerda Jackson- empezó a formar parte, junto con los pecados capitales, de la vida moral de todos los creyentes, no será ajena a los grandes místicos:

---

<sup>237</sup> Cf. M. Theunissen, o. c., pp. 58-59.

No debemos extrañarnos de que a los místicos les preocupase mucho que la intensa experiencia interior del religioso fuese confundida con los síntomas de la melancolía, pues se daban cuenta de que el mismo camino que los comunicaba con Dios los podía también llevar al delirio morboso. Santa Teresa de Ávila temía que su éxtasis, que era un deseo que ardía como fuego interior, se pudiese confundir con la melancolía o con un engaño del demonio<sup>238</sup>.

El capítulo VII del *Libro de las fundaciones*, «De cómo se ha de haber con las que tienen melancolía», constituye un conjunto de consejos dirigidos a las prioras para que impidan que el maligno prenda muchas almas y se extienda el número de corrompidas. La santa, en una época en la que la melancolía estaba ligada a la seducción demoníaca, temía, como señala Bartra, que sus éxtasis pudieran ser confundidos con el *morbus melancholicus*. Prescribe para las presas de ese humor maligno mano dura, disciplina, evitar la ociosidad, no dedicar excesivo tiempo a la oración y vigilar la dieta (desaconseja especialmente los largos ayunos).

Mención especial merece también la figura de Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179). Conocida como la sibila del Rin, es la primera mujer erudita cuya obra en latín se conserva. Tras ingresar con ocho años en un convento benedictino, consiguió permiso para fundar los monasterios de Rupertsberg y Einbingen. Pluma movida por el hálito de Dios, según se definió a sí misma en una misiva, sorprende comprobar cómo logró «con una asombrosa tenacidad muchas cosas inauditas que sus congéneres siguen reclamando en justicia nueve siglos después»<sup>239</sup>. Además de dirigir un convento, encontró tiempo para rescatar a Pitágoras, componer música, escribir poesía y mantener

---

<sup>238</sup> R. Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, o. c., p. 75.

<sup>239</sup> L. Gago, «Ella crea, ellas recrean», *El País*, 15/3/2018. El crítico musical realiza una reseña del concierto de la Tiburtina Ensemble con obras de Hildegarda von Bingen, celebrado en el Centro Cultural Conde Duque de Madrid dos días antes.

una extensa correspondencia con cardenales, arzobispos y otras altas jerarquías eclesiásticas. Con una audacia insólita en su época, viajó por Alemania ofreciendo una serie de sermones que causaban un hondo impacto en la vida de sus oyentes<sup>240</sup>. Profundamente interesada en la medicina natural, «en sus obras, por ejemplo en las que tratan de las plantas, se ve aflorar a menudo la preocupación por curar la melancolía, un mal temible, porque mina la vitalidad, la *viriditas*»<sup>241</sup>. Su aportación singular a la historia del concepto de melancolía radica en el hecho de considerar la melancolía no como un rasgo particular de determinados individuos sino como parte de la condición humana. Vincula la melancolía con el pecado original «pues en el momento mismo en que Adán pecaba tomando la manzana, la melancolía se le coaguló en la sangre»<sup>242</sup>. Esta tesis, que implica que toda la humanidad estaría aquejada de melancolía, aporta un enfoque bien distinto de la enfermedad:

A partir de ese momento, la melancolía abarca a todos; la tristeza, la sensación de angustia, de estar abocado a la situación propia de la criatura, el anhelo de huir, se convierten en una condición normal y generalizada que, mientras que el hombre sea hombre, no podrá variar. La existencia humana no tiene «curación»; el abismo que se abre entre la naturaleza de criatura propia del hombre y la gracia resulta imposible de superar<sup>243</sup>.

---

<sup>240</sup> Cf. J. Radden (ed.), *The nature of melancholy. From Aristotle to Kristeva*, Oxford University Press, New York, 2000, p. 79. De las visiones de esta mística, de talla intelectual indudable, se ha ocupado el prestigioso neurólogo británico O. Sacks. Su tesis, tras analizar los dos códices suyos manuscritos que han llegado hasta nosotros, es que tales visiones eran de naturaleza jaquecosa. (Cf. O. Sacks, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, traducción de J. M. Álvarez, Anagrama, Barcelona, 2009, pp. 216-220). Otros autores, sin embargo, atribuyen sus trances a una posible anorexia.

<sup>241</sup> R. Pernoud, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, traducción de A. González, Paidós, Barcelona, 1998, p. 92.

<sup>242</sup> Apud Klibansky, R., Panofsky, E., y Saxl, F., *Saturno y la melancolía*, o. c., p. 98.

<sup>243</sup> L. Földenyi, *Melancolía*, o. c., pp. 95-96.

Como veremos en el próximo capítulo, dicho abismo no irá sino acrecentándose. En ese sentido, pocos como Pascal advertirán, con incansable ahínco, que el hombre, sin la gracia, no es absolutamente nada; acaso nadie vislumbró con tanta clarividencia el peligro que, a partir de Descartes y su ensalzamiento del cogito se cernía sobre Europa: el eclipse de Dios.

Antes de abordar la edad dorada de la melancolía, sólo resta decir que, al margen de todas las consideraciones de índole moral que condujeron a algunos autores, como Constantino Africano, a concebir la melancolía como un pecado mortal, la transición de la E. Media al Renacimiento no supuso, por lo que respecta a las descripciones, sintomatología y tratamientos de la melancolía, ningún cambio fundamental. La medicina galénica seguirá prevaleciendo hasta bien entrado el siglo XVII a pesar del descubrimiento de Harvey, en 1628, de la circulación de la sangre.

## 8. RENACIMIENTO Y BARROCO

En *Las figuras quijotesecas de la melancolía*, Cerezo constata cómo «a partir del Renacimiento una ola de melancolía se expande por Europa hasta alcanzar su cima en el Barroco»<sup>244</sup>. Aunque las razones que provocan dicha expansión son de muy diversa índole, el *Quattrocento* florentino fue decisivo para ennoblecer la melancolía, para otorgar nuevamente un matiz positivo a esta singular afección. Durante el Renacimiento la melancolía adquirió otro sentido más subjetivo que, aunque no supuso la desaparición de la acepción científica y médica, produjo unos extraordinarios frutos en el ámbito artístico. De ser una enfermedad temida, de la que todo el mundo quería librarse con diversos antídotos, la melancolía pasó a estar de moda, a ser un signo de distinción

---

<sup>244</sup> P. Cerezo, «Las figuras quijotesecas de la melancolía» en A.A.V.V., *El yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006, p. 222.

intelectual. Al ser una enfermedad asociada a mentes brillantes, algunos simulaban padecerla, convirtiéndose en

una condición ideal, intrínsecamente placentera por más que dolorosa: una condición que, por la tensión continuamente renovada entre depresión y exaltación, infelicidad y «apartamiento», horror a la muerte y conciencia acrecentada de la vida, podía comunicar una vitalidad nueva al teatro, la poesía y el arte<sup>245</sup>.

Földényi comparte esta idea y señala que si los melancólicos medievales eran enfermos mentales anónimos excluidos del reino de Dios, se convertirán en ejemplo durante el Renacimiento<sup>246</sup>. Nada puede extrañar entonces que la melancolía se propagase por toda Europa.

También los descubrimientos astronómicos, sin lugar a dudas, desempeñaron un papel capital al provocar que se reconsiderase la posición del hombre en el universo. A medida que una serie de circunstancias propician el ocaso del orden teocrático, a medida que irrumpen nuevos sistemas cosmológicos, aumenta la autonomía, también la soledad<sup>247</sup>, el desasosiego, el desamparo de un ser humano cada vez menos arropado. Atrás quedan las certezas que proporcionaba el orden medieval, el cobijo divino. La quiebra que se produce irá agigantándose y los versos del *Eclesiastés* -en la mucha sabiduría hay mucha molestia; y quien añade ciencia, añade dolor- cobrarán nuevo vigor.

---

<sup>245</sup> Klibansky, R., Panofsky, E., y Saxl, F., *Saturno y la melancolía*, o. c., p. 231.

<sup>246</sup> Cf. L. Földényi, *Melancolía*, o. c., p. 154. Apoyándose en una carta de San Jerónimo, Agamben muestra que «el descubrimiento patrístico de la doble polaridad de *tristitia-acedia* contribuyó a preparar el terreno para la revaloración renacentista del temperamento atrabiliario en el ámbito de una visión en la que el demonio meridiano como tentación del religioso y el humor negro como enfermedad específica del tipo humano contemplativo debían aparecer como asimilables y en la que la melancolía, sometida a un proceso gradual de moralización, se presentaba, por decirlo así, como la heredera laica de la tristeza claustral» (Cf. G. Agamben, o. c., p. 42)

<sup>247</sup> Como ha escrito Cerezo, «La Modernidad, señalaba antes, es la época de la soledad radical, porque Dios comienza a retirarse de la escena del mundo, y con ello se arruinan las bases trascendentales del sentido de la vida» (Cf. P. Cerezo, *El Quijote y la aventura de la libertad*, o. c., p. 61).



Enric Novella, responsable de la edición española de *Melancolía y sociedad*, subraya la importancia de este momento crucial:

El periodo histórico que comprende el Renacimiento y el Barroco –o, dicho en unos términos más amplios, el tránsito del universo teocrático medieval al mundo de la razón científico-técnica- estableció los lineamientos de la comprensión posterior de la melancolía y, sobre todo, de su enorme proyección como metáfora y mito cultural [...] el legado de la melancolía (renacentista y barroca) ha de verse especialmente en el encadenamiento definitivo de la experiencia de la tristeza al «sentimiento doloroso de la modernidad», esto es, al ambivalente y equívoco destino del individuo moderno y sus aspiraciones de autonomía, singularidad y emancipación<sup>248</sup>.

### 8.1. La revolución copernicana y la premonición de Pascal

H. Arendt señala que no sólo fueron las especulaciones de algunos filósofos renacentistas las que provocaron tal cambio de perspectiva. Fueron astrónomos como Copérnico, Kepler, Brahe y Galileo los que acabaron con un punto de vista finito y geocéntrico que había perdurado durante siglos<sup>249</sup>. Fue el primero de ellos el que, a juicio de Freud, asestó el primer golpe al narcisismo, al amor propio de la Humanidad, el que destruyó definitivamente esa imagen central de la Tierra que hacía al hombre sentirse dueño y señor del mundo<sup>250</sup>. La sacudida que provoca el planteamiento copernicano será ya imparable: cuando G. Bruno, en 1584, con *La cena delle ceneri*, se alinea con la visión copernicana al suscribir la tesis del movimiento de la Tierra en torno al Sol, secunda un giro revolucionario que cambiará la cultura occidental. En efecto, tanto en la obra citada como en el diálogo *De l'infinito, universo e mondi* –una

---

<sup>248</sup> E. Novella, «Tristeza y subversión» en W. Lepenies, *Melancolía y sociedad*, o. c., p. 13.

<sup>249</sup> Cf. H. Arendt, *La condición humana*, traducción de R. Gil, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 286-287.

<sup>250</sup> Cf. S. Freud, *Una dificultad del psicoanálisis*, O. C. III, o. c., p. 2434.

réplica a la obra aristotélica *Acerca del cielo*-, el Nolano expone una cosmología que se opone frontalmente a la visión que el cristianismo había heredado de Aristóteles. Como observa V. Serrano, Giordano Bruno fue condenado por defender «la existencia de un universo que se parece ya más al nuestro que al que tenían en mente los antiguos y los medievales: un mundo infinito en permanente expansión, que se aproxima a las visiones intuitivas de la física contemporánea»<sup>251</sup>. Lejos de abjurar o retractarse, actitud que finalmente le condujo a la muerte, se mantuvo firme en un proceso que el Santo Oficio prolongó durante siete años. Antes de que le sellasen los labios, de ser quemado vivo en la plaza Campo dei Fiori, el considerado hereje obstinado por el papa Clemente VIII, respondió a la lectura de la sentencia de forma desafiante asegurando al tribunal que la pronunciaba con mayor temor que el que él sentía al recibirla.

Un temor al que no debió ser ajeno un hombre decisivo en la época moderna: Galileo. Protegido por amigos poderosos, Galileo no correrá la misma suerte y logrará evitar tanto la tortura como la ejecución. Pese a todo, el 22 de junio de 1633, treinta y tres años después de la muerte de G. Bruno, arrodillado en Santa Maria de Minerva, es sentenciado a cadena perpetua bajo arresto domiciliario. Aunque la herejía que consta en el veredicto es el apoyo a las tesis copernicanas, hoy sabemos que el inquisidor encontró también en la obra de Galileo evidencias de atomismo, doctrina que la ortodoxia no podía aceptar<sup>252</sup>.

«Si el movimiento de la Tierra es falso, todas las bases de mi filosofía son también falsas», escribe Descartes a Mersenne. La carta, nos recuerda H. Arendt, la envía el padre de la filosofía moderna en noviembre de 1633 cuando se entera de la retractación de Galileo, cuando está tentado de quemar todos sus papeles, cuando posterga la publicación de su *Tratado del mundo*.

---

<sup>251</sup> V. Serrano, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Anagrama, Madrid, 2011, p. 49.

<sup>252</sup> Cf. S. Greenblatt, *El giro*, o. c., pp. 218-219.

No fue la razón, subraya la filósofa judía, sino el rudimentario telescopio de Galileo el que revoluciona el punto de vista sobre el mundo físico; no fue la especulación sino la intervención del *homo faber* lo que generó una serie de perplejidades que suponían mucho más que un mero desafío al testimonio de los sentidos<sup>253</sup>. Como sucederá siglos después con la publicación de *El origen de las especies*, la revolución copernicana no se ciñe al ámbito astronómico o científico sino que su impacto va mucho más allá.

En efecto, los nuevos descubrimientos científicos ponen fin a la visión premoderna de un universo cerrado y armonioso. Como señala Volpi, «en el universo físico de la cosmología moderna el hombre ya no puede habitar y sentirse en su casa como en el cosmos antiguo y medieval»<sup>254</sup>. El hombre está ahora solo, la infinitud del universo, el nuevo panorama que se abre al considerar nuestro planeta un punto minúsculo en la inmensidad del universo, acentúa la insignificancia del hombre. No ha de extrañar, por tanto, que Pascal, ante la pregunta de qué es el hombre en esa vasta naturaleza, responda de este modo: «Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo [...] El fin de las cosas y sus principios están para él invenciblemente escondidos en un secreto impenetrable [...] El autor de estas maravillas las comprende. Nadie más puede hacerlo»<sup>255</sup>. Científico brillante donde los haya, Pascal no sólo no se dejó deslumbrar por el fulgor de la ciencia -cuyo éxito acabaría por

---

<sup>253</sup> Cf. H. Arendt, *La condición humana*, o. c., p. 300-301.

<sup>254</sup> F. Volpi, *El nihilismo*, traducción de C. I. Del Rosso y A. G. Vigo, Siruela, Madrid, 2007, p. 22. También Gibert insiste en que el auge de la melancolía coincide con la crisis que supuso el adiós definitivo a la cosmovisión política, social y religiosa de la E. Media y añade que el protestantismo nace, en cierto modo, de la melancolía de Lutero (Cf. J. Gibert, *Cervantes y la melancolía. Ensayos sobre el tono y la actitud cervantinos*, o. c., pp. 70-71).

<sup>255</sup> Cf. B. Pascal, *Pensamientos*, traducción de J. Llansó, Alianza, Madrid, 1986, p. 77. El hondo impacto que causa la revolución copernicana es igualmente apreciable en un zapatero que, sin apenas formación académica, erige una filosofía de marcado carácter místico: «Es, seguramente, el temor que causa en su tiempo la profundidad del universo copernicano, infinito, en el que ya no había sitio para Dios ni para el cielo, ocupado como estaba por entero con las estrellas fijas y los planetas, lo que funda la angustiada melancolía de Böhme: miedo y añoranza, a la vez, del abismo» (Cf. I. Reguera, *Jacob Böhme*, Siruela, Madrid, 2003, p. 33).

convertirla en paradigma del conocimiento humano- sino que alcanzó a vislumbrar los peligros de un optimismo racionalista que ignora los límites de la razón humana, que olvida la gigantesca desproporción entre el hombre y la naturaleza.

A diferencia de Descartes, Pascal muestra las limitaciones de una razón que es puesta en jaque por el simple zumbido de una mosca<sup>256</sup>, que es presa del engaño, que manifiesta continuamente su impotencia para encontrar seguridad y firmeza: «Arde en deseos de encontrar un asiento firme y una última base constante para edificar sobre ella una torre que se alce al infinito, pero todo nuestro fundamento cruje, y la tierra se abre hasta los abismos»<sup>257</sup>.

Incapaz de desvelar los enigmas de la existencia, espantado «por el silencio eterno de esos espacios infinitos»<sup>258</sup>, consciente de las múltiples limitaciones humanas, del profundo extravío de un ser que «como un hombre al que se hubiera llevado dormido a una isla desierta y espantosa, y que se despertara sin saber dónde está», ignora «qué ha venido a hacer aquí, qué será de él al morir»<sup>259</sup>, Pascal advierte con extraordinaria clarividencia el vacío que acecha al hombre. Todos los divertimientos, todas las incesantes ocupaciones, toda esa búsqueda inútil por encontrar algo que nos satisfaga, constituyen estrategias vanas, paliativos momentáneos para escapar del vacío, de la nada que aguarda al hombre. Si es inútil todo intento de buscar la felicidad en el exterior, igualmente vana resulta toda tentativa de hallarla en nuestro interior, tal y como recomendaban los estoicos: «La felicidad no está ni fuera ni dentro de nosotros; está en Dios y fuera y dentro de nosotros»<sup>260</sup>.

---

<sup>256</sup> Cf. B. Pascal, o. c., p. 35.

<sup>257</sup> B. Pascal, o. c., p. 79. Frente a la razón que cree hallar en el *cogito* una sólida base, el punto de arranque de toda la filosofía cartesiana, para Pascal no hay forma de escapar a la desesperación, no hay consuelo posible sin Dios.

<sup>258</sup> B. Pascal, o. c., p. 81.

<sup>259</sup> Cf. B. Pascal, o. c., p. 75.

<sup>260</sup> B. Pascal, o. c., p. 125.

En el sombrío retrato de la condición humana que nos ofrece, el imperio del tedio, que brota del fondo del corazón, ocupa un lugar central:

Nada le es tan insoportable al hombre como estar en pleno reposo, sin pasiones, sin quehaceres, sin divertimento, sin aplicación. Siente, entonces, su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío. Irresistiblemente surgirá del fondo de su alma el tedio, la maldad, la tristeza, la pesadumbre, el despecho, la desesperación<sup>261</sup>.

La vida, sostiene Pascal anticipándose en cierto modo a Schopenhauer, transcurre entre la búsqueda del reposo y el afán por huir del tedio que engendra. Advierte amargamente cómo cualquier cosa -un billar, unas cartas, una pelota- nos divierte, nos aleja de nosotros mismos, incapaces como somos de permanecer quietos, a solas en una habitación.

Aunque reconoce la grandeza del hombre, nos recuerda que su grandeza «es grande en cuanto se conoce miserable»<sup>262</sup>. Apologeta del cristianismo, enfatiza que todas las miserias humanas no encuentran remedio sino en Dios. Sin embargo, atisba cómo el ensalzamiento del cogito cartesiano acabará eclipsando a Dios. Así, según Volpi, Pascal anticipa, en los umbrales de la edad moderna, «la razón más profunda del surgimiento del nihilismo»<sup>263</sup>.

---

<sup>261</sup> B. Pascal, o. c., p. 204.

<sup>262</sup> B. Pascal, o. c., p. 49.

<sup>263</sup> F. Volpi, o. c., p. 23. La modernidad de Pascal también es subrayada por Kuhn: «Pascal's ennui is also the prototype of the "mal du siècle" of the romantics [...] This ennui is the crushing feeling of nothingness that was to give birth to Emma Bovary, as well as the "spleen" that Baudelaire had designated as the "tyrant of the world", which was the source of his poetry». (Cf. R. Kuhn, o. c., p. 113). [El ennui de Pascal es también el prototipo del "mal du siècle" de los románticos. Este ennui es el sentimiento aplastante de vacío que da origen a Emma Bovary, así como al "spleen" que Baudelaire había designado como el "tirano del mundo" que fue la fuente de su poesía.] En efecto, la protagonista de la obra de Flaubert, trastornada como Alonso Quijano por sus lecturas, sueña con otra vida repleta de lujos y pasiones. Aburrida tras un matrimonio que jamás logrará colmar sus expectativas, enclaustrada en una vida provinciana que se le antoja insoportable, es presa de un malestar inaprensible, de una «melancolía descarnada», de un hastío que, cual «araña silenciosa, teje su tela en la penumbra por todos los rincones

## 8.2. Marsilio Ficino y el redescubrimiento del *Problema XXX*

Siendo la revolución copernicana extraordinariamente importante para comprender cabalmente los profundos cambios que se producen en esta época, no debemos olvidar que quizá dicha revolución no hubiese sido posible sin el descubrimiento de Poggio. En 1417, en la abadía benedictina de Fulda, este humanista italiano, buscador de manuscritos antiguos, encuentra en la biblioteca del monasterio un poema filosófico, *De rerum natura*, que ejercerá una notable influencia en todo el Renacimiento. Greenbalt ha mostrado en *El giro* cómo la obra de Lucrecio, pese a ser considerada una obra lasciva e inmoral cuya lectura fue prohibida por el Sínodo de Florencia en 1516, contribuyó decisivamente al surgimiento del mundo moderno<sup>264</sup>.

Con todo, el hecho crucial para la cuestión que nos ocupa, la difusión de la melancolía, fue el nacimiento en 1433, en Figline Valdarno, cerca de Florencia, de un autor que, reconociéndose hijo de Saturno, modificará la visión que sobre la misma se tenía. Bajo el mecenazgo de Cosme de Medici, funda la Academia platónica florentina, realiza la primera traducción completa al latín de las obras de Platón y revitaliza la doctrina aristotélica que asociaba el temperamento melancólico a la capacidad creativa<sup>265</sup>, siendo un autor decisivo para comprender esta época dorada de la melancolía: «Las concepciones románticas aristotélicas acerca de la melancolía se

---

de su corazón». Sumida en una «acidia continua», decide, acuciada por las deudas y tras descubrir en el adulterio la misma insulsez que en el matrimonio, poner fin a sus días.

<sup>264</sup> En este sentido, Greenbalt expone cómo Maquiavelo copió en silencio, para su propio uso, la totalidad del poema aunque no lo menciona de forma directa jamás. Tampoco lo hace Moro, que abraza el epicureísmo de Lucrecio en su *Utopía*. También Ficino, aunque atacase a los denominados «lucrecianos», se sintió profundamente turbado por su lectura. Otro tanto le ocurre a G. Bruno que, durante su estancia en Inglaterra, sintiéndose quizás más libre, publica una serie de obras extrañas tales como *La expulsión de la bestia triunfante* en la que muestra que la idea de la Providencia Divina es un disparate. También Galileo, en *El ensayista*, comparte diversas tesis previamente defendidas por Lucrecio: unicidad del mundo celeste y sublunar, comprensión del universo mediante la observación y la razón y atomismo. Finalmente, la huella de Lucrecio es igualmente notoria en los *Ensayos* de Montaigne donde pueden hallarse casi cien citas directas del poema.

<sup>265</sup> El lector interesado en esta temática puede consultar R. y M. Wittkower, *Nacidos bajo el signo de Saturno. Genio y temperamento de los artistas desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*, traducción de D. Dietrick, Cátedra, Madrid, 2007. Los autores sostienen que no habrá jamás una respuesta al problema histórico del que se ocupan, nunca tendremos una respuesta definitiva al enigma de la personalidad creativa.

impusieron en toda Europa, y la melancolía se puso de moda. En Italia, donde Ficino había identificado definitivamente la melancolía con el genio, la expectativa que animaba a todos aquellos que se creían geniales era ser melancólicos»<sup>266</sup>.

Si actualmente seguimos hablando de la melancolía y no prestamos la misma atención al temperamento flemático, sanguíneo o colérico es, entre otras razones, porque a partir del siglo XV el concepto asume un valor socialmente relevante, ligándose al hombre de genio, al artista. La figura del melancólico se va configurando como ese ser solitario, absorto, cogitabundo, preso de una inquietud existencial, de un peculiar estado de ánimo caracterizado por la conciencia aguda de la vanidad de todo, un ser que, en palabras de Petrarca, no encuentra paz<sup>267</sup>.

En su obra *Tres libros sobre la vida* (1489), Ficino combina el discurso medicinal neoplatónico con consideraciones astrológicas<sup>268</sup> referidas principalmente a la peligrosa bipolaridad de Saturno -la Gran Estrella de la Desdicha para los árabes-, el planeta más frío, el más lejano, el más lento, responsable tanto del abatimiento, de la desesperación, como de los extraordinarios logros intelectuales propios de los elegidos. Si en la Edad Media prevalece el carácter negativo de Saturno, con Ficino su influjo se torna positivo.

Dirigido especialmente a los estudiosos de las letras, la obra alerta sobre los riesgos asociados a la vida intelectual y aconseja sobre el cuidado de la salud de quienes se dedican al estudio. El estudio reseca la mente, como testimonia Cervantes refiriéndose a su protagonista al que «...del poco dormir y del mucho leer se le secó el cerebro de

---

<sup>266</sup> A. Solomon, *El demonio de la depresión*, o. c., p. 371.

<sup>267</sup> Petrarca, que contribuye a transformar la acedia en melancolía, comienza uno de los más famosos sonetos de su *Canzoniere* con estos versos: «Pace non trovo e non ho da far guerra/ e temo, e spero; e ardo e sono un ghiaccio». Anticipándose a Ficino, sin el que no se puede entender la «glorificación humanista de la melancolía», Petrarca resulta igualmente decisivo para la difusión de la misma. Para Földényi, Petrarca es el primer melancólico consciente: su melancolía, su desdicha, no es locura sino el resultado de la infinita insatisfacción (Cf. Földényi, o. c., pp. 116-118).

<sup>268</sup> Para Földényi, «la astrología de la Edad Media tardía pule la concepción monolítica a tenor de la cual la melancolía constituía una enfermedad mental. Aunque parezca extraño, la astrología abre el camino a una interpretación moderna de la melancolía» (Cf. L. Földényi, o. c., p. 110).

manera que vino a perder el juicio»<sup>269</sup>, razón por la cual Ficino propone diversos tratamientos terapéuticos para quienes «son melancólicos desde el principio o se tornan así a consecuencia del estudio, por razones en primer lugar celestes, en segundo lugar naturales y en tercer lugar humanas. Así lo afirma el propio Aristóteles en el libro de los *Problemas*»<sup>270</sup>.

Así, expone en esta obra, una suerte de medicina platónica, las causas, los tipos de melancolía y el tratamiento oportuno<sup>271</sup>. Según su análisis, la melancolía, la bilis negra, es de dos clases. La primera es la natural y es la que «nos resulta provechosa para la adquisición del juicio y de la sabiduría», aunque no siempre: determinadas mezclas, o el enfriamiento de esta bilis negra, puede provocar tedio o afligir el alma con un hastío permanente; la segunda, la adusta, surge en virtud de un recalentamiento y es perjudicial para la capacidad de juicio y la sabiduría. Para Ficino, por tanto, debe abundar la bilis negra «a condición de que sea sutilísima», convenientemente templada, según la delicada mezcla ya expuesta.

Como médico, señala qué cosas son nocivas para los hombres de letras y propone un tratamiento terapéutico -una serie de remedios que permitan una adecuada temperatura corporal- y astral. Señala M. Jalón, en el estudio introductorio de la edición española, que Ficino sostiene que hay que corregir el mal influjo de los astros, conseguir que la armonía del mundo penetre en los melancólicos<sup>272</sup>.

Resalta también Ficino la importancia de la música que, con el sonido de la cítara y cantos suaves y armoniosos, tranquiliza los espíritus confusos y entristecidos, algo de lo que él mismo, como melancólico confeso, da fe. Además del ejercicio, paseos

---

<sup>269</sup> M. Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Alianza, Madrid, 1984, vol. I, p. 27.

<sup>270</sup> M. Ficino, *Tres libros sobre la vida*, o. c., p. 27.

<sup>271</sup> Cf. M. Ficino, o. c., pp. 27-49.

<sup>272</sup> Cf. M. Jalón, «El inicio de la visión moderna: entre Ficino y Cornaro» en M. Ficino, o. c., p. 15.



y otros quehaceres no fatigosos, recomienda el trato humano con personas de espíritu cortés.

En contra de una larga tradición -defendida incluso por Hildegarda de Bingen- que considera el coito un eficaz remedio para combatir la melancolía, Ficino lo desaconseja abiertamente porque «debilita el cerebro y daña el estómago y las partes situadas en torno al corazón». En su argumentación, se apoya tanto en Hipócrates como en Platón y Avicena, autor éste que consideraba que la pérdida de semen es mucho más dañina que la de sangre. Igualmente pernicioso resulta «el hartazgo de vino y comida»: la embriaguez nos torna locos, desatinados, y la digestión, con muchos humores y vapores, ofusca nuestra mente. En tercer lugar, deben también evitarse, por ser altamente nocivos para el ingenio, «las vigilias hasta altas horas de la noche» que resecan el cerebro.

Al hablar de la dieta, Ficino es particularmente prolijo. Como la bilis negra es seca y fría, hay que tomar alimentos cuidadosamente hervidos, que se digieran fácilmente. Realiza una descripción pormenorizada de qué alimentos -indicando cómo deben sazonarse- son aconsejables, qué bebidas aumentan la dañosa bilis negra, la adusta, y cuáles ayudan a contrarrestarla.

Como remedio específicamente médico para mantener las fuerzas, nada mejor que la triaca -un remedio plural y clásico contra la mordedura de animales venenosos que se empleaba también para enfermedades contagiosas- o, en su defecto, el mitrídato -electuario de opiáceos- que deberá tomarse en distinta proporción según la época del año. Para la melancolía, en particular, siguiendo las indicaciones de los griegos, los latinos y los árabes, proporciona diversas recetas tanto para confeccionar píldoras como para elaborar jarabe. No se muestra Ficino partidario de las sangrías ya que, a su juicio, la sangre templada la bilis negra.

En definitiva, la labor de Ficino, su redescubrimiento del texto aristotélico, cuya autoría corresponde como vimos a Teofrasto, contribuirá decisivamente a la proliferación de obras dedicadas a la melancolía. Así, desde la aparición en 1585 del *Libro de la melancolía*, del médico andaluz Andrés Velázquez, hasta la cumbre que supone la aparición de la colosal obra de Burton en 1621, se suceden el *Tratado de la melancolía* de T. Bright en 1586, *Discursos sobre la melancolía* de Du Laurens en 1597, *Del humor melancólico* de Guibelet en 1603, *Melancolía erótica* de Ferrand en 1610 y *Diagnóstico y curación de las enfermedades melancólicas* de Alfonso de Santa Cruz en 1622. Todas las obras citadas se ocupan también, como observan J. Mateo y M. Jalón, del envés de ese mal: la risa<sup>273</sup>.

### 8.3. La huella de la melancolía en los inicios de la Modernidad: Cervantes, Descartes y Montaigne

La abundancia de obras dedicadas a la melancolía, a las que nos referiremos en el siguiente subapartado, responde también a las peculiaridades propias del Renacimiento. Fue durante esa época cuando, gracias al humanismo, se forja un nuevo concepto de hombre. Si «desde san Agustín, la teología cristiana ha considerado fuente del pecado el «yo» que se encierra de forma consciente en sí mismo y que de este modo se aísla de Dios»<sup>274</sup>, en el Renacimiento, antes de que Europa se viera assolada por las guerras religiosas, se produce una exaltación de la grandeza, de la excepcionalidad del ser humano, que constituye una auténtica revolución en todos los órdenes de la vida humana:

---

<sup>273</sup> Cf. J. Mateo y M. Jalón, «Los mundos de Laurent Joubert: la mirada de un científico» en L. Joubert, *Tratado de la risa*, o. c., p. 13.

<sup>274</sup> L. Földényi, *Melancolía*, o. c., p. 68

El hombre medieval vive en un mundo que cree inmutable e indestructible y en el que él nada puede hacer para cambiar el curso natural y jerárquico de las cosas; en cambio, el hombre renaciente que terminará configurándose como hombre moderno, cree que si sufre no es por un decreto de la naturaleza o de Dios, sino por su falta de esfuerzo intelectual o manual, por su estupidez o por su perversidad<sup>275</sup>.

Cada cual es ahora dueño y artífice de su destino, la individualidad cobra una importancia inusitada. Individualidad que, como rasgo renacentista, observa Pujante, tiene uno de sus orígenes en esta nueva melancolía<sup>276</sup>. La importancia concedida al yo nos permite comprender la auténtica magnitud no ya sólo de determinadas obras sino de dos géneros nuevos que, en opinión de Cerezo, van a ser los generadores del pensamiento moderno:

Por los senderos de la novela y el ensayo, a veces alternativos y a veces concurrentes, iba a transcurrir toda la historia de la modernidad. Si el ensayo es un pensamiento en fermentación, discurriendo de modo libre, al filo de las circunstancias y coyunturas vitales de un yo, la novela, a su vez, paralela y complementariamente, expone una vida en experimentación, o, si se prefiere, presenta el experimento imaginario de cómo resolver una vida en un determinado horizonte de mundo<sup>277</sup>.

---

<sup>275</sup> M. González, *Introducción al pensamiento filosófico. Filosofía y modernidad*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 176. En este sentido, Pico della Mirandola concibe al ser humano como árbitro y soberano artífice de sí mismo en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, uno de los grandes manifiestos humanistas. Dicho texto se publica en Roma en 1486 como *Oratio* preliminar de las *Conclusiones filosóficas, cabalísticas y teológicas*.

<sup>276</sup> Cf. D. Pujante, o. c., p. 102. Para Klibansky, «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; y tiene también una relación íntima con la música, que ahora se pone al servicio de las emociones subjetivas [...] Pues la música, que solía ser un específico contra la enfermedad melancólica, ahora se ve que apacigua y alimenta a la vez este estado de ánimo agri dulce y ambiguo» (Cf. Klibansky, R., Panofsky, E., y Saxl, F., *Saturno y la melancolía*, o. c., pp. 229-230).

<sup>277</sup> P. Cerezo, *El Quijote y la aventura de la libertad*, o. c., p. 251.

El primer género, la novela -la epopeya del mundo abandonado por los dioses, en expresión de Lukács- lo inaugura de forma magistral Cervantes al abrir, según Kundera, un nuevo espacio de interrogación sobre el sentido y la forma de la vida real de los seres humanos; el segundo, el ensayo, se inicia con un autor que inventa la figura del filósofo «impredictado y fortuito»<sup>278</sup> que trata de averiguar en «los pliegues y repliegues del yo, el secreto de la condición humana»<sup>279</sup>: Montaigne. Si Cervantes escribe en la soledad de una celda, Montaigne lo hace en la de una de las torres de su castillo. Siguiendo el ejemplo de Ficino, que hizo inscribir unas citas en los muros de su villa, hace pintar cincuenta y cuatro máximas en las vigas del techo de su biblioteca. Después de haber trabajado trece años en el parlamento de Burdeos<sup>280</sup>, abandona la escena pública y, sin otra compañía que la de los autores clásicos (Plutarco, Séneca, Diógenes Laercio, Sexto Empírico, Sócrates, Lucrecio...), se retira a su trastienda, una *arrière-boutique* alejada de las vanidades mundanas, del fanatismo religioso que enfrentaba a católicos y protestantes. Dedicado a la lectura, comienza a tomar notas, tanteando, ensayando -escribiendo en principio, posiblemente como M. Aurelio, para sí mismo-, labor que le ocuparía veinte años: comienza la redacción de los *Ensayos* en 1572 y no cesa de reescribirlos hasta que muere en 1592. Sin plan previo de escritura, sin pretender elaborar sistema de pensamiento alguno, aborda la inabarcable tarea de insistir, en la estela de su admirado Sócrates, en el conocimiento de un yo tan esquivo que le lleva a afirmar que «existe tanta diferencia entre uno y uno mismo, como entre uno y los demás»<sup>281</sup>. Como don Quijote, también Montaigne se va a preguntar quién es,

---

<sup>278</sup> M. Montaigne, *Ensayos*, o. c., volumen II, p. 270.

<sup>279</sup> P. Cerezo, *El Quijote y la aventura de la libertad*, o. c., p. 36.

<sup>280</sup> Sobre las diversas circunstancias personales que llevaron en 1571 a Montaigne, afectado por un humor melancólico, a retirarse de la vida pública y comenzar a escribir, véase S. Bakewell, *Cómo vivir. Una vida con Montaigne*, traducción de A. Herrera, Ariel, 2011, pp. 13-57.

<sup>281</sup> M. Montaigne, *Ensayos*, o. c. volumen II, p. 17.

haciendo de esa pregunta el meollo capital de su obra: «Estúdiome más que cualquier otro tema. Es mi metafísica y mi física»<sup>282</sup>. Por tanto,

El yo es el gran tema de los *Ensayos*, su obsesión incluso, y una de las razones de su modernidad. En tiempos de dogmatismo político y religioso, pensar por sí mismo, ser uno mismo, era aún más que hoy un trofeo al alcance de muy pocos. Montaigne se une a la corriente que impulsa el ideal renacentista de un retorno del hombre a sí mismo, y lo hace de una manera tan original y radical que hoy es considerado el paradigma de aquella naciente conciencia de individualidad<sup>283</sup>.

Al decidir escribir sobre sí mismo, Montaigne va en contra de una tradición según la cual uno no debería figurar en los libros a no ser por sus hazañas. Autobiografías renacentistas como las de Cardano o Cellini habían quedado sin publicar, y si bien es cierto que S. Agustín había escrito sobre sí mismo no lo es menos que lo había hecho como ejercicio espiritual, para mayor gloria de Dios, no suya<sup>284</sup>. El propio Montaigne fue en todo momento consciente del carácter innovador y moderno de sus *Ensayos*: «Es libro único en el mundo y en su especie, de propósito raro y extravagante. No hay cosa alguna en esta tarea, digna de destacar si no es esta misma rareza»<sup>285</sup>.

---

<sup>282</sup> M. Montaigne, *Ensayos*, o. c. volumen III, p. 346.

<sup>283</sup> J. Recas, *Relámpagos de lucidez. El arte del aforismo*, B. Nueva, Madrid, 2014, p. 82.

<sup>284</sup> Cf. S. Bakewell, o. c. , pp. 274-275. En un sentido similar, a propósito de las *Confesiones*, Bürger sostiene que «nos resultan a la vez próximas y lejanas: próximas porque aquí nos parece descubrir por primera vez algo así como la interioridad moderna, lejanas porque el yo en cada uno de sus movimientos está necesitado de Dios» (Cf. C. Bürger, *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, o. c., p. 31). También Charles Taylor, que indaga la génesis de la identidad moderna en su obra *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, señala que S. Agustín fue el que introdujo la interioridad de la reflexividad radical pero, en su caso, da el paso hacia la interioridad porque es el paso hacia Dios (Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, traducción de A. Lizón, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 147-157 y 410).

<sup>285</sup> M. Montaigne, *Ensayos*, o. c. volumen II, p. 71.

Como vamos a ver, tanto los *Ensayos* como el *Quijote* nacen bajo el signo de la melancolía. El prólogo del *Quijote* se inicia con un guiño insólito (el autor se dirige al desocupado lector y le confiesa que, aunque le ha costado trabajo componer la obra, lo más arduo ha sido escribir el prólogo: «Muchas veces tomé la pluma para escribille, y muchas la dejé, por no saber lo que escribiría; y estando una suspenso, con el papel delante, la pluma en la oreja, el codo en el bufete y la mano en la mejilla, pensando lo que diría...»<sup>286</sup>) y la pose típica -la mano en la mejilla- del melancólico. La obra finaliza, como es sabido, con el protagonista de la obra que se halla en los orígenes de la novela moderna dejándose morir, en palabras tanto de su fiel escudero como del médico que le asiste, en manos de la melancolía. Melancolía que, en modo alguno, aparece de forma testimonial, limitada al inicio y a los momentos postreros del libro. En realidad, como muestra Gibert en su detallado y excelente estudio<sup>287</sup>, la melancolía es como un murmullo que se escucha ya al inicio de una obra en la que don Quijote arrastra en toda ella la melancolía del perdedor: antes de que lo derrotase el caballero de la Blanca Luna, don Quijote estaba ya vencido<sup>288</sup>. Cervantes, según Gibert, no se limita a ser un simple exponente de ese sentir barroco en el que el desengaño es el aspecto más relevante de la melancolía: la melancolía cervantina, fruto de la piedad y la ironía que caracterizan su escritura, acaba por convertirse en la melancolía específica de la modernidad. Aunque Gibert no duda de que Cervantes, que capta perfectamente la relación entre manía y

---

<sup>286</sup> M. Cervantes, o. c., p. 10.

<sup>287</sup> Cf. J. Gibert, o. c., pp. 7-138.

<sup>288</sup> La melancolía -escribe Muguierza- apenas es algo más que la elegancia del *saber perder*. Sostiene que «el empeño cervantino es más bien el melancólico reconocimiento de la impotencia del virtuoso en nuestro mundo» y que «el esfuerzo moral es siempre quijotesco en cuanto que se trata de un esfuerzo utópico-melancólico cuya lucha en pro de la justicia –o, cuando menos, en contra de la injusticia- no se amilana ante el fracaso». Para Muguierza, el cariz utópico de D. Quijote se complementa con su perfil melancólico: la melancolía consistiría en la contrapartida de las múltiples insatisfacciones y frustraciones que genera la utopía, razón que explica que, a su juicio, «el *Quijote* sea, tanto o más que un libro utópico, un libro melancólico» (Cf. J. Muguierza, «Utopía y melancolía en Don Quijote», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 43 (2010), pp. 63-82). La naturaleza utópica del *Quijote* también ha sido observada por Cerezo que, comentando cómo don Quijote subraya la idea de igualdad como valor ético de la convivencia, cita diversos pasajes de la obra que parecen sacados «de alguna de las muchas utopías que tanto prosperaron en el Renacimiento», destacando que «la función del caballero es preservar este ideal de justicia» (Cf. P. Cerezo, *El Quijote y la aventura de la libertad*, o. c., p. 141).

melancolía, contempló la melancolía desde el enfoque humoral y psicológico que describían los manuales de su época, afirma que trasciende dicho enfoque para mostrar el lado más íntimo y perdurable de la condición humana. El Quijote, sostiene el profesor valenciano, es un relato de la melancolía, dirigido a los melancólicos -a los que pretende mover a risa, almibarar sus melancolías y desabrimientos-, concebido desde y para la melancolía. La presencia de la melancolía es tal que Sancho y Rocinante aparecen a veces descritos con semblante melancólico e incluso el Guadiana muestra su tristeza y melancolía<sup>289</sup>. Pero el análisis de Gibert no sólo incide en la importancia de la melancolía sino que subraya la genial amalgama cervantina que rompe todos los moldes previos, engendrando una tonalidad entre triste y alegre: «Donde la alegría se matiza en contento (es decir, en “contención”) y la tristeza por el deseo inmarcesible se tiñe de una suave melancolía es donde se escucha con más nitidez el diapasón sentimental típicamente cervantino»<sup>290</sup>. Es esa ambigüedad tonal la que sigue generando ríos de tinta, la que sigue provocando en el lector risas y lágrimas, la que ocasiona la admiración ante la extraordinaria simbiosis de lo cómico y lo trágico, lo ridículo y lo sublime. Si Cerezo finaliza su estudio subrayando cómo la risa disuelve la melancolía, cómo el buen humor nos reconcilia con la vida<sup>291</sup>, Gibert, por su parte, sostiene que, pese a todo, hablamos de un libro alegre, un libro en el que, como en la propia vida, las

---

<sup>289</sup> Para Savater, el *Quijote* es «una obra festiva y no un lamento fúnebre sobre la condición humana» cuyo sentido nuclear se encierra en las palabras que Sancho pronuncia al final de la obra, cuando el protagonista renuncia al quijotismo y cede al alonso-quijanismo melancólico. Sostiene que no es un libro melancólico, que el objetivo de la historia es denunciar y combatir la melancolía: «Porque la melancolía es la enfermedad mortal que nos aqueja, en el sentido literal del término: la enfermedad propia de quienes se saben mortales y, desde el realismo de la necesidad, comprenden lo inútil de todos los esfuerzos humanos [...] Alonso Quijano se convierte en Don Quijote para escapar a la melancolía mortal, al *demon du midi* que le amenaza en su mediana edad, y lo consigue. Mientras se mantiene quijotesco, vive y hace vivir con intensidad a su alrededor, aunque fracasen sus empeños, porque lo que cuenta es el ánimo que le mueve y no los resultados, que siempre se vuelven antes o después contra nosotros» (Cf. F. Savater, «Don Quijote y la muerte», *Estudios públicos*, 100, 2005, pp. 319-324. Nos preguntamos, tras la lectura del magnífico artículo de Savater, si, a fin de cuentas, no es el Quijote un libro melancólico. De la misma forma que Heidegger arguye que Nietzsche es metafísico en su condición de antimetafísico, cabe plantearse hasta qué punto el *Quijote*, cuyo meollo es, según Savater, combatir y denunciar la melancolía, no acaba por convertirse en un libro melancólico.

<sup>290</sup> J. Gibert, o. c., p. 13.

<sup>291</sup> Cf. P. Cerezo, *El Quijote y la aventura de la libertad*, o. c., p. 523.

dichas y las tristezas se alternan y en el que se nos recuerda -y ese sería el auténtico y permanente mensaje de Cervantes, según Gibert- que siempre hay algún motivo para alegrarnos en la tristeza.

Bartra, como Gibert y Cerezo, lamenta, en su ensayo sobre la melancolía en la España del Siglo de Oro, que las menciones al *Quijote* brillen por su ausencia en la monumental obra de Klibansky y sus colegas. A su juicio, sin la obra de Cervantes, «es difícil que la melancolía moderna pueda desarrollarse como una forma nueva de conciencia aguda de la individualidad: es ese quijotismo especulativo y meditativo, pero alejado de la religión, del que hablaba Miguel de Unamuno, y que se enlazaba con el individualismo introspectivo»<sup>292</sup>.

Introspección que también tendrán una enorme importancia en un niño enfermizo, que nunca se libró del todo del miedo que le producía la muerte y que siempre se interesó por cuestiones relativas a la salud humana: R. Descartes<sup>293</sup>. El pensador francés que inaugura la filosofía moderna, solo y encerrado junto a una estufa, dedicándose por completo a sus pensamientos, alumbra una obra que verá la luz en 1637: su célebre *Discurso*. De marcado carácter científico, y cuyo título original era *Discurso del método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, cambiará el rumbo de la filosofía y, por ende, de toda la cultura occidental. Sin embargo, será la impronta filosófica de la obra la que tendrá mayor trascendencia al situar al sujeto en el centro de la reflexión filosófica. Sujeto que, sometido al proceso de la duda metódica, perderá definitivamente su mirada ingenua sobre la realidad para adentrarse en los callejones del solipsismo, territorio abonado para la melancolía: «Se puede afirmar que la individualidad o conciencia cartesiana, el yo pensante, nace como

---

<sup>292</sup> R. Bartra, *Cultura y melancolía...*, o. c., p. 182.

<sup>293</sup> Cf. R. Shorto, *Los huesos de Descartes. Una aventura histórica que ilustra el eterno debate entre fe y razón*, traducción de C. Conde, Duomo, Barcelona, 2009, p. 49.



una experiencia de la melancolía»<sup>294</sup>. Melancolía, locura, que Descartes intenta alejar con idéntico ahínco con el que pretende disipar toda duda hasta hallar un fundamento incontrovertible de toda su filosofía. Su preocupación por alcanzar alguna certeza –tema que también aparece, con consecuencias trágicas, en *El curioso impertinente* de Cervantes- ha sido ampliamente subrayada como una respuesta al escepticismo de una época marcada por una profunda crisis: de ahí su profundo interés por lograr un criterio que le permita distinguir lo verdadero de lo falso «para ver claro en mis acciones y andar con seguridad en esta vida».<sup>295</sup> No obstante, no conviene olvidar que, como nos recuerda R. Ávila, Descartes no fue ajeno al abismo y en la primera de las *Meditaciones* plantea el peligro de una duda radical, el miedo a la pérdida de la identidad, el miedo, en definitiva, a la locura<sup>296</sup>:

Pero aunque los sentidos nos engañen, [...] ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que afirman de continuo ser reyes, siendo muy pobres; estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cacharros, o que tienen el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos; y no menos extravagante fuera yo, si me rigiera por sus ejemplos<sup>297</sup>.

La solución que Descartes ofrece para ahuyentar esa duda radical, criticada ya en su tiempo, es hartamente conocida y no vamos a detenernos en ella. Sí nos interesa recordar que la filosofía cartesiana -que fue una lucha desesperada para escapar del escepticismo

---

<sup>294</sup> C. Gurméndez, *Melancolía*, o. c., p. 52.

<sup>295</sup> R. Descartes, *Discurso del método*, o. c., p. 75.

<sup>296</sup> Cf. R. Ávila, *Lecciones de metafísica*, Trotta, Madrid, 2011, pp. 80-88. El problema de la falsa conciencia es, a juicio de R. Ávila, exactamente el mismo que siglos después abordarán los maestros de la sospecha (Cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 101).

<sup>297</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, traducción de M. García Morente, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 148-149. Como subraya A. Gabilondo, «Descartes sentía horror a considerarse loco, siquiera por un momento» (Cf. A. Gabilondo, «Esto no puede ser sólo un sueño» en A.A.V.V., *El yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*, o. c., p. 144).

de Montaigne, según Etienne Gilson-<sup>298</sup>, al plantear dicha duda, se ve acosada por dos pesadillas que acabarán por convertirse, a juicio de Hannah Arendt, en las pesadillas de toda la Edad Moderna: en una de ellas se duda de la realidad del mundo y de la vida humana y conduce a considerar que la realidad sólo sea un sueño; la otra se refiere a la condición humana tal como fue revelada por los nuevos descubrimientos (Arendt se refiere especialmente al telescopio) y a la imposibilidad de confiar en los sentidos y en la razón. En tales circunstancias, razona la pensadora judía, parece mucho más probable que un dios engañador traicione al hombre, que tiene el concepto de verdad pero es incapaz de estar seguro de algo<sup>299</sup>. Aunque la bondad y la veracidad divina juegan un papel determinante en la filosofía cartesiana, Descartes alza su edificio sobre el *cogito* y plantea la inquietante hipótesis de un dios engañador. Se inicia así el progresivo eclipse de Dios: bastarán poco más de dos siglos para que Nietzsche proclame su muerte y anuncie el advenimiento del más incómodo de los huéspedes, el nihilismo. Un nihilismo ya anunciado, según Theunissen, por la acedia medieval; un nihilismo que constituye, para Nietzsche, la esencia del destino de Occidente, la enfermedad que padece la cultura occidental desde sus comienzos, esa decadencia que empieza con la tradición socrático-platónica y que se muestra con toda crudeza tras la muerte de Dios.

También la melancolía está en la génesis de una obra que, a diferencia de la cartesiana<sup>300</sup>, que se afana en la búsqueda de certezas, no pretende ofrecer -trabada

---

<sup>298</sup> Precisa E. Gilson que la primera intención de Descartes fue titular *Historia de mi pensamiento* a su famoso *Discurso*, ensayo escrito por Descartes como respuesta a los *Ensayos* de Montaigne (Cf. E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, o. c., p. 149).

<sup>299</sup> Cf. H. Arendt: *La condición humana*, o. c., p. 304.

<sup>300</sup> Montaigne, sostiene Taylor, «parte del punto de origen de otra clase de individualismo, el individualismo del autodescubrimiento, que difiere del cartesiano tanto en meta como en método. Aquí la meta es identificar el individuo en su diferencia irrepitable, mientras que el cartesianismo nos da una ciencia del sujeto en su esencia general, y procede con la crítica de las autointerpretaciones de la primera persona, en vez de hacerlo con pruebas del razonamiento impersonal [...] La búsqueda cartesiana se encamina a un orden de ciencia, a un conocimiento claro y distinto en términos universales, los cuales, cuando posibles, serán la base del control instrumental. La aspiración montaigneana va siempre encaminada a aminorar la sujeción de dichas categorías universales de operación «normal» y a ir progresivamente liberando nuestra autocomprensión del monumental peso de las interpretaciones universales, para que de ese modo aflore nuestra originalidad. Su meta no es la de encontrar un orden

como está por la perplejidad, según la acertada expresión de Cerezo- certeza alguna: «Una inclinación melancólica y por consiguiente muy enemiga de mi forma de ser natural, producida por la tristeza de la soledad a la que me había entregado desde hacía algunos años, hizo que naciera en mi cabeza esta fantasía de meterme a escribir»<sup>301</sup>. Fantasía que le lleva a hablar de todo lo que se le ocurre, a registrar sus opiniones y sentimientos con la cercanía con la que hablaría con un amigo, a poner al descubierto su manera de ser -que dista mucho de ser constante o invariable-, subrayando que la mejor tarea que puede acometer la filosofía es luchar contra nuestra presunción y vanidad, asumir su debilidad, su ignorancia.

Sin la menor pretensión de adoctrinar o ser creído, con el único propósito de mostrarse, los *Ensayos* versan sobre él mismo («presentéme a mí mismo como argumento y tema»<sup>302</sup>) pero, en la medida en que «cada hombre encierra la forma entera de la condición humana»<sup>303</sup>, lo hacen también sobre nosotros. Lejos de estar cegado por el amor propio, de vanagloriarse de sí mismo, confiesa sus múltiples defectos y carencias («soy culpable de los más bajos y vulgares defectos»<sup>304</sup>), poniendo de relieve la volubilidad de la condición humana.

Aunque en el capítulo dedicado a la tristeza confiesa ser una de las personas más alejadas de ese sentimiento<sup>305</sup>, lo cierto es que las secuelas de la pérdida de su íntimo amigo La Boétie –fallecido en 1536 a causa de la peste- le acompañarían el resto de su

---

intelectual mediante el cual se examinen las cosas en general, sino más bien el encontrar los modos de expresión que permitan que no pase desapercibido lo particular» (Cf. Taylor, o. c., pp. 197-198).

<sup>301</sup> M. Montaigne, *Ensayos*, o. c., volumen II, pp. 70-71. Taylor observa que la razón, para el pensamiento antiguo, proporcionaba un fundamento constante ante los deseos inestables del alma y la oscilante fortuna del mundo exterior. Con Montaigne, para el filósofo canadiense, se produce un viraje decisivo: el supuesto que apuntala la autoexploración moderna es el de que realmente no sabemos quiénes somos. A su juicio, «la búsqueda del yo para aceptarse a uno mismo, que inaugura Montaigne, ha llegado a ser uno de los temas fundamentales de la cultura moderna» (Cf. Taylor, o. c., 194-199).

<sup>302</sup> M. Montaigne, *Ensayos*, o. c., volumen II, p. 71.

<sup>303</sup> M. Montaigne, o. c., volumen III, p. 27.

<sup>304</sup> M. Montaigne, o. c., volumen II, p. 380.

<sup>305</sup> M. Montaigne, o. c., volumen I, p. 43.

vida. Si bien había perdido también a cinco de sus seis hijas, fue el dolor causado por la muerte de su amigo el que más profundamente le impactó.

Cuando se describe a sí mismo, reconoce tener un carácter entre jovial y melancólico:

Soy, por lo demás, de complexión fuerte y fornida; de rostro lleno mas no gordo; de carácter entre jovial y melancólico, medianamente sanguíneo y caliente, [...] de buena y alegre salud [...] Era así, pues ya no me analizo a esta hora en que me he adentrado en los caminos de la vejez, habiendo traspasado los cuarenta años [...] Lo que sea de ahora en adelante no será más que un ser a medias, ya no seré yo. Escápome y evádome cada día de mí mismo<sup>306</sup>.

A diferencia de Burton, Montaigne, que afirma no hacer nada sin alegría<sup>307</sup>, no se reconoce abiertamente como melancólico pero, como hemos visto, su carácter no es del todo ajeno a ella y conoce la dulzura del mal de Saturno: «Decía Metrodoro que había en la tristeza cierta aleación de placer. No sé si quiso decir otra cosa; mas yo pienso desde luego que hay intención, consentimiento y complacencia en alimentar la melancolía»<sup>308</sup>. No obstante, en el mismo capítulo -«Del afecto de los padres por los hijos»- en que confiesa que comienza a escribir movido por la melancolía, tilda de absurda la melancolía padecida por un deán de San Hilario de Poitiers que llevaba veintidós años sin salir de su aposento (no nos aclara Montaigne si el canónigo en cuestión logró de ese modo la paz espiritual que Pascal, años después, augura para

---

<sup>306</sup> M. Montaigne, o. c., volumen II, pp. 388-389.

<sup>307</sup> Cf. M. Montaigne, o. c., volumen II, p. 98.

<sup>308</sup> M. Montaigne, o. c., volumen II, p. 425. En el capítulo al que pertenece esta cita, «No gustamos de nada puro», anticipándose a Freud, que profundizó en la ambivalencia de nuestros sentimientos, o a Yeats, que escribió que «en el mundo de los humanos nada es puro y sin mezcla; en la persona que amamos hay algo que no nos gusta y en nuestro mayor enemigo hay algo que no nos desagrade», Montaigne afirma que todo en el hombre no es sino remiendos y mezcolanza, que ninguno de nuestros placeres y bienes está exento de cierta mezcla de mal y que el hombre asediado por toda clase de bienes deseables sería incapaz de soportar una voluptuosidad tan pura.

quienes sepan permanecer quietos en sus habitaciones). Montaigne no defiende en modo alguno ese tipo de vida y, en el capítulo dedicado a la educación de los hijos, se muestra partidario del trato humano, de viajar a países extranjeros, de no dedicar excesivos años a la instrucción:

Por todo esto, no quiero que se encierre a este niño. No quiero que lo abandonen al humor melancólico de un maestro de escuela. No quiero corromper su espíritu sometiéndolo a suplicio y trabajo durante catorce o quince horas al día como a un condenado, al igual que a los demás. Ni consideraría bueno que cuando por cierto talante solitario y melancólico se le viera entregado al estudio de los libros con aplicación demasiado imprudente, se le alimentase esta tendencia; esto los vuelve ineptos para la conversación social y los desvía de mejores ocupaciones<sup>309</sup>.

Publicada la edición póstuma en 1595, los *Ensayos* responden, como vemos, a ese auge de la introspección del que venimos hablando: «Hace varios años que soy yo el único objetivo de mis pensamientos, que no analizo y estudio más que mi propia persona; y si estudio otra cosa, es para aplicarla al pronto sobre mí, o mejor dicho, aplicármela a mí»<sup>310</sup>. Las palabras de Montaigne ponen de relieve la distancia sideral que separan unos *Ensayos*, que anuncian la modernidad, frente a las meditaciones propias del pensador medieval cuya finalidad no es sino acercarse a Dios. Ahora la soledad y el cultivo del yo adquieren un sentido completamente diferente. Como ha subrayado Földényi, «la expresión «quedarse solo» es meramente metafórica: en la Edad Media nadie puede quedarse solo; a lo sumo puede abandonar a Dios y, en

---

<sup>309</sup> M. Montaigne, o. c., vol. I, p. 219.

<sup>310</sup> M. Montaigne, o. c., vol. II, p. 63.

consecuencia, pasarse al diablo»<sup>311</sup>. Por el contrario, Montaigne, que escribe su obra encerrado en la torre de su castillo próximo a Burdeos, aconseja, en el capítulo de los *Ensayos* dedicado a la soledad<sup>312</sup>, que nuestro contento dependa exclusivamente de nosotros mismos, que nos desprendamos de todas las ataduras que nos ligan a los demás para poder vivir plenamente solos. Así, quien pueda tener mujer e hijos que los tenga, pero sin atarse a ellos, sin olvidar que debemos reservarnos una trastienda muy nuestra en la que establezcamos nuestro retiro y soledad.

A diferencia de San Agustín, que encuentra en lo más profundo de sí mismo a Dios, tanto en Descartes, iniciador de la filosofía moderna, como en Montaigne, creador del ensayo, la autognosis es radicalmente distinta:

El sujeto moderno no surge en contacto inmediato con el mundo, sino en una apartada habitación en la que el pensador está solo consigo mismo. Montaigne se rodea de libros y recupera así el mundo en su apartamiento; Descartes, en cambio, se entretiene sólo con sus pensamientos [...] Al igual que la habitación en la torre de Montaigne, la *poêle* de Descartes recuerda a la celda de un monasterio. Pero el objeto de la reflexión de ambos no tiene nada de monacal. Está emparentado con el mundo, no dirigido ya al más allá<sup>313</sup>.

Es indudable que en las *Confesiones* de San Agustín encontramos múltiples huellas de la interioridad del sujeto, de un proceso introspectivo<sup>314</sup>, de la importancia del yo. Sin embargo, el santo jamás llega a pensar que la razón es soberana y se basta a sí misma pues depende siempre de la luz divina; jamás hace del yo una categoría

---

<sup>311</sup> L. Földényi, *Melancolía*, o. c., p. 76.

<sup>312</sup> Cf. M. Montaigne, «De la soledad» en *Ensayos*, o. c., vol. I, pp. 300-313.

<sup>313</sup> C. Bürger/P. Bürger, o. c., p. 39.

<sup>314</sup> En el libro IV, capítulo IV, por ejemplo, podemos leer: «Me había hecho a mí mismo un gran lío y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conturbaba tanto, y no sabía qué responderme» (Cf. S. Agustín, *Confesiones*, o. c., p. 72).

fundamental de su pensamiento porque no es un yo autónomo sino un yo hambriento de Dios que encuentra en Él su sosiego<sup>315</sup>; jamás sus reflexiones conducen a solipsismo alguno porque destacan, ante todo, la relación de amor de Dios. En definitiva, no es un yo que quede abandonado a su suerte, desvalido, que se percate de su vacío y caiga en la melancolía, el desasosiego o la desesperación.

Por el contrario, las obras de los dos genios franceses que inauguran la filosofía moderna y el ensayo ponen de manifiesto que sus reflexiones no tienen como objetivo prioritario ensalzar a Dios. A diferencia de las *Confesiones*, ni el *Discurso* ni los *Ensayos* comienzan invocando a Dios pues no requieren ya de un receptor trascendente. Pascal supo ver el peligro que ambos representaban. Para Bakewell, los *Pensamientos* constituyen «un desahogo muy apasionado escrito en su mayor parte para intentar rechazar lo que veía como el poder peligroso de los *Ensayos* de Montaigne», cuyo escepticismo amenazaba las creencias religiosas. Igualmente peligrosa le parecía la confianza que Descartes depositaba en la razón<sup>316</sup>. Ambos, en definitiva, contribuyen a que el temor de Pascal se vaya cumpliendo, a que la figura de Dios se vaya eclipsando. El afán pascaliano por hacer creer al descreído, su famosa apuesta, empieza también a perder la partida.

---

<sup>315</sup> Nuestro corazón, escribe al inicio del Libro I de las *Confesiones*, está inquieto hasta que descansa en ti (Cf. San Agustín, *Confesiones*, o. c., p. 3).

<sup>316</sup> Cf. S. Bakewell, o. c., pp. 179-180. Subraya la autora que Montaigne, como Pascal, tenía una comprensión similar de los aspectos menos halagüeños de la naturaleza humana. Sin embargo, Montaigne los contempla con indulgencia y humor. Un humor que es apreciable también, como hemos visto, en el *Quijote* y que constituye, como observa al final de su excelente ensayo la profesora R. Ávila, el remedio que propone Nietzsche para combatir la melancolía (Cf. R. Ávila, *Las pasiones trágicas. Tragedia y filosofía de la vida*, o. c., p. 212).

#### 8.4. La proliferación de obras dedicadas a la melancolía

Como acabamos de ver, es principalmente en Francia donde se comienza a cimentar una subjetividad, la moderna, en la que la presencia de la melancolía es notoria<sup>317</sup>. Será sin embargo en España e Inglaterra, sobre todo, donde surgirán buena parte de los tratados que sobre la melancolía se escriben en esta época:

No deja de ser significativo que lograra sus resultados más completos y profundos en los países en donde era más aguda la tensión que había de fructificar en logros artísticos: en la España de Cervantes, donde el barroco se desarrolló bajo la presión de un catolicismo particularmente severo, y aún más en la Inglaterra de Shakespeare y de Donne, donde se afirmó frente a un protestantismo altivo<sup>318</sup>.

En España -el gran difusor de la melancolía en Europa, según R. Bartra- tanto la literatura como la medicina fueron pródigas en reflejar la importancia de la melancolía. En efecto, si en el plano literario la melancolía aparece tanto en *La gitana melancólica*, atribuida a Gaspar de Aguilar, *El melancólico*, de Tirso de Molina, *La vida es sueño*, de Calderón, los personajes principales de *El Criticón*, de Gracián, y, por supuesto, en la obra de Cervantes, en el ámbito médico se suceden una serie de tratados que abordan su estudio.

El primero de ellos, *Diálogos de filosofía natural y moral*, lo escribe en 1558 el médico granadino Pedro Mercado. Once años después, en 1569, Alonso de Santa Cruz escribe el *Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos*, que no vería la luz hasta

---

<sup>317</sup> Una subjetividad que acabará, como ha escrito Cerezo, por tragarse a Dios, por deificarse sobre la base de un deicidio secularizador (Cf. P. Cerezo, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, B. Nueva, Madrid, 2003, p. 322).

<sup>318</sup> Klibansky et al., o. c., p. 231. Para Gibert, «puede pensarse que para la formación del sentimiento melancólico en la España del XVI confluyeron tanto la peculiar psicología de los conversos españoles como la reivindicación renacentista de la melancolía que, a partir de Ficino, tuvo lugar en toda Europa» (Cf. J. Gibert, o. c., p. 77).



1622 cuando su hijo, Antonio Ponce de Santa Cruz –médico de los reyes Felipe III y Felipe IV-, publica también algunas obras propias. El libro, un coloquio entre dos médicos amigos, Aristipo y Sofronio, está repleto de casos clínicos. Entre ellos destaca el de un melancólico que se creía de cristal, típico caso que encontramos también en el *Examen de ingenios* (1575) de Huarte de San Juan -obra que logró una extraordinaria popularidad en Europa y que, al parecer, sirvió de fuente a Cervantes- y cuya fama llega a nuestros días gracias al *Licenciado Vidriera*. Además de ese caso inmortalizado por la pluma de Cervantes, encontramos en la obra de Huarte a melancólicos capaces de hablar latín sin haberlo estudiado.

Unos años después del tratado de Huarte, en 1585, un médico de Arcos de la Frontera, del que apenas tenemos datos biográficos, escribe un tratado sobre la melancolía. En esta obra proliferan las críticas al *Examen de ingenios* de Huarte - publicado diez años antes y rápidamente prohibido por la Inquisición- por considerar que éste se aparta del magisterio de Galeno. El antropólogo Roger Bartra, que ha profundizado en el contexto histórico en el que surge la obra de Velázquez<sup>319</sup>, subraya cómo el médico de Arcos propugna, siguiendo una tendencia renacentista, regresar a los textos clásicos hipocráticos y galénicos rechazando todo comentario de los médicos árabes. A su juicio, se establece una relación entre la persecución de los moros y la desarabización de la medicina galénica aunque, paradójicamente, se aprecia la influencia del canon árabe en la interpretación que el médico gaditano realiza del mal melancólico. El hecho de que Velázquez escogiese la temática melancólica para el único libro que publicó en su vida responde a la polémica en torno a un tema que estaba

---

<sup>319</sup> Cf. R. Bartra, *Cultura y melancolía...o. c.*, pp. 24-31. Según Bartra, las obras de Huarte y Velázquez crean la nueva textura intelectual en la que se inserta el Quijote, un colérico que adquiere, tras la lectura voraz de libros de caballería, una melancolía adusta. La obra de Cervantes fue, para el antropólogo mexicano, un vehículo de la popularización de las nuevas formas del canon melancólico. Respecto a la consideración de Bartra según la cual el Quijote sería un colérico, cabe señalar que C. Gómez desaconseja interpretar la obra de Cervantes como una novela con 124 capítulos de euforia y uno de depresión melancólica. (Cfr. C. Gómez, «La realidad y la ilusión: Cervantes en Freud», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 24, 2007, p. 210).

realmente de moda en lugares que, como Arcos, son fronterizos y estaban habitados por personas desplazadas, que habían sufrido conversiones forzadas.

Partiendo de la afirmación aristotélica según la cual el desear saber es natural al hombre, Velázquez inicia su tratado al «ver tanta diversidad de opiniones, en negocio de tanta importancia, para la salud y bien público»<sup>320</sup>. De ahí que su obra no vaya dirigida a especialistas sino a un público amplio. Además, como observa Bartra, hay otro motivo fundamental que le impulsa a escribir este breve tratado: que los exorcistas aprendiesen a distinguir la melancolía de la posesión diabólica<sup>321</sup>. En líneas generales, su obra se dedica a ofrecer una descripción del cerebro mostrando cómo opera, para explicar después las causas y los efectos de la melancolía. Velázquez distingue en su obra tres significados del término melancolía. En primer lugar, significa uno de los cuatro humores que naturalmente engendra nuestro hígado y que es como la hez de nuestra sangre. En segundo lugar, significa lo mismo que los médicos llaman *atra bilis*: «Este conviene con el otro humor que primero dijimos en el significado, porque entre ambos, como dice Galeno, se comprende debajo de este significado y nombre de humor melancólico»<sup>322</sup>. Tiene un tercer significado, el de la enfermedad, al que los médicos llaman melancolía *morbus*, enajenación de entendimiento o razón, sin calentura, de la que hay dos tipos: una es la que todos los médicos, hablando propiamente, llaman melancolía y la otra es la manía o insania<sup>323</sup>.

De indudable importancia es también la obra del médico y clérigo inglés Timothy Bright. Su tratado, dedicado en 1586 a Peter Osborne, un hugonote exiliado, responde a los intereses tanto médicos como religiosos del autor y es interesante por diversos motivos. En primer lugar, parece fuera de toda duda que el tratado de Bright

---

<sup>320</sup> L. Velázquez, *Libro de la melancolía*, Extensión, Madrid, 1996, p. 25.

<sup>321</sup> Cf. R. Bartra, *Cultura y melancolía...*, o. c., p. 20.

<sup>322</sup> L. Velázquez, o. c., pp. 79-80.

<sup>323</sup> L. Velázquez, o. c., pp. 89-90.

ejerció una notable influencia en W. Shakespeare<sup>324</sup>. En segundo lugar, la obra de Bright ha sido considerada como una obra pionera en psiquiatría: «The work has been described as an early essay in psychiatry for its recognition of the interaction of body and mind, and of the influence of an afflicted mind upon the health of the body»<sup>325</sup>. Además, según M. Jalón, responsable de la edición española que manejamos, el texto de Bright se distingue de otros tratados que también se ocupan de la melancolía al comparar sistemáticamente una melancolía humoral de otra que es resultado de una subjetividad moral y temerosa de los actos: «Los melancólicos pueden fácilmente perder la confianza en la misericordia divina, y perecer así desesperados; de modo que la ignorancia y la falta de fe son las causas principales de su miserable estado»<sup>326</sup>. Bright refleja fielmente la antropología protestante en la que el peso de la culpa tiene un lugar prominente. En la medida en que todos somos pecadores, nadie se halla libre de este mal que proviene del pecado original y del miedo al castigo divino. Según Bright, siendo los melancólicos más proclives a la contemplación que a la acción, su afán y temeridad por escudriñar misterios que sobrepasan las capacidades humanas y que están reservados únicamente para el Señor les lleva a sufrir el castigo divino.

En 1610, once años antes de que Burton publicase y dedicase la tercera parte de su obra a la melancolía erótica, aparece en Toulouse *Melancolía erótica o enfermedad de amor*, obra de Jacques Ferrand, médico francés. Entre todas las clases de melancolía,

---

<sup>324</sup> Son múltiples las obras de Shakespeare en las que aparece algún personaje melancólico, algo comprensible dada la importancia que esta aflicción tenía en el panorama cultural de la época. En este sentido, las más destacadas son *As you like it*, *Romeo and Juliet*, *A winter's tale* y, por supuesto, *Hamlet*. El príncipe danés, protagonista del más famoso monólogo teatral, aparece como un ser devastado por los conflictos y se define a sí mismo como melancólico.

<sup>325</sup> J. Radden (ed.), *The nature of melancholy. From Aristotle to Kristeva*, o. c., p. 120. [La obra ha sido descrita como un ensayo pionero en psiquiatría por su reconocimiento de la interacción de cuerpo y mente, y por la influencia de una mente afligida sobre la salud del cuerpo].

<sup>326</sup> T. Bright, *Un tratado de melancolía*, o. c., p. 143. No obstante, Bartra nos recuerda que «desde el siglo XVII se volvió un lugar común en Inglaterra la asociación entre el morbo melancólico y el entusiasmo religioso de las sectas puritanas y pietistas. Se suponía que el celo excesivo en el ejercicio de la fe provocaba el sufrimiento de una de las más extendidas enfermedades, el *spleen*, tan extendida que fue llamada la “enfermedad inglesa”». (Cf. R. Bartra, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, o. c., p. 86).

se centra en la causada por la pasión amorosa, intentando ofrecer una serie de remedios para prevenir la melancolía amorosa: «En él hallaréis todo tipo de remedios para sanar la más frecuente y peligrosa enfermedad que tortura a los mortales de ambos sexos»<sup>327</sup>. Compendio de todos los males del alma -escribe Ferrand-, el amor causa más males que cualquier otra pasión del espíritu. Definida como «una especie de delirio que procede de un deseo desenfrenado de gozar de la cosa amada, acompañado de temor y tristeza»<sup>328</sup>, Ferrand desaconseja para la curación de este mal -en contra de la opinión de algunos filósofos y médicos- el libertinaje y la fornicación. El libro fue rápidamente condenado por un tribunal eclesiástico aunque, posteriormente, llegó a reeditarse en París con modificaciones.

En este contexto cultural en el que abundan los tratados dedicados a la temática melancólica, aparece una obra cuyo autor, Burton, pertenece a la gran estirpe de melancólicos -Timothy Bright, Thomas Browne, John Donne- originarios del país de las nubes, del «reino del aburrimiento» (*Region of Spleen*), como ya la denominó en el siglo XVII William Temple. Deudora, como subraya Radden, del tratado de Bright («the better known *Anatomy* is in certain respects modeled on Bright's *Treatise*»<sup>329</sup>), la *Anatomía de la melancolía* constituye la obra más importante jamás escrita sobre la temática que nos ocupa.

Encerrado en su biblioteca de Oxford, Burton consagra toda su vida a una obra que tuvo un enorme éxito con cinco reediciones entre 1621 y 1651. Publicada en 1621, al inicio de una guerra, la de los Treinta Años, que causaría estragos en la población europea, su interminable título, *The Anatomy of Melancholy, what it is: with all the kinds, causes, symptomes, prognostickes, and several cures of it. In three main*

---

<sup>327</sup> J. Ferrand, *Melancolía erótica o enfermedad de amor*, o. c., p. 19.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>329</sup> J. Radden (ed.), *The nature of melancholy. From Aristotle to Kristeva*, o. c., p. 119. [La mejor conocida *Anatomía* está modelada en ciertos aspectos sobre el *Tratado* de Bright].

*partititons with their several Sections, Members and Subsections. Philosophically, Medicinally, Historically, opened and cut up*, anticipa ya lo que aguarda al lector que se adentre en sus páginas. Fascinante miscelánea, obra descomunal e inclasificable, la *Anatomía* constituye una extraordinaria recopilación, un gigantesco compendio de la obra de médicos, moralistas, astrólogos, filósofos, historiadores y teólogos, un centón en el que Burton admite seguir a otros y no añadir nada nuevo<sup>330</sup> sino *limitarse*, entreverando una prosa satírica abundante en digresiones con abundantes citas y glosas que hacen gala de una sabiduría ya extinta<sup>331</sup>, a realizar una exhaustiva clasificación de los tipos, causas, síntomas y remedios de la melancolía: «Mi propósito y empeño es anatomizar en el siguiente discurso este humor de la melancolía a través de todas sus partes y especies, ya sea como hábito o como enfermedad habitual; y todo ello filosófica y médicamente, para mostrar las causas, síntomas y diversas curas para que se pueda evitar mejor»<sup>332</sup>.

En realidad, el tema de esta obra colosal, sin parangón, es el hombre, la condición humana, la inagotable variedad de la locura humana que ya fue descrita por Demócrito en un tratado que se perdió. Según Starobinski, Burton, a diferencia de Demócrito, no se limita a mostrar que el mundo vive al revés sino que pretenderá enderezarlo: surge así la tentación utópica que fantasea con restablecer el dominio de la razón sobre los elementos que la locura general dejaba al abandono<sup>333</sup>.

---

<sup>330</sup> Así, por ejemplo, podemos leer: «cuanto escribo depende en gran medida de la opinión y autoridad ajenas; quizá no sea yo el loco, sino que sigo a locos» (Cf. R. Burton, o. c., vol. III, p. 17). Mediante el uso de las citas, Burton se atreve a exponer determinados puntos de vista eludiendo toda responsabilidad y evitando, de este modo, poder ser acusado. Starobinski observa que si, por un lado, la profusión de citas es un reconocimiento de «insuficiencia» (y esa insuficiencia nos hace pensar en la melancolía), por otro, remite a la locuacidad y la verborrea propias del estado maníaco (Cf. J. Starobinski, «Habla Demócrito. La utopía melancólica de Robert Burton», *Anatomía de la melancolía*, o. c. pp. 14-15).

<sup>331</sup> Para que el lector no familiarizado con la obra se haga una idea, baste decir que aparecen más de trece mil citas en ella. La excelente edición española que usamos incluye entre su aparato crítico más de seis mil quinientas notas.

<sup>332</sup> R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, o. c., volumen I, p. 125.

<sup>333</sup> Cf. J. Starobinski, «Habla Demócrito. La utopía melancólica de Robert Burton», *Anatomía de la melancolía*, o. c. pp. 23-26).

La singularidad de este peculiar texto se aprecia ya en el frontispicio de la obra donde encontramos diez figuras numeradas que el propio autor explica mediante un poema. En el primer cuadro aparece Demócrito, tal y como fue descrito en la famosa *Epístola a Damageto*: sentado bajo un árbol con la típica pose del melancólico, con un libro en las rodillas, rodeado de animales que ha diseccionado para hallar la sede de la bilis negra. En los restantes aparecen tanto los diversos tipos a los que aflige el mal melancólico -el enamorado, el hipocondríaco, el maníaco, el supersticioso- como distintas imágenes de la soledad, los celos y las plantas que mejor combaten la melancolía: la borraja y el eléboro. Finalmente, en el último, se presenta la cara del autor, *Democritus junior*.

Tras dirigirse primero al libro, el autor inserta un curioso resumen de la melancolía en forma de poema. Construido de forma dialógica, el resumen enfatiza el carácter paradójico, ambivalente, de la melancolía, fuente al mismo tiempo de alegría y de amargura: «Todas mis alegrías son, ante esto, tonterías, nada es tan dulce como la melancolía (...) Todas mis penas son, ante esto, alegrías, ninguna es tan amarga como la melancolía» y concluye con unas líneas que parecen anticipar el destino del autor:

No puedo seguir viviendo con este tormento,  
Ahora, desesperado, aborrezco la vida,  
Dejadme una soga o un cuchillo,  
Todas mis penas son, ante esto, alegrías,  
No hay maldición como la melancolía<sup>334</sup>.

A continuación, el nuevo Demócrito, en un rasgo de modernidad que remite a otra obra igualmente erudita, los *Ensayos* de Montaigne, se dirige abiertamente al lector

---

<sup>334</sup> R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, o. c., volumen I, pp. 39-40.

(«Tú mismo eres el tema de mi discurso»<sup>335</sup>), se abre completamente a él, expone toda su intimidad asumiendo que será censurado por ello.

Fiel a la teología protestante que enfatiza el carácter corrompido de la naturaleza humana, Burton ofrece a lo largo de toda la obra un retrato nada halagüeño del ser humano:

Los hombres son malos, malvados, maliciosos, traicioneros y perversos, no se aman unos a otros, ni a sí mismos, ni son hospitalarios, caritativos ni sociables como deberían ser, sino falsos, embusteros, hipócritas, todo sirve para sus propios fines; son duros de corazón, inmisericordes, crueles y, para beneficiarse a sí mismos, no se preocupan del perjuicio que pueden producir a otros<sup>336</sup>.

Justifica que, siendo teólogo, se ocupe de asuntos médicos porque considera que la melancolía es una enfermedad común a cuerpo y alma, que pertenece tanto al dominio de los médicos como al de los teólogos. Distingue entre melancolía como disposición y como hábito. La primera, en realidad, es llamada melancolía impropia, de forma inadecuada, pues es esa melancolía transitoria que va y que viene en cada ocasión de tristeza, necesidad, enfermedad, problema, temor, aflicción, etc. Concebida así, en sentido equívoco e impropio, sería una característica inherente a toda vida humana; vida que «es un combate perpetuo, un conflicto, una batalla en curso, una lucha enrevesada: Eris, diosa de la discordia, se ha establecido en nuestra tienda»<sup>337</sup>. Subraya el carácter episódico de toda felicidad humana al constatar que es completamente absurdo y ridículo buscar un tenor perpetuo de felicidad en la vida y

---

<sup>335</sup> Ibid., p. 41.

<sup>336</sup> R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, o. c., volumen I, p. 275. En idéntico sentido, véase también, volumen II, p. 193 y volumen III, pp. 43-48.

<sup>337</sup> R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, o. c., volumen III, p. 44.

quien no asuma esto es que, sencillamente, no está preparado para vivir<sup>338</sup>. Esta distinción de Burton entre lo que denomina «disposición melancólica transitoria» frente al «hábito» o «enfermedad melancólica» propició, según Klibansky y sus colegas, que el significado originalmente patológico del término se fuera eclipsando a favor de una concepción poética, descriptiva de un estado de ánimo más o menos temporal, que vino a ser el significado usual en el lenguaje y el pensamiento moderno. Esta transformación se llevó a cabo en textos literarios y permitió, además, que el adjetivo melancólico se emplease no sólo para referirse a las personas sino también para hablar de todo aquello que propiciaba ese talante en los sujetos: espacios melancólicos, luz melancólica, notas o paisajes melancólicos<sup>339</sup>.

Reconociéndose él mismo melancólico, afirma sin ambages que escribe sobre la melancolía «para estar ocupado en la manera de evitar la melancolía», pues no hay mayor causa de la melancolía que la ociosidad y no hay mejor cura que la actividad<sup>340</sup>. Por tanto, de la misma forma que Cicerón escribe las famosas *Disputaciones tusculanas* para mitigar el dolor que le causó la muerte de su hija, o que Cardano escribe *De Consolatione* para consolarse tras la muerte de su hijo, Burton, admite también el poder terapéutico de la escritura; escribe para hacerse bien, pero también se vuelca en el estudio de su «Señora Melancolía», de su «Genio Maligno»<sup>341</sup>, para socorrer a los desgraciados que sufren su misma desgracia.

Tratado laberíntico a pesar de su estructura ordenada en Secciones, Miembros y Subsecciones, la primera parte -la más importante sin duda- de esta obra enciclopédica

---

<sup>338</sup> R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, o. c., volumen I, p.144-145.

<sup>339</sup> Cfr. Klibansky, R., Panofsky, E., y Saxl, F., *Saturno y la melancolía*, o. c., pp. 217-218. Bartra destaca cómo en el estudio kantiano sobre lo bello y lo sublime la melancolía se presenta bajo una óptica distinta: lejos de ser una enfermedad maligna es vista como una condición que estimula el sentimiento de lo sublime. (Cfr. R. Bartra, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, o. c., p. 31).

<sup>340</sup> Cf. R. Burton, o. c., vol. I, pp. 45, 241 y ss. Como es sabido, una de las características de las utopías es la completa administración del tiempo: no hay permiso para estar ocioso.

<sup>341</sup> Cf. R. Burton, o. c., vol. I, pp. 46.



aborda la excelencias y debilidades del ser humano, define la melancolía, sus tipos, causas, síntomas y pronósticos. La melancolía de la que Burton se ocupa es un hábito, una enfermedad crónica que, aunque placentera al principio, resulta sumamente difícil de eliminar, hasta tal punto que es incurable si está arraigada. Consciente de las múltiples definiciones que de ella se han ofrecido a lo largo de los siglos, Burton la define, en general, como «un tipo de locura sin fiebre, que tiene como compañeros comunes al temor y a la tristeza, sin ninguna razón aparente»<sup>342</sup> y que presenta infinitos síntomas ya que apenas uno de cada mil desvaría igual que otro: «La torre de Babel nunca produjo tanta confusión de lenguas como la variedad de síntomas que produce el caos de los melancólicos»<sup>343</sup>. No obstante, dos síntomas prevalecen sobre todos los demás: temen sin causa y tienen a la tristeza como compañera inseparable de tal modo que no pueden vivir y no saben morir. En lo que respecta a los pronósticos, apoyándose en Avicena, argumenta que si la enfermedad «no es hereditaria y se coge al principio, hay buenas esperanzas de curación» pero si la melancolía está arraigada es incurable o difícil de curar<sup>344</sup>.

La segunda parte de la obra se ocupa de la curación de la melancolía. Con una minuciosidad extraordinaria, tras rechazar las curas ilícitas practicadas por el demonio y sus ministros (hechiceros, brujas, magos, etc.), expone todos los posibles tratamientos o curas lícitas. Comienza precisando que debe comenzarse primero con las oraciones y recurrir sólo después a la Medicina pues únicamente la conjunción de la fe en Dios y el arte de los médicos puede proporcionar la curación de la enfermedad<sup>345</sup>. El paciente, que debe desear su propia curación, deberá prestar atención a la dieta, el aire, los

---

<sup>342</sup> R. Burton, *Anatomía de la melancholia*, I, o. c., p. 172. Ya en la Grecia clásica eran frecuentes las alusiones a la tristeza sin causa aparente al referirse a los melancólicos. Sin embargo, como ya vimos, Rosset sostiene que tampoco el alegre es capaz de decir el motivo de su alegría. (Véase nota 176 del presente trabajo).

<sup>343</sup> R. Burton, o. c., vol. I, p. 379.

<sup>344</sup> Cf. R. Burton, o. c., vol. I, p. 413.

<sup>345</sup> Cf. R. Burton, o. c., vol. II, p. 17.

ejercicios corporales y mentales, los sueños, los consejos ofrecidos por amigos, la compañía, la música y todos aquellos aspectos de la vida que son susceptibles de mejora para aliviar la enfermedad. Tras una digresión consolatoria en la que, recurriendo a los discursos de los mejores oradores, filósofos, teólogos y Padres de la Iglesia, ofrece remedios para todas las formas de disgustos, analiza diversas situaciones en las que se presenta la melancolía: deformidades del cuerpo, pobreza, pérdida de libertad, destierro, muerte de algún allegado, etc. Finaliza esta parte explicando cómo la medicina cura con medicamentos, prestando especial atención a los purgantes y a la sangría.

La tercera parte se centra, fundamentalmente, en la melancolía amorosa y, en menor medida, en la melancolía religiosa. Burton, que permaneció célibe toda su vida («yo tengo libros por hijos»), destila una profunda misoginia al sostener, engarzando una cita tras otra, que no hay maldad como la de la mujer («entre mil, no hay ninguna buena»). Advierte que la belleza corporal no es sino una burla del tiempo y la enfermedad, algo destinado a desvanecerse como un árbol en invierno. Señala los descontentos que acompañan al matrimonio, una esclavitud de por vida. Lo insoportable que resulta para muchos permanecer atados a una sola persona, el carácter desagradable y tedioso del matrimonio, le lleva a recordar la respuesta que Tales de Mileto ofrecía a quienes le importunaban para que se casase: «No es el momento», y no lo será nunca porque es preferible la vida de soltero que ahorra las preocupaciones que comporta tener hijos y evita las miserias que el matrimonio acarrea. Pocas causas causan más dolor que los celos que acosan a los casados cuando piensan en sus esposas: «Cuando esta pasión hace acto de presencia, resulta sumamente violenta, un tormento indescriptible, una tortura infernal, una plaga diabólica»<sup>346</sup>.

---

<sup>346</sup> R. Burton, o. c., vol. III, p. 257. No obstante, Burton matiza que también el matrimonio puede proporcionar una felicidad incomparable: todo depende de cómo salga.

La obra finaliza con el análisis de la melancolía religiosa. Aunque algunos no la consideran una especie diferenciada sino una modalidad de la melancolía amorosa, Burton aborda sus características, causas, síntomas, pronósticos y curación examinándola como una melancolía específica. Si algunos la padecen por un exceso de devoción, otros, por el contrario, la sufren por defecto: epicúreos, ateos, hipócritas, lascivos, pecadores, impíos, etc. A excepción de aquella forma admisible de desesperación en que desesperamos de nuestra propia capacidad y confiamos por entero en Dios, Burton analiza los distintos tipos de desesperación -ya definida por Cicerón como esa enfermedad del alma sin esperanza alguna de mejora- para mostrar cómo es una pasión temible «que lleva a la víctima afectada a pensar que sólo podrá encontrar alivio en la muerte, y que le incita a poner fin a sus días con violencia»<sup>347</sup>. Tan temible que, al describir sus síntomas, afirma que «no hay lengua que pueda describirlo, no hay corazón que pueda concebirlo». Como Cuhlmann, Burton considera que todos los consejos humanos para combatir la desesperación son vanos si no les acompaña la palabra de Dios. La desesperación, «epítome del infierno», es el mayor de los tormentos y Burton, consciente de que cuando arraiga es sumamente difícil desalojarla del corazón humano, nos interpela: «¿Qué medicina, qué cirugía, qué fortuna, favor o autoridad pueden aliviar, ayudar a soportar, amenguar o eliminar una conciencia atormentada? Un espíritu en paz lo cura todo, pero no puede confortar un alma abatida. ¿Quién puede acallar la voz de la desesperación?»<sup>348</sup>.

Después de diseccionar la melancolía con idéntica minuciosidad y precisión con la que el cirujano maneja el escalpelo, Burton, a modo de conclusión, nos conmina a no permanecer solos, a no estar ociosos, exhortando a los infelices a tener esperanza y

---

<sup>347</sup> R. Burton, o. c., vol. III, p. 380.

<sup>348</sup> Ibid., p. 390.

aconsejando precaución a los dichosos. En cualquier caso, unas páginas antes de alcanzar, tras un inmenso recorrido, semejante conclusión, advierte:

Si un hombre se da muerte a sí mismo movido por la desesperación, debido a la locura o la melancolía, y antes de su acción da testimonio de estar regenerado, significa que no obra así por voluntad propia, «sino por la violencia de su enfermedad»; debemos interpretarlo del modo más favorable, como hacen los turcos, que creen que los locos y los insensatos van directamente al paraíso<sup>349</sup>.

Nunca sabremos si al escribir estas líneas pensaba ya en su propio suicidio; tampoco si habrá alcanzado otro paraíso más allá del literario, al que se hizo merecidamente acreedor después de escribir una obra que, sin ningún género de dudas, constituye una de las cumbres de la literatura universal.

En definitiva, la monumental obra de Burton, que ve la luz en 1621, recopila todos los tipos, causas, síntomas y remedios indicados para la melancolía, constituyendo uno de los grandes hitos de la historia de este complejo concepto. No sin razón, la profesora Radden subraya cómo este singular libro, que sigue llamando la atención de historiadores y críticos literarios casi cuatro siglos después de su aparición, ha sido completamente ignorado tanto por la psicología moderna como por la pujante filosofía de la mente. De ahí que su último trabajo abogue por la necesidad de regresar a este texto clásico, enfatizando las similitudes entre la obra de Burton y determinados enfoques actuales: «The similarities between Burton`s account and contemporary models and analyses are emphasized here –with the supposition that if these

---

<sup>349</sup> Ibid., p. 394.

contemporary models have currency, then Burton's very similar system invites our attention»<sup>350</sup>.

Después de la inclasificable obra de Burton, habrá que esperar casi tres siglos para que, gracias a Freud, una obra sobre la melancolía tenga una importancia similar y genere también ríos de tinta. No obstante, seguirán apareciendo estudios que se ocupan de la ola de melancolía que invadió Europa. Así, por ejemplo, en 1733 ve la luz *The English Malady, or, a Treatise of Nervous Diseases of all kinds; as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriacal, and Histerical Distempers, etc.*, obra en la que el médico escocés G. Cheney sostiene que un tercio de la clase alta británica de la época estaba aquejada de desórdenes nerviosos. Con la expresión *nervous disease*, Cheney comprendía una amplia gama de trastornos que incluía, fundamentalmente, la melancolía, la histeria -que tan decisivo papel jugará en el nacimiento del psicoanálisis- y la ansiedad. Además de un clima pernicioso, Cheney, que decidió trasladarse a Bath y tuvo como pacientes a personajes tan célebres como Alexander Pope o Samuel Richardson, destaca la inactividad, el sedentarismo y la insalubridad de las ciudades como factores destacados a la hora de explicar ese alto índice de enfermos.

Mientras van apareciendo estas obras, la teoría humoral irá perdiendo importancia paulatinamente. Es a partir de la segunda mitad del siglo XVII, tras el impacto que causó el descubrimiento de la circulación de la sangre, cuando empieza a perder un crédito del que había gozado durante siglos. Así, en la obra *Opera omnia* de Willis (1621-1675), la teoría de los humores sigue jugando un papel importante pero se aprecia cómo dicha teoría va perdiendo terreno a favor de nuevas teorías médico-químicas ya apuntadas por Paracelso, Helmont, Sylvius y Sydenham:

---

<sup>350</sup> J. Radden, *Melancholic habits. Burton's Anatomy the mind sciences*, Oxford, New York, 2017, p. 17. El lector interesado puede encontrar un análisis de las similitudes entre el planteamiento de Damasio y el de Burton en el apartado «Burton, Ledoux and Damasio» de la citada obra (pp. 42-48).

Así pues, aunque sus opiniones parecen reflejar su síntesis personal de la médico-química en vez de ser fácilmente identificable como paracelsianas, helmontianas o cualquier otra cosa, Willis no era el primero en esto de dar explicaciones químicas a la enfermedad. [...] Pero la tradicional teoría de los humores seguía siendo la predominante cuando, en la década de 1650, éste empezó a desarrollar su sistema de explicaciones químicas. Luego, conforme empezó a sustituir los cuatro humores por los «Principios de los Químicos» como factores cardinales de la patogenia de los desórdenes nerviosos, la bilis negra empezó a perder espacio en las explicaciones de la melancolía. Este humor nunca volvió a tener su categoría anterior ante las diversas teorías que salieron con posterioridad para explicar la patogenia de este desorden<sup>351</sup>.

Sin embargo, el auge de la filosofía mecanicista iría desplazando rápidamente a estas teorías médico-químicas cuya vida fue, a menudo, efímera. Así, Boerhaave (1668-1738), por ejemplo, muestra su absoluta predilección por el razonamiento mecanicista en el ámbito médico. Dicha orientación prevalece también en Mead (1673-1754), que concibe el cuerpo humano como una máquina hidráulica y considera la salud como el movimiento regular de los fluidos. Pese a todo, Jackson subraya que todos estos nuevos enfoques «no parecen haber ejercido ningún efecto importante en la descripción clínica básica»<sup>352</sup>. Sí es especialmente relevante en esta época el uso que Samuel Johnson (1709-1748) hace del término *depression* porque anticipa lo que ocurrirá a finales del siglo XIX y principios del siglo XX: el progresivo desplazamiento del término *melancolía* que llevará a algunos autores a abogar por su desaparición.

---

<sup>351</sup> S. W. Jackson, *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*, o. c., p. 110.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 125.

## 9. EL ROMANTICISMO

Aunque es frecuente señalar que la melancolía vivió su edad dorada durante el Renacimiento y el Barroco, lo cierto es que en el Romanticismo su relevancia no fue menor. De hecho, ya en el prerromanticismo es notorio un malestar profundo que a menudo se expresa como melancolía. Dicho malestar es apreciable en un autor que ejercerá una notable influencia sobre Kant: Rousseau. Considerado por el filósofo de Königsberg como el Newton de la moral, el que habría descubierto la recóndita naturaleza del hombre, Rousseau escribe tanto las *Confesiones* como las *Reflexiones del paseante solitario* subrayando un tema que será recurrente en el pensamiento romántico, a saber, la pérdida de una naturaleza ya irrecuperable:

El espíritu doliente que destilan las páginas de Rousseau en sus *Confesiones* o en las *Reflexiones del paseante solitario* no es sino la constatación de esa distancia, de que el viaje fuera de ella se ha iniciado, y surge de la constatación de ese viaje y de la simultánea sospecha de que no hay ya regreso posible a aquella naturaleza, en la que no obstante deposita la idea del bien. Y con él la melancolía que da tono a toda una tradición romántica que llega en distintos modos hasta nuestros días<sup>353</sup>.

Profundamente crítico con el optimismo ilustrado, apesadumbrado al constatar cómo los seres humanos se alejan de la naturaleza, difiere de sus contemporáneos al señalar el orgullo y otros vicios como origen de unos conocimientos humanos que no han añadido nada a nuestra verdadera felicidad sino más bien al contrario: «nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes se han acercado a la perfección»<sup>354</sup>. Que la inocente naturaleza humana haya degenerado de tal

---

<sup>353</sup> V. Serrano, *La herida de Spinoza*, o. c., p. 58.

<sup>354</sup> J. J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, traducción de S. Masó, Gredos, Madrid, 2011, p. 15. Según Cassirer, Rousseau es el primer autor del siglo XVIII que recoge la lamentación de Pascal

forma es debido a la sociedad: de ahí que Rousseau distinga entre *homme naturel* y *homme artificiel* y ofrezca en el *Contrato social* una solución radicalmente distinta a la que proponía Pascal para combatir la miseria humana.

Rousseau nunca propone un regreso al estado de naturaleza ni defiende que el ser humano tuviese que renunciar a la sociedad, pero reconoce haber vivido sus días más felices en su retiro de la isla de Saint Pierre, en mitad del lago de Bièvre, en el cantón suizo de Berna. Ahí encontró su refugio después de que su casa en Môtiers fuese apedreada en el año 1765. Ironías del destino, también se vio obligado a marcharse de allí y fue acogido por Hume, con el que mantuvo una amistad que finalmente se rompió en 1767. Tanto uno como otro ejercieron una notable influencia sobre Kant quien, sin pretenderlo, acabaría por convertirse -según Berlin- en uno de los padres del Romanticismo, un movimiento cultural cuyo eco todavía resuena en nuestros días.

En efecto, la importancia del Romanticismo, su enorme repercusión, es tal que Berlin considera que su influjo perdura todavía. Dicho movimiento, que se inicia en Alemania y se extiende rápidamente por Europa entre 1760 y 1830, supuso, según defiende en *Las raíces del romanticismo*, la gran transformación de la conciencia de Occidente, el mayor cambio ocurrido en los siglos XIX y XX. No duda en apuntar al pietismo, que enfatiza la importancia de la vida espiritual, como raíz del Romanticismo y a Herder y a Kant como sus auténticos padres. Sin quererlo, pues lo odiaba -sostiene Berlin-, Kant, al subrayar la importancia de la libertad, se convirtió en uno de los impulsores del Romanticismo<sup>355</sup>. Por paradójico que parezca en un autor famoso por su rigorismo, que siempre pensó que el deber ha de cumplirse aun en contra de la inclinación, lo cierto es que, también para Földényi, Kant no sólo prepara el

---

pero no comparte la hipótesis de una perversión primordial de la voluntad humana pues la idea del pecado original ha perdido para él toda fuerza (cf. E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, traducción de E. Ímaz, FCE, México, 1993, pp. 178-179) .

<sup>355</sup> Cf. I. Berlin, *Las raíces del Romanticismo*, traducción de S. Marí, Taurus, Madrid, 2000, pp. 61-97.



Romanticismo y admite la justificación de la visión melancólica del mundo, sino que podríamos incluirlo entre los grandes románticos<sup>356</sup>. Dicha inclusión cobra todavía más sentido si consideramos la tesis que Bartra defiende en su ensayo *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*: Kant quedó atrapado por el mito de la melancolía y su poderoso pensamiento no disipó las sombras del mito sino que contribuyó a resaltar su presencia. Logró controlar la amenaza de la melancolía y la suya fue una «melancolía antimelancólica», una melancolía sublime, «llevada hasta el justo límite más allá del cual lo sublime se convierte en enfermedad»<sup>357</sup>.

Como pretendemos mostrar, parece fuera de toda duda que Kant experimentó la melancolía pero jamás la alimentó. Si Spinoza sostuvo que la melancolía era siempre mala (*Ética*, IV, prop. XLII), Kant reconoce en ella cierta dignidad pero evita cultivarla y, mucho menos, recrearse, a diferencia de otros románticos, en los aspectos mórbidos de un sentimiento que el propio Kant califica de morboso y que puede conducir a la misantropía o al suicidio.

En nuestra exposición nos ocuparemos, en primer lugar, de la impronta que la melancolía dejó en Kant, uno de los padres, a su pesar, del Romanticismo; a continuación, indagaremos acerca del porqué el Romanticismo constituye un suelo fértil para una melancolía siempre presente en el alma del romántico y, finalmente, señalaremos cómo, paralelamente a la gigantesca pléyade de artistas románticos, aparece un grupo de autores con los que surge el tratamiento moral de los enfermos mentales.

---

<sup>356</sup> Cf. L. Földényi, *Melancolía*, o. c., pp. 211-218.

<sup>357</sup> R. Bartra, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, o. c., p. 63.

### 9.1. La impronta de la melancolía en Kant.

Hasta donde nuestro conocimiento alcanza, pocos autores como Lepenies y Bartra han rastreado con tanto ahínco la importancia de la melancolía en el pensamiento kantiano. Desde perspectivas diferentes, los dos muestran la actitud ambivalente que Kant mostró ante la melancolía. El primero realiza su estudio en el capítulo IV de su obra *Melancolía y sociedad*, en el contexto del análisis del aburrimiento en la filosofía alemana del siglo XVIII. La tesis de Lepenies es que Kant reconoce cierta dignidad en la melancolía pero dicha nobleza se perdería cuando cae en el sentimentalismo, en la «sensiblería». Kant no se opone al aislamiento melancólico pero sí a la huida del mundo, al camino sin retorno hacia la interioridad que puede incluso conducir a la misantropía<sup>358</sup>. No aborda, como sí hace Bartra, cómo la melancolía se puede manifestar también como enfermedad, como locura, como parte de ese vasto territorio al que Kant denomina reino de las sombras.

Bartra, por su parte, no sólo analiza la huella que la melancolía dejó en Kant sino que plantea interrogantes, al hilo de determinados aspectos de su pensamiento, sobre la mayor incidencia que pudo tener en él esa aflicción. Apoyándose en Cassirer y en los primeros biógrafos de Kant, nos recuerda que el gran pensador alemán se consideraba a sí mismo un melancólico. Las reflexiones recogidas en su *Antropología* sobre este temperamento -caracterizado por la intensidad de las sensaciones, por concederle excesiva importancia a todo y meditar excesivamente- constituyen, en cierto modo, un autorretrato<sup>359</sup>.

Si, como vimos en el capítulo anterior, R. Burton, melancólico confeso, consagró toda su vida al estudio de la melancolía para sucumbir finalmente a ella, Kant, también célibe y propenso a la melancolía, nunca se ocupó de forma sistemática de ella

---

<sup>358</sup> W. Lepenies, *Melancolía y sociedad*, o. c., pp. 111-116.

<sup>359</sup> Cf. R. Bartra, *El duelo de los ángeles*, o. c., p. 37.

pero logró, si creemos su propio testimonio, controlar la amenaza de esa aflicción milenaria, denostada por unos y elogiada por otros. Esa ambivalencia está también presente en la filosofía de un pensador que se preocupó como quizá ningún otro de la salud de la razón y, como todo hipocondríaco, de la suya propia.

En una época en que la Psiquiatría empieza a dar sus primeros pasos como disciplina autónoma, Kant, fiel al espíritu enciclopédico de la Ilustración, publica una obra que pretende clasificar las enfermedades de la cabeza. Ese afán por hacer inventario de las enfermedades mentales, por cartografiar nuestros desvaríos, pervive hasta nuestros días: cualquier interesado en la materia puede acudir al CIE-10 o al DSM V para cotejar las diferencias entre el breve tratado kantiano y los gruesos manuales actuales. Sepultado por el paso del tiempo, el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764), como otros muchos trabajos similares de los *médecins philosophes*, está hoy prácticamente olvidado.

Aunque pudiera parecer a primera vista que el opúsculo kantiano se ocupa de un tema anecdótico en el conjunto de su obra, lo cierto es que la cuestión de los desórdenes mentales reaparecerá en 1798, treinta y cuatro años después del *Ensayo*, en la *Antropología en sentido pragmático*, precisamente el último texto que el propio Kant preparó para su publicación poco antes de su muerte. Para quien dedicó toda su vida a acotar los límites de la razón asumiendo que la más difícil de todas las empresas que puede acometer es la del autoconocimiento<sup>360</sup>, no fue cuestión baladí interrogarse por la locura, por las patologías de la razón, por ese vasto territorio oscuro que se extiende más allá de la minúscula isla de la verdad.

Bartra, al igual que Lepenies, constata que la melancolía impregnaba el ambiente cultural que respiraba Kant, «quien la exalta como un temperamento peligroso pero

---

<sup>360</sup> Cf. *KrV* A XI, traducción de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1988.

capaz de conducirlo hacia el disfrute de las más sublimes sensaciones»<sup>361</sup>. Para Bartra, tanto el *Ensayo* (1764) como *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica* (1766) y la *Antropología* (1798) muestran el interés de Kant por un tema, la locura, estrechamente vinculado con la filosofía crítica que desarrollará en las siguientes décadas. Si en esas tres obras citadas predomina una visión negativa de la melancolía, será en las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* (1764) donde, como también observa Lepenies, podemos encontrar palabras elogiosas dedicadas a la melancolía. En efecto, en esa pequeña obra podemos leer que «un distanciamiento melancólico, debido a un legítimo hastío, es *noble*»<sup>362</sup> y que «la auténtica virtud por principio, pues, contiene algo que parece concordar muchísimas veces con la *melancólica* constitución temperamental, en sentido atenuado»<sup>363</sup>.

Según el sociólogo alemán, la burguesía alemana, impotente ante el poder de la nobleza creó, con su inclinación a la soledad, una condición previa de la apreciación de la melancolía. La interpretación de Lepenies incide en cómo la valoración de la melancolía que hace Kant en ese pasaje es radicalmente contraria a la sensiblería, a la melancolía y la sensibilidad burguesa, característica del Romanticismo, que Kant critica abiertamente en el libro segundo de la *Crítica del juicio*<sup>364</sup>, dedicado a la analítica de lo sublime:

Sin embargo, esto [la nobleza del melancólico] no convierte a Kant en exponente de una filosofía burguesa que solo sabía reafirmarse en los afectos que ella misma

---

<sup>361</sup> R. Bartra, *El duelo de los ángeles*, o. c., p. 35.

<sup>362</sup> I. Kant, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, traducción de Luis J. Moreno, Alianza, Madrid, 2015, p. 45.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>364</sup> «Novelas, dramas llorones, insípidas reglas de costumbres, que juegan con los llamados (aunque falsamente) sentimientos nobles, pero que, en realidad, hacen el corazón mustio, insensible para la severa prescripción del deber, e incapaz de todo respeto hacia la dignidad de la humanidad en nuestra persona [...] nada de eso se compagina siquiera con lo que puede contarse entre las bellezas, y mucho menos aún con la sublimidad del modo de ser del espíritu» (*Crítica del juicio*, §29, V, 273, traducción de M. García Morente, Gredos, Madrid, 2010, p. 110-111).

engendraba, desquitándose así de la «pérdida del mundo» que sufría a causa de la falta de oportunidades para acceder al poder. La cita anterior habla ya de un «hastío legítimo» que vincula la valoración de la melancolía a una causa externa y, por lo tanto, proveniente del *mundo*. La melancolía y la sensibilidad burguesas no pueden atribuirse ninguna causa desencadenante. Antes bien, la persona sensible insiste en que ella es la causa de sus emociones, en que ella misma genera su propio sufrimiento [...] Orientada hacia la sensibilidad, la melancolía burguesa supone el intento paradójico de producir una melancolía endógena<sup>365</sup>.

Fue el propio Kant el que advirtió que de la misma forma que hay algo noble en la melancolía, también oculta amenazas y puede degenerar en extravagancias («en cuanto la sublimidad o la belleza sobrepasan el promedio conocido, se acostumbra a llamarlas *románticas*», escribe Kant en una nota en las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*). Sin embargo, como vamos a ver, tanto el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* como *Los sueños de un visionario* manifiestan el interés que Kant sintió por tales extravagancias, por los vastos lugares del gran mapa de nuestro espíritu apenas iluminados, por la locura:

Por momentos parece que Kant se interesa por la locura debido a que, en alguna forma extraña, la mente enferma puede traspasar la frontera de la sensibilidad y de los fenómenos, más allá de la cual se halla una terrible oscuridad [...] ¿Qué pasaría -podría haberse preguntado Kant- si alguien atravesase el lindero prohibido y penetrase el *noumenon*? ¿Perdería el juicio al alejarse del *phaenomenon*? Ciertamente, la experiencia podría significar una zambullida en aquello que es pensable pero no cognoscible por los

---

<sup>365</sup> W. Lepenies, o. c., pp. 112-113.

sentidos, y por lo tanto una mente que lograra traspasar el umbral, al comprender el sinsentido de la vida, podría enfermar, desequilibrarse o hundirse en el tedio<sup>366</sup>.

El interés por el «reino de las sombras» aparece ya en el periodo precrítico y está también presente en la *Antropología*. En efecto, al margen de las reflexiones que Kant realizó sobre lo sublime, suscitadas en el contexto de un terreno previamente abonado por Milton, Young y Burke, fueron dos curiosos casos, el profeta Komarnicki y el sueco místico Swedenborg, los que llevaron a Kant a aventurarse en ese amplio territorio.

Kant publicó el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, al igual que el *Razonamiento sobre el aventurero Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki*, de forma anónima en el *Diario político e ilustrado de Königsberg*. El texto en el que Kant esboza «una pequeña onomástica de las dolencias de la cabeza», de la facultad de conocer, surge como consecuencia del impacto que causó en los habitantes de Königsberg un llamativo suceso: la aparición en los alrededores de la localidad prusiana del polaco Jan Pawlikowicz -un visionario medio loco- acompañado de un niño salvaje<sup>367</sup> de ocho años y un rebaño compuesto de ovejas, cabras y vacas. Desaliñado, descalzo, de aspecto estrafalario, llamó la atención de los lugareños no solo por su semblante sino por su pertinaz costumbre de contestar siempre citando algún pasaje bíblico. Aunque fugaz, el paso por Königsberg del llamado «profeta de las cabras» fue todo un acontecimiento y suscitó el interés de toda la población.

El texto responde, además, a un interés generalizado de la época. Durante la segunda mitad del siglo XVIII proliferan las obras en las que no cesan de aparecer

---

<sup>366</sup> R. Bartra, *El duelo de los ángeles*, o. c., p. 37.

<sup>367</sup> Según M. Jalón y F. Colina, los niños selváticos conocidos en Europa antes de 1800 eran una quincena. Todos ellos llamaron la atención de los ilustrados, provocando intensos debates. En contra de las opiniones de Pinel -que fue, por otra parte, el primero en liberar a los locos de las cadenas- y Esquirol, Itard, tras dedicarse al cuidado del salvaje de Aveyron, sostuvo que es la privación de la lenta forja educativa, a causa de la soledad, el motivo de su retraso educativo. Habrá que esperar hasta el siglo XIX para que los gobiernos se preocupasen por la educación de los niños (Cf. M. Jalón y F. Colina, «Gaspar Hauser: la inquietud y el tedio», en A. V. Feuerbach, *Gaspar Hauser. Un delito contra el alma del hombre*, traducción de G. Sabadell y J. M. Ballorca, AEN, Madrid, 1997, pp. 18-25).

múltiples clasificaciones sobre la locura. La kantiana pretende «imitar *el método de los médicos*, que creen haber sido de gran utilidad a su paciente cuando le han dado un nombre a su enfermedad»<sup>368</sup>, como si el mero diagnóstico aliviase. Es al médico, por tanto, al que es preciso acudir ante cualquier perturbación mental, si bien el filósofo -añade Kant irónicamente- «podría prescribir la dieta del ánimo, sólo con la condición de que, como en la mayoría de sus otras ocupaciones, no reclame ningún pago por ello»<sup>369</sup>. Cabría preguntarse entonces por qué Kant, sin ser médico, se interesa y se adentra en estas materias. Veamos antes qué entiende Kant por locura y cuáles son los presupuestos que vertebran el texto.

En primer lugar, considera que las pasiones son las fuerzas motrices de la voluntad y el entendimiento puede poco contra ellas cuando son poderosas. En el caso más grave, la locura, el sujeto acaba por perder la noción de la realidad y se produce lo que Kant denomina la inversión de la razón. En otros casos de menor gravedad, el sujeto se mantiene anclado a la realidad aunque la razón se muestre impotente para dominar una determinada pasión violenta. Así, por ejemplo, mucha gente razonable, según Kant, se torna insensata cuando la pasión amorosa o la ambición irrumpen en sus vidas. Salud y enfermedad, cordura y locura serían, por tanto, cuestión de grados y sólo el sabio carecería de insensatez, dominaría sus pasiones y gozaría de salud y equilibrio...solo que «a este sabio se le puede buscar en la luna, quizás porque allí se está sin pasiones y se posee ilimitadamente la razón»<sup>370</sup>.

---

<sup>368</sup> I. Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, traducción de A. Rábano y J. Rivera, A. Machado Libros, Madrid, 2001, p. 63.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 68. Quizá ahí fuese también posible encontrar a seres que actuasen no ya por deber sino conforme al deber, a seres que, pese a las trágicas consecuencias, prefiriesen delatar a sus amigos ante un potencial asesino antes que mentir. En cualquier caso, resulta cuando menos curioso cotejar estas líneas con aquellas otras que, a propósito de la cuestión de si la especie humana es buena o mala, emplea Kant para finalizar su *Antropología*: «Bien podría ser que en algún otro planeta existieran seres racionales que no pudiesen pensar de otro modo que en voz alta, esto es, así despiertos como en sueños, encontrándose en compañía o solos, no pudiesen tener pensamientos que al mismo tiempo no expresaran. ¿Qué conducta recíproca no daría esto por resultado, distinta de la de nuestra especie humana? Si no eran todos *purus*

En segundo lugar, concibe la locura como un estado de razón invertida y sostiene que «toda locura está injertada en dos pasiones: el orgullo y la avaricia»<sup>371</sup>. De ahí que el salvaje, el hombre en estado de naturaleza, esté libre de padecer locura alguna pues vanidad y orgullo sólo se entienden en la sociedad civil y es en ella, según Kant, donde «se encuentran los fermentos de toda esta corrupción»<sup>372</sup>. Aunque el eco de Rousseau es evidente, Kant critica ese estado de simpleza característico del salvaje que lo aproxima más al animal que al propio ser humano.

En tercer lugar, Kant sostiene que el insensato puede volverse cuerdo pero asume la incurabilidad de la locura. Aunque encomiable, es tarea vana pretender curar la locura: «No se debe desesperar del todo de ver que un insensato pueda volverse alguna vez cuerdo, pero quien piensa hacer un listo de un loco es como quien quiere lavar a un negro»<sup>373</sup>.

En lo que respecta a la clasificación de las dolencias de la cabeza, Kant las divide en dos grupos: las de la debilidad, comprendidas bajo la denominación general de *estupidez*, y las de la inversión, agrupadas bajo la denominación general de *trastornos del ánimo*. Kant no se detiene a explicar las primeras ya que considera que son demasiado conocidas pues quienes las padecen son aquellos que nunca salen del estado de infancia. Respecto a las segundas, distingue entre la *alucinación* (*Verrückung*), el *delirio* (*Wahnsinn*) y la *manía* (*Wahnwitz*). En la primera se produce la inversión de las nociones de la experiencia y el sujeto «está acostumbrado en estado de vigilia a representarse como claramente percibidas determinadas cosas de las cuales, sin

---

*como ángeles*, no se ve cómo podrían arreglárselas juntos, tener el uno para el otro simplemente algún respeto y concertarse entre sí». Si en el *Ensayo* deja claro que nadie está libre de verse sometido al influjo de las pasiones, las últimas líneas de la *Antropología* ponen de relieve que a todos nos resulta necesario disimular o mentir en determinadas circunstancias. Sin embargo, Kant sostuvo que la mendacidad era el origen de todo mal en el mundo y que no se debe mentir nunca (Cf. *Teoría y práctica*, traducción de J. M. Palacios, M. F. Pérez y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986).

<sup>371</sup> I. Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, o. c., p. 69.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 70.



embargo, nada hay presente»<sup>374</sup>, es decir, sueña despierto. En el *delirio* se produce una alteración en la facultad de juzgar y el delirante ve por doquier una conjura general contra él. Finalmente, en la *manía* la razón se extravía en supuestos juicios sutiles sobre conceptos generales<sup>375</sup>.

Es en el análisis de la primera clase de inversión, la *alucinación*, cuando Kant introduce el tema de la hipocondría y la melancolía:

Nunca es tan común la constitución fantaseadora del ánimo como en la hipocondría [...] El hipocondríaco tiene un mal que, sea cual sea el lugar en que tenga su principal asiento, probablemente recorre de forma variable el tejido nervioso de todas las partes del cuerpo. Sobre todo, extiende un vapor melancólico en torno al asiento del alma, de modo que el paciente siente en sí mismo la ilusión de casi todas las enfermedades de las que oye hablar<sup>376</sup>.

El texto cobra aquí un nuevo interés ya que Kant comienza a hablar de la hipocondría y la melancolía, algo que conoce mejor que cualquiera de las posibles alteraciones que padeciese el extravagante «profeta de las cabras». De constitución débil, siempre se preocupó por su salud, algo comprensible si tenemos en cuenta que perdió a cuatro hermanos que murieron prematuramente. Incluso parece ser que llegó a matricularse en la Facultad de Medicina. Lo que está fuera de toda duda es que llevó una vida extremadamente metódica, regulada por una serie de hábitos que contribuyeron al cuidado de su precaria salud: respiraba por la nariz y evitaba cualquier compañía - para no abrir la boca- cuando daba su paseo cotidiano, mantenía siempre una

---

<sup>374</sup> Ibid., p. 75. La analogía, los paralelismos entre el sueño y la locura han sido señalados en múltiples ocasiones: los sueños pueden considerarse como una breve demencia o, a la inversa, la demencia como un largo sueño.

<sup>375</sup> A propósito de esta trilogía, Bartra se pregunta si Kant no está suponiendo que hay formas de locura que son una especie de crítica de la razón y si no halló en las enfermedades de la cabeza los rudimentos de un método trascendental (cf. R. Bartra, *El duelo de los ángeles*, o. c., pp. 26-27).

<sup>376</sup> Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, o. c., p. 77.

temperatura constante de setenta y cinco grados Fahrenheit en su gabinete de trabajo, colocando un pañuelo en una silla distante para levantarse de vez en cuando y no permanecer largas horas inmóvil en su asiento, se levantaba y acostaba siempre a la misma hora, sólo hacía una comida fuerte al día, era un cuidadoso observador de sus evacuaciones, etc. Atribuía su salud y su vida longeva a su meticuloso régimen de vida. En este sentido, Kuno Fischer observa que aunque la naturaleza había hecho poco por su salud, Kant hizo de ella su obra predilecta. Fue siempre uno de sus temas preferidos de conversación, estaba orgulloso del éxito de sus cuidados y leía atentamente la estadística de la mortandad de Königsberg que le facilitaba el jefe de policía. Borowski, uno de sus primeros biógrafos, relata detalladamente los medios que empleaba para evitar la hipocondría<sup>377</sup>. También Wasianski y Jachmann, biógrafos de la época, muestran a un hombre preocupado por su salud que somete su vida entera a rigurosas normas. Este último escribe: «Quizá no ha habido ser humano que haya prestado tanta atención a su cuerpo y todo lo relacionado con él»<sup>378</sup>. Como veremos a continuación, no hace falta acudir a biógrafo o comentarista alguno: el propio Kant reconoce abiertamente ser un hipocondríaco.

Kant señala en el *Ensayo* que de nada habla el hipocondríaco con mayor placer que de sus indisposiciones, que es frecuente que consulte libros de medicina y que aunque en sociedad recobra su buen humor y parece un hombre sano, las imágenes que produce su fantasmagoría interna le acaban resultando gravosas. Su estado se asemeja al del alucinado con la diferencia de que no cabe esperar peligro alguno del hipocondríaco. Además, el mal, por lo general, se suprime por sí mismo o con algún medicamento (sin especificar ninguno en concreto). Tendrán que transcurrir treinta y cinco años para que

---

<sup>377</sup> Cf. Thomas de Quincey, *Los últimos días de Kant*, traducción de Edmundo González-Blanco, Trasantier, Valladolid, 2015, pp. 142-143.

<sup>378</sup> Citado por L. F. Földényi, *Melancolía*, o. c., p.217.

Kant elabore, en la *Antropología*, otra clasificación de las enfermedades mentales y vuelva a ocuparse del tema de la hipocondría.

Precisamente con una referencia a la hipocondría, inicia Kant *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*: «El reino de las sombras es el paraíso de los fantasiosos. En él encuentran una tierra sin límite donde pueden establecer a capricho su residencia. Vapores hipocondríacos, cuentos de viejas y prodigios conventuales les proporcionan sobrados materiales para construirla»<sup>379</sup>. Swedenborg, el visionario del que se ocupa Kant en este breve texto, era un teólogo sueco que habría despertado su curiosidad, tal y como él mismo detalla en una misiva de 1763 que envía a Charlotte von Knobloch, después de sendos sucesos en que el místico sueco se habría comunicado con almas de personas difuntas. El primero habría permitido a la viuda del embajador holandés en Estocolmo hallar un importante documento que no encontraba; el segundo, se refiere a cómo los espíritus informaron a Swedenborg, mientras estaba en Gotemburgo, de un incendio que se propagaba por las calles de Estocolmo<sup>380</sup>. A raíz de tales sucesos, Kant se tomó la molestia de leer la obra *Arcana Caelestia*, ocho volúmenes escritos por Swedenborg y publicados en Londres entre los años 1749 y 1756. Si, como el propio Kant afirma, la obra está repleta de disparates y no cabe encontrar atisbo de razón alguna, ¿por qué le dedica una obra? Según P. Chacón e I. Reguera, responsables de la versión española de esta obra del periodo precrítico, el texto se enmarca en el contexto de la batalla librada por los ilustrados contra las supersticiones y el oscurantismo religioso. La denuncia contra las extravagancias de un visionario supone igualmente una crítica frente a las extralimitaciones de los metafísicos, de tal forma que la lectura de la voluminosa obra

---

<sup>379</sup> I. Kant, *Los sueños de un visionario*, traducción de P. Chacón e I. Reguera, Alianza, Madrid, 1987, p. 23.

<sup>380</sup> Cf. R. Bartra, *El duelo de los ángeles*, o. c., p. 39.

de Swedenborg tendría un beneficio negativo y terapéutico<sup>381</sup>. En efecto, Kant sostiene que existe cierto parentesco entre los metafísicos «soñadores de la razón» y los visionarios «soñadores de la sensación» y en tal sentido el análisis de las extravagancias del visionario pueden ser útiles para poner a prueba a la metafísica y establecer los límites del conocimiento humano.

Así pues, en 1766, tres años antes de «la gran luz», Kant realiza su última incursión en el reino de las sombras antes de embarcarse en la construcción de las *Críticas*:

A partir de ese momento Kant parece abandonar el interés por el imperio mítico de las sombras y los espíritus para dedicarse a construir el inmenso sistema crítico [...] Los dos grandes castillos que Kant construye en esos años -la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*- alejan al filósofo de los tentadores reinos de la locura y de la oscuridad sublime. Hacia la misma época Kant cerró las puertas del erotismo y del amor por las mujeres<sup>382</sup>.

Que después de más de un cuarto de siglo, Kant retomase en la *Crítica del juicio* la cuestión de lo sublime -que ya había abordado en las *Observaciones*- muestra la importancia de la cuestión. En su análisis de lo sublime, Kant reconoce a Burke como el autor más distinguido si bien su exposición ha sido meramente empírica, fisiológica, pues para el autor inglés el sentimiento de lo sublime se funda en el instinto de conservación y en el miedo, en un dolor que también produce sensaciones agradables que, sin producir placer, sí que proporciona un temblor satisfactorio, cierta paz mezclada con terror (§29, V, 277). Kant, por el contrario, realiza una exposición

---

<sup>381</sup> Cf. P. Chacón, I. Reguera, «Introducción: Los sueños de la razón», en I. Kant, *Los sueños de un visionario*, o. c., pp. 9-20.

<sup>382</sup> R. Bartra, *El duelo de los ángeles*, o. c., p. 45.

trascendental en la que ofrece diversas definiciones de lo sublime y distingue entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Ciertos espectáculos de la naturaleza como rocas colgantes, amenazadoras, rayos y truenos que acompañan a las nubes de tormenta, volcanes con su poder devastador, huracanes, océanos rugiendo de ira, cascadas, etc. suscitan en el espectador, situado a buen recaudo, en lugar seguro, el sentimiento de lo sublime (§28, V, 261) que nos eleva de tal forma que el espíritu puede sentir «la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza» (§28, V, 262). Lo sublime, por tanto, no son los objetos, «sino la disposición del espíritu, mediante una cierta representación que ocupa el Juicio reflexionante» (§25, V, 250). Nos hallamos ante la naturaleza no tal como la *pensamos*, provistos de toda clase de conocimientos que no proporcionan más que juicios teleológicos, sino como los poetas (§29, V, 270).

Si, como decíamos al inicio, Berlin considera que Kant es uno de los padres del Romanticismo, Bartra va más allá al afirmar que si Kant odiaba las manifestaciones románticas era precisamente porque ejercían sobre él una extraordinaria seducción:

Kant quiere trasponer las fronteras que suelen atravesar los visionarios, los profetas o los locos melancólicos sin perder la razón o el juicio. Ese es el reto al que se enfrenta. Es el mismo reto al que se enfrentó Ulises cuando decidió escuchar el canto de las sirenas sin arriesgar por ello su vida. Kant quiere sentir el vértigo ante el abismo. Este abismo comienza allí donde la imaginación reconoce su impotencia y sus límites ante un objeto que no puede concebir. Esa impotencia produce un desagradable vértigo, acompañado paradójicamente por el placer de una razón que puede guiar la caída en el precipicio [...] Es sublime porque revela en el espíritu del hombre una superioridad y una independencia con respecto a la naturaleza, una capacidad de dictar leyes *a priori*, que son precisamente las ataduras que sujetan, a quien navega por las aguas perturbadoras de lo sublime, al seguro mástil del sano juicio. Son precisamente estas

ataduras, paradójicamente, las que definen la libertad fundamental de los seres humanos<sup>383</sup>.

Por tanto, si en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* la naturaleza era, en virtud del giro copernicano, sometida y obligada a responder a las preguntas que la razón, en calidad de juez, le formulaba, ahora, en la última *Crítica*, queda patente también la superioridad del ser humano sobre la naturaleza: el sentimiento de lo sublime manifiesta nuestra condición de seres racionales que están por encima de esa naturaleza desmesurada, sin medida, cuya fuerza y poder son indiferentes a nuestra presencia.

No podemos finalizar este apartado sin mencionar un curioso escrito donde Kant, en respuesta a Hufeland, ofrece su particular remedio para combatir la melancolía. Hufeland era el autor de *Sobre el arte de prolongar la vida humana*, texto que Kant había leído y en el que, posiblemente, se vio reconocido. Fue después de su lectura cuando Kant escribe «En torno al poder del ánimo para dominar sus sentimientos morbosos con sólo proponérselo», texto incluido en la tercera parte de *El conflicto de las facultades*, donde admite sin tapujos tener «una predisposición natural a la hipocondría, que en mis años mozos casi me hizo frisar el hastío de la vida [...] pero supe dominar su influjo en mis pensamientos y acciones apartando mi atención de ese sentimiento como si no fuese conmigo»<sup>384</sup>.

Resultan francamente sorprendentes las líneas anteriores porque, salvando las distancias, ¿acaso puede conciliar el sueño el insomne con solo proponérselo? ¿Bastó simplemente con apartar la atención, con una firme determinación de su voluntad, para alejar la melancolía que a veces invadía su espíritu? ¿Estaba Kant realmente convencido

---

<sup>383</sup> R. Bartra, *El duelo de los ángeles*, o. c., pp.49-50.

<sup>384</sup> I. Kant: «En torno al poder del ánimo para dominar sus sentimientos morbosos con sólo proponérselo» en *El conflicto de las facultades*, traducción de R. R. Aramayo, Gredos, Madrid, 2014, pp. 475-476.

de que, tras organizar toda su vida hasta el más mínimo detalle, logró ahuyentar eficazmente una melancolía que tiene en la ociosidad un excelente caldo de cultivo?

«Pienso muchas cosas que nunca tendré el valor de decir [escribe Kant en *Los sueños de un visionario*]; pero jamás diré algo que no piense»<sup>385</sup>. Quien defendió tenazmente que la razón nos prohíbe desesperar, quien argumentó que sería contrario al deber quitarse la vida por despegar hacia la misma, quien sostuvo que nunca deberíamos hacernos grandes pretensiones sobre la felicidad de la vida y sobre la bondad de la especie humana, contempló, siglos antes de que Kierkegaard viese en el tedio la raíz de todo mal, cómo en ese estado el hombre puede llegar a odiar su propia existencia y cómo el vacío de sensaciones suscita horror<sup>386</sup>. Kant habla de ciertos deberes en relación con los estados de ánimo y, en tal sentido, pese a haber reconocido cierta dignidad en la melancolía, parece que optó por combatirla para huir de toda forma de sentimentalismo<sup>387</sup>.

Kant realizó en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* una división entre deberes perfectos y deberes imperfectos en la que condena una acción -el suicidio, tan frecuente en el Romanticismo- que él nunca contempló realizar, aunque de joven experimentó un hastío que probablemente padeció también en sus últimos años de vida:

[Kant] hablaba de la «falta de eminencia» de su trasero, que apenas le permitía sentarse, y no debía sentirse muy feliz cuando se contemplaba sin dientes, esquelético, estreñido y apenas sin ningún sentido que funcionase a su gusto. Que deseaba morir, no

---

<sup>385</sup> Kant, o. c., p. 122.

<sup>386</sup> Kant, *Antropología*, traducción de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1991, p. 160.

<sup>387</sup> La ambivalencia que Kant muestra respecto a la melancolía, se aprecia también en otras cuestiones. Así, por ejemplo, ocurre en lo que respecta a la bondad o maldad de la especie humana. Si al final de la *Antropología* reconoce que la tontería antes que la maldad es lo que distingue al hombre, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* escribe que «de la madera torcida de la humanidad no se hizo nunca nada recto», mientras que en otros textos prevalece la confianza en el género humano.

cabe duda. Kant es nuestro contemporáneo en cierto modo; por su propia higiene, por el cuidado esmerado de sí, por su forma de vida limpia y ordenada, había logrado mantenerse vivo el tiempo suficiente para cumplir con su deber. Pero la consecuencia amarga, como sucede en nuestra vida contemporánea, era que tenía que asistir a una forma de existencia póstuma, excesiva, que ya no se adecuaba al sentido de la dignidad. Como es natural, Kant no habría atentado contra la propia vida, pues sentía que el combate debía mantenerse hasta el final, pero era lo suficientemente lúcido para saber que algo funcionaba mal en una vida tan larga<sup>388</sup>.

Según algunos testimonios sus últimas palabras, tras beber un pequeño sorbo, fueron «basta»; según otros, «está bien». En lo que no hay duda, al menos según Borowski, es que Kant le había dicho muchas veces a sus amigos «que para nada querría vivir de nuevo su vida si tuviera que repetir su existencia comenzándola del mismo modo desde el principio. La primera versión de su vida habría sido melancólica: pero su repetición podría hundirlo en el tedio»<sup>389</sup>.

## 9.2 El alma del romántico

«Sólo la modernidad se ve confrontada con la finitud sin un sostén metafísico; ya no cuenta con la evidencia de estar soportada por un mundo henchido de sentido»<sup>390</sup>, escribe Safranski cuando expone cómo los románticos, frente al desierto del desencanto, luchan como artistas metafísicos contra el aburrimiento, contra el peligro del nihilismo moderno. Si al inicio de su estudio distingue claramente la etapa romántica y lo romántico -como actitud que no se circunscribe a un periodo-, concluye

---

<sup>388</sup> J. Luis Villacañas, «Estudio introductorio» en Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de P. Ribas, Gredos, Madrid, 2010, p. LXX.

<sup>389</sup> R. Bartra, *El duelo de los ángeles*, o. c., p. 67.

<sup>390</sup> R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, traducción de R. Gabás, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 187.



el mismo argumentando que si bien el Romanticismo ya ha pasado, pervive lo romántico como una actitud del espíritu.

Para Lepenies, el fenómeno de la melancolía en esta época ofrece tantas facetas que es inevitable abordarla seleccionando alguno de sus aspectos. Su análisis, que expone en el ya mencionado capítulo IV de su obra *Melancolía y sociedad*, plantea cómo la burguesía alemana del siglo XVIII, que aspira a tener poder pero encuentra las puertas todavía cerradas, antepuso la naturaleza a la sociedad. La naturaleza, que escapa a las constricciones impuestas por la sociedad, se convierte en el espacio «burgués» de la melancolía:

[...] si el camino de la acción se encuentra cerrado, todavía queda la naturaleza como alternativa a la interioridad. Con el descubrimiento de la naturaleza como refugio melancólico desde el que enfrentarse a la sociedad, la interioridad y la naturaleza se van volviendo complementarias: la soledad, una de las conductas propias de la interioridad, solo se puede materializar en la naturaleza. La interioridad y el repliegue del individuo hacia sí mismo son, por tanto, una consecuencia de la huida burguesa del mundo<sup>391</sup>.

Para Lepenies, la subjetividad saturada de emociones no es sino el reflejo de la inaccesibilidad del poder. Excluidos del poder y distanciados de la sociedad, los burgueses hallan refugio también en la literatura. Una literatura impregnada a menudo de un sentimentalismo patológico que hace que las personas se sientan singularmente enfermas ya que la conciencia de haberse provocado *uno mismo* la enfermedad es causa de satisfacción. Compruebe el lector por sí mismo hasta qué punto es acertado hablar de un sentimentalismo patológico y si es posible, al leer algunas líneas de la cita que ofrecemos a continuación, evitar la sonrisa:

---

<sup>391</sup> W. Lepenies, *Melancolía y sociedad*, o. c., p. 107.

Balet ofrece vistosos ejemplos de esta actitud, como el de la «Lila de Darmstadt» (Louise Ziegler), «que se hizo cavar una tumba bajo una arcada de rosas en su jardín en la que se tumbaba a menudo para gozar y llorar a sus anchas como una persona moribunda o incluso muerta»; o el de Klopstock, que en la «Oda a Ebert» imagina que su amigo está muerto en la tumba, solo para entregarse «a la melancolía»; o el de una carta de Claudio en la que implora a Gerstenberg: «obséquienos con una tragedia o con otras piezas trágicas con las que podamos llorar de verdad». Martin Geiner hizo el recuento de todas las veces que aparece el llanto en *Siegwart. Historia de un convento*, de Johann Martin Miller, publicada en 1776. Según sus cálculos, en las 1179 páginas que suman en total los tres volúmenes de la obra se llora 555 veces, hasta el punto de que Greiner habla, muy gráficamente, de «llantos en cadena». Incluso Adam Bernd, cuya «autobiografía» mantiene por lo general una notable distancia afectiva, escribe: «La melancolía crecía en mí cada vez más y se me hacía imposible permanecer en compañía, así que me escabullí de los invitados de la boda, salí al aire libre y di rienda suelta a mis lágrimas, que eran tan abundantes que habría podido bañarme en ellas»<sup>392</sup>.

Que tanto el prerromanticismo como el Romanticismo fueron terreno abonado para la melancolía parece fuera de toda duda y los testimonios y ejemplos son innumerables. Si es obvio que en el texto citado encontramos pruebas que reflejan perfectamente ese sentimentalismo patológico al que hace referencia Lepenies, no pretendemos minimizar el auténtico tormento, el sufrimiento que tantos románticos arrojaron y que, evidentemente, despiertan en nosotros otro tipo de reacciones. Baste pensar, por ejemplo, que cuando August von Platen se interroga en su diario por qué percibe tan profundamente la felicidad sin poder participar de ella o cuando Novalis confiesa, tras la muerte de la jovencísima Sophie, que nada le liga ya a la vida,

---

<sup>392</sup> Ibid., p. 108.

testimonian un dolor que puede resultar familiar a cualquier ser humano. El primero murió a los treinta y nueve años, Novalis a los veintiocho. Sus casos no son excepcionales: fueron multitud los románticos que, tras una vida breve, murieron prematuramente (Wackenroder, Körner, Hauff, Keats, Shelley, Byron, las hermanas Brontë, Leopardi, etc.). Otros muchos, anónimos y célebres, abrazaron la muerte<sup>393</sup> quizás bajo el efecto *Werther*, decidieron poner fin a sus días (Chatterton, Günderrode, Kleist, Larra y Nerval), mientras hubo quienes, como Hölderlin, descontentos con el mundo que les tocó en suerte, incapacitados tanto para vivir como para morir, huyeron del mundo para refugiarse en el coto privado de su locura, agigantando la leyenda que, revigorizada por el humanismo renacentista, vincula, desde tiempos aristotélicos, melancolía y genialidad:

El vínculo entre melancolía y genialidad forjado por el humanismo renacentista cobró un impulso renovado y la tristeza volvió a emerger ataviada con múltiples compensaciones: los sentimientos más nobles, las intuiciones más penetrantes y los placeres más sublimes parecían genuinamente reservados a aquellos que, de un modo u otro, experimentaban la moderna «conciencia de la escisión» (de la naturaleza y de sí mismos) y sucumbían a lo que Chateaubriand definió como el *mal del siglo*<sup>394</sup>.

La «conciencia de la escisión» a la que alude Novella no ha hecho sino acrecentarse con el paso del tiempo. Pese a que en 1859 Darwin publica *El origen de las especies* poniendo fin al creacionismo e insertando al ser humano en la cadena evolutiva, vivimos de espaldas a una Naturaleza que hemos expoliado, destrozando el

---

<sup>393</sup> Para Földényi, los románticos «exacerbaron la melancolía hasta convertirla en una práctica de vida conducente a la muerte» (véase L. Földényi, o. c., p. 317). Una muerte que, como observa R. Ávila, no es un enemigo sino la meta y la amiga que redime (Cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., p. 61). No extraña, pues, que Goethe considerase enfermizo lo romántico pues es innegable el aspecto mórbido.

<sup>394</sup> E. Novella, «Tristeza y subversión», en W. Lepenies, *Melancolía y sociedad*, o. c., p. 17.

frágil equilibrio que ha hecho posible la vida en ella de millones de seres vivos, olvidando que dependemos de un planeta del que no somos dueños sino meros huéspedes. Pero no sólo se ha agigantado la escisión que separa al hombre de la Naturaleza: también se han agrandado las grietas que fragmentan al sujeto sumiéndolo en un desasosiego creciente.

Somos descendientes del Romanticismo y buena parte de los malestares que hoy días nos aquejan, del nihilismo que caracteriza nuestro tiempo, tienen su raíces en este periodo histórico en el que se acuña una expresión que rápidamente hizo fortuna: el «mal del siglo». Chateaubriand, que situó los orígenes de la melancolía en la religión cristiana -al proponer tan altas metas provocó que el ser humano cobrase conciencia de la distancia entre los males del presente y la promesa de un futuro de felicidad- denominó «*mal du siècle*» a un sentimiento de malestar, de hastío, de desencanto que, como la *Werther-Fieber*, fue uno de los elementos que impregnó la atmósfera cultural del Romanticismo. Para Cerezo, el «mal del siglo» constituye un agudo episodio en el conflicto entre la Ilustración y el Romanticismo que se produce cuando a la fatiga, al declive del racionalismo que produce un talante desengañado y escéptico, se une la tristeza metafísica -*el tedium vitae*- por un mundo desencantado, desprovisto de mitos y dioses:

La Ilustración había destruido críticamente las bases de una cultura metafísica de inspiración religiosa, suplantándola por otra de sentido positivista, que dejaba en suspenso, cuando no contradecía abiertamente, las aspiraciones y ensueños del corazón, pero el romanticismo volvía ahora al desquite, aprovechando las primeras fallas de la fe positivista, para reivindicar los fueros del sentimiento y de la imaginación creadora<sup>395</sup>.

---

<sup>395</sup> P. Cerezo, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, o. c., p. 51.

Aunque fue G. Hamann, según Berlin, el primer autor en declararle la guerra a la Ilustración<sup>396</sup>, no librará solo dicha guerra pues serán legión los autores que acabarán manifestando su desencanto ante la hegemonía de una cultura objetivista, calculadora, que, tras destruir las bases metafísico-teológicas de la sociedad, se mostrará impotente para ofrecer respuestas a las demandas de sentido.

También R. Ávila subraya la profunda desilusión que recorrió Europa cuando se desvanecieron las enormes expectativas que había generado el optimismo ilustrado. El correcto uso de la razón prometía cotas de progreso y bienestar como nunca antes había conocido la humanidad y el desencanto fue mayúsculo al constatar que no se producía un progreso moral equiparable al vertiginoso progreso científico, al comprobar que la felicidad preconizada por el optimismo ilustrado no estaba, en modo alguno, a la vuelta de la esquina. A los decepcionantes resultados que trajo consigo la Revolución francesa, hay que añadir que los románticos comienzan a desconfiar del progreso y dirigen su mirada al pasado<sup>397</sup>.

Huérfanos de dioses, incapaces de aceptar el mundo, un mundo que ya no podía ser su hogar, los románticos dieron rienda suelta a su fantasía y decidieron crear el suyo propio. Se produce, por tanto, una auténtica revolución cultural, emerge una nueva sensibilidad que recela de la razón, que ensalza la imaginación y que favorece, en palabras de Argullol, el resurgimiento del Yo<sup>398</sup>. Este retorno del subjetivismo propicia el cultivo de un individualismo radical que rechaza toda forma de gregarismo social e intelectual. El *genio* cobra conciencia de su total independencia de las reglas y las normas lo que, según Argullol, provoca que los héroes románticos sean solitarios,

---

<sup>396</sup> Cf. I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, o. c., p 73.

<sup>397</sup> Cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, o. c., pp. 50-54.

<sup>398</sup> Ese es precisamente el título elegido por Argullol para la introducción de su obra *El héroe y el único* (cf. R. Argullol, *El héroe y el único*, Acantilado, Barcelona, 2008, pp. 23-54).

asociales. Acaso nadie como Friedrich represente mejor al genio melancólico por excelencia:

Friedrich, que, según sus amigos, se caracterizaba por una profunda melancolía y que pintó los cuadros más melancólicos de todos los tiempos, reconoció con instinto infalible los rasgos de la melancolía moderna: la soledad metafísica, la obsesión por autojustificarse, el placer sufriente de sí mismo, el anhelo de muerte que se mezcla con el temor a la muerte, la situación límite que provoca la genialidad<sup>399</sup>.

Sostiene Argullol que en este periodo florecen toda una serie de obras que jalonan la introspección romántica de la subjetividad. Así, en autores como Leopardi, Hölderlin, Novalis y Keats, se hace patente «la relación de la melancolía con el resurgimiento romántico del Yo»<sup>400</sup>. De los autores mencionados es Keats el que, con su *Ode to Melancholy*, alcanza un hito literario equiparable a lo que en pintura representa el grabado de Durero. En dicha oda, Keats analiza la estructura de la pasión:

La pasión hace sentir al hombre dios y mendigo. La melancolía, que es el rastro doloroso de la pasión, es un sentimiento noble por cuanto sólo es propio de aquellos mendigos que se han atrevido a ser dioses: de ahí que únicamente a los audaces, aquellos capaces de «aplantar la uva de la alegría con su fino paladar», les es dado contemplar su trono soberano<sup>401</sup>.

---

<sup>399</sup> L. Földényi, *Melancolía*, o. c., p. 224. Especialmente interesante es el análisis que el autor realiza de *Los acantilados de la isla de Rügen*, en el que los personajes reconocen, en el acantilado visible, sus propios e insondables abismos.

<sup>400</sup> R. Argullol, *El héroe y el único*, o. c., p. 159. Para Gurméndez, «la melancolía romántica nace del egocentrismo [...] Estos hombres que viven inmersos en una permanente intimidad reflexiva ofrecen la imagen de un melancólico desgarrado, entristecido, sombrío» (cf. C. Gurméndez, *La melancolía*, o. c., p. 54).

<sup>401</sup> R. Argullol, *El héroe y el único*, o. c., p. 161..

Pero, como veíamos a propósito de Friedrich, no es sólo en la literatura donde se aprecia la importancia de la melancolía. Como el propio Argullol ha subrayado en *La atracción del abismo*<sup>402</sup>, la desantropomorfización del paisaje en la pintura romántica hace que éste aparezca casi siempre desprovisto de figuras humanas -cuando lo hacen, generalmente de espaldas, resultan insignificantes en comparación con la grandiosidad de la Naturaleza-, causando en el espectador una mezcla de melancolía y terror. El paisaje romántico, lejos de ser bucólico, es trágico y responde a esa nueva sensibilidad que toma conciencia de la escisión entre el hombre y la Naturaleza. Precisamente la conciencia de dicha escisión, cuya diagnosis es, según Argullol, la principal aportación del pensamiento romántico, genera una angustia hasta entonces desconocida y provoca nostalgia de una plenitud que tal vez, en un pasado remoto, no fue ajena a la condición humana. Ese anhelo de plenitud está presente en todo el arte de la época y así, por ejemplo, Novalis «da una visión enriquecedora de la melancolía, como anhelo ontológico de una perdida totalidad»<sup>403</sup>.

Esa totalidad perdida, esa escisión, fue uno de los factores que propició que la melancolía arraigase en el alma del romántico: «la melancolía se convirtió en el mal del siglo y aparece como un profundo sentimiento de discordancia, de desacuerdo entre lo interior y lo exterior, de aislamiento, de desarraigo»<sup>404</sup>. Antes de mostrar las huellas que el Romanticismo dejó en Nietzsche, antes de indicar la multitud de elementos

---

<sup>402</sup> Cf. R. Argullol, *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, Acantilado, Barcelona, 2006, pp. 13-63.

<sup>403</sup> R. Argullol, *El héroe y el único*, o. c., p. 159. La nostalgia del hogar, presente en el pensamiento romántico, será también destacada, en su sentido literal, por Kraepelin : «De hecho, y aunque tengan un comportamiento tranquilo, los pacientes suelen quejarse con frecuencia de su intensa excitación interior, que, a veces, puede conducir a auténticos arrebatos de angustia. Esta angustia se presenta a menudo bajo la forma de una nostalgia irresistible de su hogar que lleva a los enfermos a oponerse continua y tozudamente a cualquier argumento racional en contra del alta; si se accede a sus ruegos, una vez en casa el estado de ánimo suele empeorar rápidamente». (Véase E. Kraepelin, *La locura maniaco-depresiva*, o. c., p. 82).

<sup>404</sup> R. Ávila, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, o. c., p. 50. En *Lecciones de metafísica* encontramos también esta idea y la autora cita a Byron, Tieck, Shelley y Keats como ejemplos de esta melancolía romántica que se convirtió en el auténtico «mal del siglo» (Cf. R. Ávila, *Lecciones de metafísica*, o. c., p. 156).

románticos que se hallan presentes en el pensamiento nietzscheano (la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco, la crítica a la razón, la vindicación de lo instintivo, del mundo pulsional, la temática del genio, la importancia otorgada a la música y, sobre todo, el papel reservado al arte y la concepción del conocimiento como interpretación), R. Ávila analiza las características tanto del prerromanticismo como del Romanticismo, movimiento que «contiene buena parte de nuestras actuales señas de identidad». Resume en cuatro los rasgos que caracterizan al hombre romántico: 1) el mal del deseo; 2) una exacerbación del sentimiento; 3) los conflictos que alimentan el alma del romántico y 4) la irresolución inherente a dichos conflictos<sup>405</sup>.

A nuestro juicio, todos esos rasgos están, de una u otra forma, emparentados con la melancolía. El primero de ellos, el mal del deseo, presenta, en tanto que deseo sin objeto, sin posibilidad de satisfacción real, la misma vaguedad, la misma falta de anclaje que, según Trapiello, caracteriza a la melancolía. Cuando todavía Freud no había mostrado hasta qué punto los seres humanos somos máquinas deseantes, los románticos experimentan la condición trágica del deseo, comprenden -como escribe la catedrática granadina- que a su naturaleza pertenece la insatisfacción. No importa qué se haga o dónde se vaya: nada complace al alma romántica porque se trata de un deseo que no apunta a lugar o elemento alguno, un deseo, en definitiva, sin objeto. Según E. Cariol, ya *Obermann*, del prerromántico Senancour, concluye que nada puede colmar «el inmenso abismo abierto entre la realidad y el deseo», anticipándose así a los nihilistas modernos<sup>406</sup>. Entre ellos, pocos como Leopardi -que tan notable influencia ejercerá en

---

<sup>405</sup> Cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, o. c., pp. 56- 61.

<sup>406</sup> Cf. E. Cariol, «Obermann o las meditaciones de un rousseauiano nihilista» en E. Pivert de Senancour, *Obermann*, traducción de R. Baeza, KRK, Oviedo, 2010, p. 31. Hoy olvidado, aunque en su día fue libro de cabecera de autores como Balzac, Nerval, Stendhal o Baudelaire, *Obermann* fue, como nos recuerda el autor del estudio introductorio de esta versión española, uno de los exponentes del «mal del siglo» y su autor sufrió en propia carne tanto la melancolía como la tentación del suicidio.



Schopenhauer<sup>407</sup> - profundizarán con tanta hondura en la *noia*, en un tedio mortal que aparece como una de las causas de la melancolía. Confinado en su cuerpo y en la pequeña localidad de Recanati, en la remota región de las Marcas, el poeta italiano expresa con tanta hondura como belleza (baste pensar en *L'infinito*, uno de los más excelsos poemas no ya de la literatura italiana sino universal) la infelicidad de toda existencia humana en el *Pensiero* LXVIII:

Il non potere essere soddisfatto da alcuna cosa terrena, né, per dir così, dalla terra intera; considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio; immaginarsi il numero dei mondi infinito, e l'universo infinito, e sentire che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che sifatto universo; e sempre accusare le cose d'insufficienza e di nullità, e patire mancamento e vòto, e però noia, pare a me il maggior segno di grandezza e di nobilità che si vegga della natura umana<sup>408</sup>.

En segundo lugar, R. Ávila se refiere a la hipersensibilidad del alma romántica que le lleva a percibir el mundo «como especialmente problemático y la vida como algo angustioso», rasgo éste que cuadra bastante bien con la descripción que del temperamento melancólico nos ofrece Kant: «El *propenso a la melancolía* [...] da a

---

<sup>407</sup> En los «Complementos al libro cuarto» de *El mundo como voluntad y representación*, tras subrayar cómo Gracián pinta con los más negros colores las miserias de nuestra existencia, podemos leer: «Sin embargo, nadie ha tratado este asunto con tanta profundidad y tan exhaustivamente como, en nuestros días, Leopardi. Todo él está lleno y penetrado de este espíritu: su tema es siempre la irrisión y la miseria de esta existencia, y lo aborda en cada página de sus obras, pero con una variedad tal de formas y expresiones, con una riqueza tal de imágenes, que nunca produce tedio, sino que más bien resulta cada vez ameno y estimulante» (cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, o. c., volumen II, p. 636).

<sup>408</sup> [El no poder quedar satisfecho de ninguna cosa terrena, ni, por decirlo así, de la entera tierra; contemplar la amplitud incalculable del espacio, el número y la mole maravillosa de los mundos, y hallar que todo es poco y diminuto para la capacidad de la propia alma; imaginarse el número de los mundos infinito, y el universo infinito, y sentir que nuestra alma y nuestro deseo serían todavía más grandes que un universo así; acusar siempre a las cosas de insuficiencia y de nulidad, y sentir mancamento y vacío, y además tedio, me parece a mí el mayor signo de grandezza y de nobleza que cabe ver en la naturaleza humana.] G. Leopardi, *Pensamientos*, traducción de C. Palma, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 115.

todas las cosas que le afectan una gran importancia, encuentra por doquier causas de preocupación y empieza por dirigir su atención a las dificultades... ». Reacio, según Kant, a prometer, se muestra desconfiado, escrupuloso y, siendo incapaz para la alegría, difícilmente podrá proporcionársela a los demás<sup>409</sup>. Esta hipersensibilidad favorece la introspección, favorece ese resurgimiento del yo al que ya nos hemos referido. Pero se trata de un yo alejado de la firmeza que presentaba el *cogito* cartesiano, un yo resquebrajado, «un ser exiliado que se busca a sí mismo» -en acertada expresión de R. Ávila – y que anuncia al extraño que nos habita: el inconsciente. Aunque será Freud quien firme el acta de defunción de la teoría representacional de la mente, quien ponga fin a esa larga tradición filosófica según la cual de nada somos tan enteramente dueños como de nuestros pensamientos, es cierto, como expone R. Ávila, que es en el Romanticismo cuando se ponen los cimientos para el descubrimiento del inconsciente, para que cobremos conciencia de que no somos dueños ni de nosotros mismos.

En tercer lugar, el romántico vive instalado en el conflicto, se nutre de él y Hamlet se convierte, según R. Ávila, en personaje central de la reflexión romántica. Hamlet, como el Quijote, es un personaje melancólico por excelencia hasta tal punto que Solomon se expresa en los siguientes términos:

Shakespeare, con su magistral enfoque de la melancolía -que es claramente el asunto excluyente de *Hamlet* -, cambiaría para siempre la comprensión del tema. A través de su protagonista, el príncipe Hamlet, Shakespeare describió la melancolía con una perspicacia y complejidad sin precedentes en la que se alternan la alegría y la tristeza, mostró como ningún otro autor que ella era esencial para la sabiduría y, en la misma medida, fundamento de la locura, y le atribuyó como rasgos principales la astucia y la tendencia a la autodestrucción. Antes de Shakespeare la melancolía había sido una

---

<sup>409</sup> Cf. Kant, *Antropología*, o. c., pp. 233-234.

entidad autónoma; después de Shakespeare, distinguirla del resto de la personalidad sería tan difícil como separar los rayos del color índigo del resto del espectro<sup>410</sup>.

También en el personaje desesperado de Werther encontramos la oscilación entre el ser y el no-ser presente en el inmortal monólogo de Hamlet. Werther no se dispara como consecuencia de un amor contrariado sino que espera a saber si su amor es correspondido. Cuando comprueba que ella está dispuesta a entregarse completamente, él renuncia a un amor que no le satisface y, al día siguiente, se suicida. Goethe, como tantos otros románticos, contribuye a la expansión de la *Weltschmerz*, complejo término que acuñó Jean Paul -a partir de *welt* (mundo) y *schmerz* (dolor, aflicción)- para expresar, entre otras cosas, el hastío, el aburrimiento de la vida, el desánimo, la pesadumbre que producen los desengaños y las injusticias de la vida, la diferencia entre el mundo que anhelamos y el que existe en realidad<sup>411</sup>.

Finalmente, como cuarto rasgo, R. Ávila indica cómo los románticos viven los conflictos como auténticos dilemas que le hacen vivir en un permanente estado de agitación nerviosa, de enfermedad, que ellos vinculan con la creación artística (si se identifica a menudo la locura con el genio es debido, en buena medida, al pensamiento romántico). Subraya la autora de *Identidad y tragedia* que encuentran cierta complacencia en la enfermedad, como se evidencia tanto en el texto de Lepenies

---

<sup>410</sup> A. Solomon, *El demonio de la depresión*, o. c., p. 371.

<sup>411</sup> Para Isidoro Reguera, que ha mostrado en diversas obras cómo en J. Böhme podemos encontrar lo característico de la melancolía moderna, pocas metáforas de la melancolía son tan bellas como la palabra alemana *Weltschmerz*, «el dolor del mundo y por el mundo, el vago dolor del mundo en su perpetuo cambio y clamor, y el vago dolor que, sin intereses ni penas concretos, produce el mundo como un todo espectral, irreducible a tu acceso a él. (O como *Schwermut*: un ánimo pesado, un aliento que pesa, pesadumbre. O como *Trübsinn*: un ánimo turbio, sombrío, nublado, empañado.)» (Cf. I. Reguera, *Posmodernidad, melancolía y mal*, o. c., p. 161). Este *Weltschmerz*, ha escrito Bartra, «no solamente es una sombra crítica que acompaña a la modernidad: creo que es una de sus expresiones más necesarias y reveladoras. Es el malestar que sufre el hombre ilustrado y moderno ante el desorden incoherente al que con frecuencia se enfrenta, tanto en la sociedad como en la naturaleza» (Cf. R. Bartra, *El duelo de los ángeles*, o. c., p. 14).

anteriormente citado en la página 20 como, en general, en la propia melancolía: no en vano Freud la denominaría el tormento placiente.

### 9.3. El tratamiento moral del enfermo mental

A la par que los artistas románticos expresan el dolor ante el mundo, *Weltschmerz*, se desarrolla paralelamente una línea de pensamiento, de cuño filantrópico, que considerará al loco no como un poseído del diablo o como un delincuente sino como un enfermo. Frente a una larga tradición de siglos en la que el destino de todo alienado era su encierro de por vida sin la menor posibilidad de curación, Gladys Swain subraya cómo «pensar sobre la locura, después de Pinel, es concebirla principalmente abierta a un proyecto terapéutico»<sup>412</sup> en el que la palabra se convierte en el medio terapéutico por excelencia. Según la historiadora de la psiquiatría francesa, «el descubrimiento del tratamiento moral, no es, en cierto sentido, más que eso: el descubrimiento de que es esencialmente posible hablar con un alienado no del todo encerrado en su aberración»<sup>413</sup> puesto que la alienación es mezcla de presencia y de ausencia, de razón y de sinrazón.

En este sentido, el *Traité Médico-philosophique sur l'alienation mentale* de P. Pinel, publicado en 1801, ejercerá una notable influencia al plantear un tratamiento moral de la demencia que, además de confiar en la recuperación de enfermos desahuciados, desaconseja muchos de los tratamientos frecuentemente empleados con los melancólicos. No es de extrañar, pues, que apenas publicado dicho tratado un informador de la administración parisina se dirija al ministro del Interior manifestando cómo la situación de los alienados en los hospicios parisinos requiere la atención de los amigos de la humanidad<sup>414</sup>.

---

<sup>412</sup> G. Swain, *Diálogo con el insensato*, traducción de J. Mateo, AEN, Madrid, 2009, p. 51.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>414</sup> Cf. G. Swain, o. c., p. 103.

Pinel reformó primero Bicêtre y más tarde, al ser nombrado médico jefe del hospital de la Salpêtrière, aplicó las mejoras que ya había llevado a cabo junto a Pussin en Bicêtre. Esquirol (1772-1840), discípulo de Pinel y uno de los padres de la psiquiatría, prosigue la labor de su maestro abogando por un tratamiento moral<sup>415</sup> de la enajenación mental que condujo a la transformación de los asilos y a la mejora general de las condiciones de vida de los pacientes:

En este sentido la locura cambia clínicamente de aspecto o, mejor, su curación desarrolla algunas intuiciones clásicas: el uso exclusivo de la fuerza o el tratamiento de los enfermos como seres incomprensibles y privados de razón no sólo son declarados carentes de eficacia, sino dañosos para los pacientes y para la posibilidad misma de curarlos, ya que “los locos, más o menos todos, razonan”. En la siquiatria se introduce así, en un primer momento en pequeñísima parte, el *logos* y el *dialogos*, [...] El “tratamiento moral” de la enfermedad consiste desde luego en una especie de cuidado intensivo de las pasiones mediante una ‘terapia de choque’ tendiente a producir un saludable *shock* en el paciente, apoyada por un esfuerzo activo de comprensión y de una actitud de respeto hacia el enfermo<sup>416</sup>.

También transformó las concepciones nosográficas y se opuso al uso del término melancolía «debido a su asociación con la bilis negra y su utilización en sentido amplio en la lengua vulgar para denotar varios estados de tristeza»<sup>417</sup>, proponiendo en su lugar el de *lypemanía*. Jackson subraya cómo, a partir de la obra de Esquirol, la melancolía

---

<sup>415</sup> Según Swain, Pinel intuye que el tratamiento que conviene a la locura no es un tratamiento físico, «el tratamiento moral, al menos tal como lo entienden Pinel y Esquirol, es simplemente un tratamiento que, declarando secundarios o ineficaces los medios físicos de actuar sobre el alienado, da más importancia, por el contrario, al hecho de apelar a las facultades intelectuales y a los sentimientos o a las pasiones» (cf. G. Swain, o. c., pp. 106-107).

<sup>416</sup> R. Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, o. c., pp. 203-204.

<sup>417</sup> S. W. Jackson, o. c., p. 145.

siguió asociándose a las ideas delirantes pero éstas cada vez eran menos necesarias para la descripción clínica aceptada. La melancolía simple o sin delirio podía cursar de tal forma que degenerase en melancolía con delirio pero, igualmente, podía no hacerlo:

El que una forma menos grave de melancolía (la melancolía simple) pudiera empeorar y convertirse en una forma más grave (melancolía con delirio) pasó a ser una creencia generalizada. La idea de que la melancolía pudiera empeorar y convertirse en manía, que ya tenía varios siglos de edad, continuó mencionándose con frecuencia, lo que fue llevando hacia las *conexiones entre melancolía y manía* formuladas por Baillager y Falret en la década de 1850. Estas ideas condujeron en su momento a las variaciones sobre el tema en el cambio de siglo introducidas por Kraepelin al hablar de las *enfermedades maniaco-depresivas*<sup>418</sup>.

Colina destaca cómo el proceso de ruptura con la teoría humoral de la melancolía, que empezó a gestarse en el siglo XVII, culmina con el golpe definitivo asestado por Esquirol, que pretende poner fin al uso clínico de una palabra tan amplia e imprecisa<sup>419</sup>. Sin embargo, será Kraepelin el que sienta las bases de la moderna psiquiatría clínica. Partiendo de las premisas de que existen determinadas constituciones que deben ser consideradas como *estados preliminares* y de que es imposible delimitar las formas periódicas y las que tienen un curso más irregular, Kraepelin agrupa bajo el rótulo de enfermedades maniaco-depresivas una enorme variedad de cuadros que, a su juicio, estarían integrados por los mismos trastornos fundamentales y serían, por tanto, manifestaciones diversas de un único proceso patológico:

---

<sup>418</sup> Ibid., p. 175.

<sup>419</sup> F. Colina, *Melancolía y paranoia*, o. c., p. 41.

De este modo, distinguimos básicamente entre los *estados maniacos* con sus manifestaciones típicas de fuga de ideas, euforia e inquietud psicomotriz, y los *estados melancólicos o depresivos* caracterizados por la tristeza, la angustia y las dificultades para pensar y actuar. Estas dos formas opuestas del cuadro clínico son las que han dado nombre a la enfermedad. No obstante, también pueden observarse “formas mixtas”, en las que se combinan manifestaciones propias de la manía con otras de la melancolía [...], pero que no pueden ser adscritos sin más a uno de los dos grupos<sup>420</sup>.

En el capítulo cuarto de esta obra, Kraepelin se detiene en las formas clínicas y describe los estados maniacos (hipomanía, furor, formas con producción delirante y formas confusionales), los depresivos (melancolía simples, estupor, melancolía gravis, melancolía paranoide, melancolía fantástica y melancolía confusional), y los mixtos (manía depresiva, depresión agitada, manía improductiva y estupor maniaco), subrayando que «esta delimitación de las diferentes formas clínicas de la enfermedad es, en muchos sentidos, absolutamente artificial y arbitraria»<sup>421</sup>. El problema, como estamos viendo, es que las categorizaciones que vienen a desplazar a la melancolía no son, en modo alguno, menos vagas o imprecisas, por lo que el problema nosográfico dista mucho de estar resuelto. Antes de finalizar nuestro recorrido, nos queremos detener en un autor que marca un jalón fundamental en la historia de la melancolía: S. Freud. En una época como la actual, en la que predomina la urgencia de la satisfacción inmediata del deseo, su realización absoluta, la intolerancia hacia la tristeza, la obra freudiana sigue plenamente vigente en tanto en cuanto «la función psicoanalítica fundamental consiste en asumir cierta tolerancia al dolor de existir, aceptar la

---

<sup>420</sup> E. Kraepelin, *La locura maniaco-depresiva*, o. c., p. 4.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 51.

imposibilidad del pleno colmamiento del deseo para poder preservar nuestra condición humana»<sup>422</sup>.

## 10. LA APORTACIÓN FREUDIANA

Como veíamos en el apartado anterior, en el Romanticismo se sientan las bases para el descubrimiento del inconsciente<sup>423</sup>. Concepto fundamental de la teoría psicoanalítica, la noción de lo inconsciente circulaba ya en el ambiente cultural de la época y su presencia es notoria en la filosofía alemana del siglo XIX. No obstante, aunque poetas y filósofos lo empleasen, Freud cree haber descubierto el método científico que permitía estudiarlo.

Frente a una larga tradición acostumbrada a identificar lo psíquico con lo consciente, Freud subraya en la primera de las *Lecciones introductorias al psicoanálisis* que «la aceptación de los procesos psíquicos inconscientes inicia en la ciencia una nueva orientación decisiva»<sup>424</sup>. El psicoanálisis no ve en la conciencia la esencia de lo psíquico y combate la extrañeza que supone sostener que los procesos psíquicos son en sí mismos inconscientes. Así, Freud reconoce que la tesis de Groddeck según la cual aquello que llamamos nuestro *yo* se conduce en la vida pasivamente y que, en vez de

---

<sup>422</sup> N. Tortosa, «Vigencia de Freud», *El País*, 19 de Junio de 2006.

<sup>423</sup> No obstante, ya en el siglo XVII encontramos un autor que prefigura algunos planteamientos que encontraremos dos siglos después en Freud: La Rochefoucauld. Después de toda una vida dedicado a la acción, tras diversos asedios fallidos de la Fronda y con una salud precaria, empieza a frecuentar el salón de Madame de Sablé y se convierte en un perspicaz observador de la conducta humana. Según Lepenies, «su melancolía irrumpió hacia la mitad de su vida al perder la posibilidad de actuar de un modo socialmente relevante». Fracasado y vencido, escribe sus famosas *Máximas* en las que muestra cómo el amor propio se agazapa detrás de todas las virtudes. En la primera máxima eliminada después de la primera edición podemos leer: «El amor propio es el amor de sí mismo, y de todas las cosas por sí; hace a los hombres idólatras de sí mismos [...] Nada es tan impetuoso como sus deseos, nada tan escondido como sus designios, nada tan hábil como su conducta [...] No puede sondearse su profundidad, ni horadar las tinieblas de sus abismos. Allá está al abrigo de los ojos más linceos y da mil vueltas y revueltas insensibles. Allá es regularmente invisible para sí mismo, concibe, nutre y cría, sin saberlo, gran número de afectos y odios; forma algunos tan monstruosos que, cuando los ha dado a luz, los desconoce, o no puede resolverse a confesarlos» (La Rochefoucauld, *Máximas*, traducción de Esther Benítez, Akal, Madrid, 1984, p. 89). Para Lacan, «lo escandaloso en La Rochefoucauld no es que considere el amor propio como el fundamento de todos los comportamientos humanos, sino que es engañoso, inauténtico» (J. Lacan, *Seminario II: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, traducción de Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1983, p. 21).

<sup>424</sup> S. Freud, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, O. C., II, p. 2130.



vivir, somos «vivididos» por poderes ignotos, resulta extraordinariamente provechosa para el psicoanálisis<sup>425</sup>.

Un psicoanálisis que, aunque «ceñido por una fuerte armadura de racionalismo positivista», puede ser contemplado plausiblemente -según Starobinski- como una de las cumbres de la literatura romántica del siglo XIX<sup>426</sup>. Si bien Freud quiso mantenerse en los estrictos límites de la ciencia<sup>427</sup> y confió en que Jung evitaría que se hablase del psicoanálisis como la ciencia judía, lo cierto es que sabía, como observa Starobinski, que se exponía a ser tratado como literato o poeta. Por más que pretendiese salvaguardar el carácter científico de su trabajo, es innegable que el psicoanálisis, que surge en un contexto cultural en el que literatura no estaba tan aislada de las ideas científicas como ahora, se nutre de fuentes filosóficas y literarias:

En síntesis, se trata de elaborar el discurso claro de la ciencia a partir de los murmullos confusos del inconsciente y del *ello*, a partir de los conflictos interiores emboscados en el silencio y las tinieblas. Se trata de hacer comprender el sobrentendido psíquico. En esa oposición se delimitan recíprocamente los dominios del científico y del artista. Los poetas dan una voz particularmente elocuente a la aventura del deseo, aunque sin

---

<sup>425</sup> Cf. S. Freud, *El «yo» y el «ello»*, O. C., III, p. 2707.

<sup>426</sup> Con motivo del 150º aniversario del nacimiento de Freud, Isidoro Reguera nos recordaba que Kart Furtmüller describía la Sociedad Psicoanalítica de Viena, en la que entró a formar parte en 1909, como «una especie de catacumba del romanticismo, un grupo osado y reducido, perseguido ahora pero dispuesto a conquistar el mundo» (Cf. I. Reguera, «Una mitología poderosa» en *El País*, 6 de mayo de 2006).

<sup>427</sup> Aunque Freud rechazaba la filosofía por su carácter especulativo, lo cierto es que estuvo a punto de realizar un doble doctorado en zoología y filosofía. Asistió, de 1874 a 1876, a una serie de cursos de Brentano y la influencia de filósofos como Schopenhauer o Nietzsche en su pensamiento ha sido destacada en numerosas ocasiones. Bodei señala -a pesar de que el nombre de Espinosa sólo es citado explícitamente dos veces en toda la obra freudiana (una en *El chiste y su relación con el inconsciente* y otra en *Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci*)- los puntos de contacto entre las posiciones del creador del psicoanálisis y las de Espinosa (cf. R. Bodei, *Geometría de las pasiones*, o. c., pp. 94 y 310-311). También Castilla de Pino sostiene que «más aún que Schopenhauer y Nietzsche, Spinoza debe considerarse un precursor de Freud en muchos aspectos» (C. Castilla del Pino, *Teoría de los sentimientos*, o. c., p. 281). Tanto Spinoza como Freud coinciden en señalar lo inútil que resulta luchar contra unas pasiones que forman parte de la naturaleza humana. Para Tauber, se puede decir que en general la actitud de Freud hacia la filosofía fue ambivalente (sobre este tema véase A. Tauber, *The reluctant philosopher*, Princeton University Press, 2010, pp. 24-53).

explicitar la ley interior; ofrecen al “científico” un material privilegiado: que acentúa el movimiento del deseo, y le confiere valor ejemplar. Es así como la literatura se vuelve la proveedora de los paradigmas que explotará el vocabulario psicoanalítico: narcisismo, sadismo, masoquismo, complejo de Edipo no son plenamente inteligibles sino a partir del mito, del autor o de la obra literaria designados como arquetipos de cierto modo de comportamiento<sup>428</sup>.

I. Reguera destaca en el citado artículo que aunque Freud quiso entretener todas sus novedosas ideas en un sistema similar al de las grandes teorías científicas del siglo XIX, los merecimientos del psicoanálisis no son precisamente científicos aunque eso no convierte a Freud en un profeta del irracionalismo. Para C. Gómez, el hecho de que las tensiones entre positivismo y romanticismo, entre empirismo y especulación, entre científicismo y poesía nunca acaben de resolverse, lejos de constituir una debilidad del pensamiento freudiano es signo de su grandeza:

A mi modo de ver, en cambio, es esa pugna la que presta a Freud, desde un punto de vista filosófico, su mayor grandeza y su talante peculiar. Ilustrado crítico, hijo de la Ilustración en muchos de sus temas y orientaciones, él es también una de las figuras en las que la primera Ilustración hace crisis, no para claudicar de su tarea, sino para tratar de ilustrar a la Ilustración misma y, así, proseguirla<sup>429</sup>.

---

<sup>428</sup> J. Starobinski, *La relación crítica*, traducción de R. Figueira, Nueva Visión, B. Aires, 2008, p. 216. Para Starobinski, la dificultad reside en el hecho de que el psicoanálisis, «que pretendía ser un discurso científico sobre la vida afectiva de los hombres, no puede evitar ser una dramaturgia expresiva y en todo momento corre peligro de verse arrastrado por la pendiente inventiva de su propia retórica». Popper, por su parte, narra cómo ya en 1919 comenzó a dudar sobre el carácter científico del marxismo y del psicoanálisis cuando, al señalar la refutabilidad como criterio para establecer el *status* científico de una teoría, sospechó que en la aparente fortaleza de ambas doctrinas, capaces de explicar todo lo que sucedía dentro de sus respectivos campos, radicaba, en realidad, su debilidad (cf. K. Popper, *Conjeturas y refutaciones*, traducción de N. Míguez, Paidós, Barcelona, 1983, pp. 58-64).

<sup>429</sup> C. Gómez, *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, o. c., p. 347.

En cualquier caso, que Freud ha ejercido una extraordinaria influencia en el pensamiento filosófico es algo que está fuera de toda duda. Como también lo está que su reflexión sobre la melancolía marca un punto de inflexión en la historia milenaria de esa singular afección. Como hemos visto hasta ahora, las obras dedicadas al tema de la melancolía son tantas que uno puede fácilmente perder el juicio cuando pretende abarcarlas todas. Sin embargo, entre ese inmenso abanico, hay dos cuya extraordinaria valía ha sido unánimemente reconocida: una gigantesca, de más de mil páginas y que supuso la obra cumbre de la época dorada de la melancolía, es la de Burton; la otra, *Duelo y melancolía*, tan breve que apenas consta de unas pocas páginas, marcará un antes y un después en el complejo puzzle de la melancolía. Melancolía que ya había ocupado el interés de Freud, allá por 1895, cuando la aborda en el pequeño *Manuscrito G* partiendo de la idea de que «la melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de la libido»<sup>430</sup>. Veinte años después, en 1915, retoma la temática melancólica en un texto igualmente breve cuya importancia capital ha sido reconocida por todos los comentaristas de la obra de Freud<sup>431</sup>. Así, por ejemplo, para M. Ostow, *Duelo y melancolía* constituye «la mejor contribución a la psicodinámica de la depresión, y hasta el presente no ha sido superado»<sup>432</sup>. Su impacto, pues, ha sido enorme desde que apareciese allá por 1917, tres años después de *Introducción al narcisismo* con la que está estrechamente ligada:

The two papers are powerfully linked: without the essay *On Narcissism, Mourning and melancholia* could not have been written, and if *Mourning and melancholia* had not

---

<sup>430</sup> S. Freud, *Manuscrito G*, O. C. III, p. 3504.

<sup>431</sup> Freud escribe *Duelo y melancolía* cerca de un año después del asesinato del archiduque F. Fernando de Austria y de su esposa, atentado que supuso el estallido de la primera Guerra Mundial un mes después y que provocaría que millones de europeos experimentasen el dolor de la pérdida.

<sup>432</sup> M. Ostow, *La depresión: psicología de la melancolía*, o. c; p. 168.

followed the paper *On Narcissism*, one of the most important clinical implications of the concept of narcissism would not have become clinically available to psychoanalysis<sup>433</sup>.

Como cualquier otro escrito de Freud, *Duelo y melancolía* no puede entenderse de forma aislada del resto de su obra. En este sentido, C. Gómez ha destacado el papel que tiene este breve trabajo tanto en la formulación de la segunda tópica, al anunciar directamente el concepto de superyó, como en la problemática moral presente en el conjunto de la obra freudiana<sup>434</sup>. En efecto, el propio Freud afirmó, dieciséis años después de la aparición de *Duelo y melancolía*, que el rasgo más singular de la melancolía es la forma en la que el *super-yo* trata al *yo*<sup>435</sup>. Diez años antes ya había subrayado, refiriéndose a la melancolía, cómo el *super-yo* se encarniza contra el *yo*, cómo el componente destructor se ha instalado en el *super-yo* en el que reina el instinto de muerte que puede conducir al *yo* a la muerte cuando éste no es capaz de librarse de su tirano<sup>436</sup>.

La problemática planteada en *Duelo y melancolía* ya había sido previamente abordada desde una perspectiva psicoanalítica. Por tanto, esta singular obra debe mucho a Abraham, uno de los primeros discípulos de Freud, pionero en el estudio de los pacientes depresivos:

---

<sup>433</sup> M. S. Bergmann, «Introduction», en L. G. Fiorini, T. Bokanowski y S. Lewkowicz (eds.), *On Freud's Mourning and Melancholia*, Karnac, London, 2009, p. 5. [Los dos trabajos están fuertemente vinculados: sin el ensayo *Introducción al narcisismo*, *Duelo y melancolía* no podría haber sido escrito y si *Duelo y melancolía* no hubiese continuado el trabajo de *Introducción al narcisismo*, una de las más importantes implicaciones clínicas del concepto de narcisismo no habría estado clínicamente disponible para el psicoanálisis]. Si desde el inicio de estas páginas hemos insistido en que no disponemos de una definición precisa del término melancolía, algo parecido ocurre también con el narcisismo: «el narcisismo constituye uno de los conceptos más ambiguos y polisémicos de toda la teoría psicoanalítica» (C. Domínguez, *Los registros del deseo: del afecto, el amor y otras pasiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 198).

<sup>434</sup> Cf. C. Gómez, *Freud, crítico de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1998, p.104.

<sup>435</sup> Cf. Freud, *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O. C. III, pp. 3134-3135.

<sup>436</sup> Cf. Freud, *El yo y el ello*, O. C. III, p. 2724.

Fue asimismo Abraham (1916) quien preparó la posibilidad de conocimientos estructurales logrados por Freud en *Duelo y melancolía* (1917). Abraham había llegado a la conclusión de que, en los melancólicos, la libido regresa al estadio más primitivo: el oral o canibalístico. La idea de la introyección del objeto de la libido, que para Freud era completamente central, le permitió comprender analíticamente la típica *estructura de la conciencia* de los melancólicos<sup>437</sup>.

Freud comienza *Duelo y melancolía* señalando que el propósito que persigue es intentar «*esclarecer la esencia de la melancolía*». En 1910, a propósito del problema del suicidio, ya había señalado que los procesos afectivos en la melancolía eran completamente desconocidos y escapaban a la comprensión psicoanalítica<sup>438</sup>. Con el fin de lograr dicha comprensión y consciente -como sus antecesores- de la dificultad de ofrecer una definición unívoca, comparará la melancolía, tal y como hizo Abraham, con el duelo. Aunque ambos estados presentan diversas similitudes -tales como la realización paulatina del desligamiento de la libido-, cabe también apreciar algunas asimetrías. Es obvio que el duelo, que no parece patológico ni requiere tratamiento alguno porque es la reacción normal ante una pérdida, comporta severas modificaciones de conducta. Sin embargo, la penosa labor del duelo logrará, con el tiempo, que la realidad se imponga «*quedando el yo libre y exento de toda inhibición*». Las situaciones en las que aparece la melancolía son distintas, tienen un contenido más amplio y están complicadas por las catexias ambivalentes frente al objeto:

---

<sup>437</sup> H. Tellenbach, *La melancolía. Visión histórica del problema: Endogenidad, tipología, patogenia y clínica*, o. c.; p. 78. Sobre la importancia que la obra de Abraham tuvo en la gestación de *Duelo y melancolía*, véase también C. Gómez, *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*, o. c., pp. 226-227 e I. Sanfeliu, *Karl Abraham o el descubrimiento de la melancolía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

<sup>438</sup> Cf. Freud, *Contribuciones al simposio sobre el suicidio, O. C.*, II, p. 1637. La vinculación de la melancolía con el problema del suicidio y la muerte había sido ya ampliamente subrayada. La inhibición característica del melancólico, su indolencia, supone una forma de rechazo a la vida.

Las situaciones que dan lugar a la enfermedad en la melancolía van más allá del caso transparente de la pérdida por muerte del objeto amado, y comprenden todas aquellas situaciones de ofensa, postergación y desengaño, que pueden introducir, en la relación con el objeto, sentimientos opuestos de amor y odio o intensificar una ambivalencia preexistente. Este conflicto por ambivalencia, que se origina a veces más por experiencias reales y a veces más por factores constitucionales, ha de tenerse muy en cuenta entre las premisas de la melancolía. Cuando el amor al objeto, amor que ha de ser conservado, no obstante el abandono del objeto, llega a refugiarse en la identificación narcisista, recae el odio sobre este objeto sustitutivo, calumniándolo, humillándolo, haciéndole sufrir y encontrando en este sufrimiento una satisfacción sádica<sup>439</sup>.

Lo que ocurre con la melancolía es, pues, bien distinto: se trata de una pérdida desconocida, sustraída a la conciencia. Si en el duelo nada de lo que respecta a la pérdida es inconsciente, en la melancolía el sujeto sabe a *quién* ha perdido pero no lo *que* con él ha perdido: «lo *que* el individuo ignora en su pérdida es el lazo narcisista que le unía con el objeto, tanto como la ambivalencia de la relación con él»<sup>440</sup>.

---

<sup>439</sup> Freud, *Duelo y melancolía*, O. C. II, p. 2096.

<sup>440</sup> C. Gómez, *Freud, crítico de la Ilustración*, o. c., p. 102. Para J. J. Hermsen, «la melancolía se puede definir como duelo sin objeto, por lo que el «yo» no puede dirigir el dolor hacia algo externo -una pérdida situada fuera de él- y carga sobre sus hombros con todo su peso. Puesto que el sujeto melancólico no sabe exactamente qué es lo que causa su dolor, angustia o sentimiento de odio, no es capaz de concentrarse en las causas, aceptar la pérdida y seguir con su vida. Dicho de otra forma, él mismo se convierte en la pérdida; todo su ser se ve arrastrado al agujero negro de la pérdida» (J. J. Hermsen, *La melancolía en tiempos de incertidumbre*, traducción de G. Fernández, Siruela, Madrid, 2019, p. 36). Isidoro Reguera, por su parte, afirma que la melancolía «es ausencia permanente de un objeto, perdido o soñado». Considera que Castilla del Pino resume adecuadamente *Duelo y melancolía* al afirmar que en la melancolía el objeto perdido es realmente el propio sujeto, pero va más allá: «Y es así, pero no es todo, porque por lo que respecta al objeto, mientras que en la pena o en el duelo, en el trabajo de penar por un objeto perdido, este al final desaparece en el olvido y se sustituye por otro (el tiempo lo cura todo), de modo que desaparecido el objeto desaparece el duelo, como si lo que importara de verdad fuera el sujeto y la liberación de su pena y no otra cosa, en la melancolía, sin embargo, el objeto perdido (o soñado), sabido irrecuperable o inalcanzable, nunca desaparece, siempre queda su ausencia, se vive por él en ella, se le añora en medio de una tristeza vaga, profunda, sosegada, permanente, en efecto la conciencia de su definitiva pérdida o accesibilidad real [...] La melancolía no tiene objeto, pero no es capaz de sustraerse a él, diríamos. No tiene objeto porque el sujeto se ha identificado con él, con su pérdida o su añoranza. No tiene objeto porque no tiene sujeto, ambos tácitos, diluidos ambos en un clima común de pesadumbre. El objeto perdido es la propia pérdida del sujeto. El sujeto se ha perdido en él, con él, se ha quedado en

En el melancólico, además, se presenta una disminución del amor propio inapreciable en el sujeto afectado por el proceso del duelo. El melancólico, agrietado, roto, se somete a una feroz autocrítica que carece de justificación real, sufre un delirio de empequeñecimiento, es objeto de una labor que, a diferencia del trabajo del duelo que empobrece el mundo, devora a su *yo*<sup>441</sup>. El enfermo melancólico pierde el pudor ante los demás<sup>442</sup> y parece hallar una satisfacción al comunicar a los demás sus propios defectos, al hacer públicos los reproches y acusaciones que se dirige a sí mismo<sup>443</sup>. Comentando esta obra, P. Gay, uno de los más reputados biógrafos de Freud, junto a E.

---

cierto modo con él, ausente como él y en él, desviviéndose en su nostalgia. [Algo así sucede tras la muerte de Dios, un muerto ausente, sentido ausente, añorado, que ha dejado una muchedumbre de nostálgicos, en quienes su muerte no se ha cumplido realmente, a quienes ello impide liberarse del idealismo moral del pasado. Superar esa melancolía paralizante sería el primer paso del nihilismo nietzscheano... Pero es difícil olvidar a Dios, no sabe uno muy bien qué trabajo de duelo podría hacer para ello. No ha muerto nada ni nadie. No hay objeto por el que penar, sino el vacío del propio sujeto. Por eso, más que superar esa melancolía, hay que saber que no se puede superar, ni hace falta (no hace falta ser ateo). Eso sí que es melancolía: saber insuperable la melancolía. He ahí un nihilismo consciente, melancólico, pero arrebatado e insane, como el de Nietzsche, que sabe que la aniquilación es imposible pero sigue la lucha hasta la locura. Seguro que era por algo parecido por lo que le gustaban, mucho, los grabados de la *Melancolía* y del *Caballero, muerte y demonio* de Durero: eran para él imágenes de un modo de vida heroico-pesimista, un tanto absurdo.]» (I. Reguera, *Posmodernidad, melancolía y mal*, o. c., pp. 160-161). En la tercera parte, cuando nos detengamos a analizar cómo Nietzsche combate la melancolía, regresaremos al texto de Reguera.

<sup>441</sup> Recordemos las palabras que empleaba Homero cuando Belerofonte vagaba solitario por la llanura con el corazón devorado por el dolor, evitando las huellas de los humanos: *Thymón katédon*, comiendo su corazón. Ese canibalismo, también subrayado por Abraham y por Freud, que aparece frecuentemente, según Kristeva, en numerosos sueños y fantasmas de depresivos «traduce la pasión de tener dentro de la boca [...] al otro intolerable a quien tengo ganas de destruir para poseerlo mejor vivo. Más vale dividido, despedazado, cortado, tragado, digerido...que perdido» (Cf. J. Kristeva, *Sol negro. Depresión y melancolía*, o. c., p. 26).

<sup>442</sup> En su ensayo sobre el suicidio, el filósofo británico S. Critchley afirma que las notas de suicidio son «el síntoma de un exhibicionismo premeditado. Cierto es que, para sus lectores, las notas de suicidio son una especie de pornografía. Nos vemos convertidos en voyeurs de un estado mental oculto o prohibido y las notas ejercen una especie de atracción morbosa [...] También es verdad que el exhibicionismo de la nota de suicidio suele ser un rasgo característico de las personas melancólicas o deprimidas. Lo curioso de los melancólicos -que, no lo olvidemos, somos muchos de nosotros- es que, lejos de quedarse callados, suelen proclamar interminable y locuazmente sus propias penas a los cuatro vientos» (S. Critchley, *Apuntes sobre el suicidio*, traducción de A. Fuentes, Alpha Decay, Barcelona, 2016, p. 55).

<sup>443</sup> Para Bartra, «según esta interpretación, la pérdida del objeto amado produce la cólera del sujeto contra sí mismo. El sujeto melancólico, en lugar de dirigir sus reproches y su odio hacia el objeto erótico que lo ha abandonado, encamina su rencor hacia su propio yo, en un doloroso trabajo de demolición y aniquilamiento. La interpretación de Freud se opone radicalmente a la tradición europea, recogida por Walter Benjamín, que asocia la tristeza ocasionada por la pérdida del objeto anhelado con la fundación del sujeto melancólico que encuentra en su dolor la fuerza necesaria para la creación intelectual y artística. La historia cultural de la melancolía contradice la idea freudiana: la triste labor de duelo melancólico, a pesar de sus inmensos peligros, puede fortalecer al yo del creador y del artista. Por supuesto, la práctica clínica apoya a Freud: mientras en el duelo el mundo aparece como un desierto empobrecido, en la melancolía es el yo el que se presenta como vacío, indigno y despreciable.» (Véase, R. Bartra, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, o. c., p. 141).

Jones, ha observado que «años antes de que Freud elevara formalmente la agresión como pulsión al mismo nivel de la libido, percibió claramente el poder de la agresividad, en este caso dirigida contra uno mismo»<sup>444</sup>.

Para Freud, la clave del cuadro patológico, el desciframiento parcial<sup>445</sup> del enigma, consiste en averiguar la finalidad de las acusaciones del melancólico, en reconocer que «los reproches con los que el enfermo se abruma corresponden en realidad a otra persona, a un objeto erótico, y han sido vueltos contra el propio yo [...] Sus lamentos son quejas; no se avergüenzan ni se ocultan, porque todo lo malo que dicen de sí mismos se refiere en realidad a otras personas...»<sup>446</sup>. Una vez desvelada la clave del cuadro patológico, Freud considera hallarse en condiciones de reconstruir todo el proceso. En un principio, sostiene, existía una relación de objeto pero como consecuencia de una *ofensa real* o de un *desengaño* provocado por la persona amada se convulsionó la relación objetal, quedando abandonada la carga del objeto. La libido libre, en vez de ser desplazada sobre otro objeto, fue retraída al *yo* y sirvió para la *identificación* del *yo* con el objeto abandonado. La sombra del objeto cayó sobre el *yo* y, así, se transformó la pérdida del objeto en una pérdida del *yo*. Esta identificación del *yo* con el objeto es de tipo narcisista<sup>447</sup> y se convierte en un sustitutivo de la carga erótica.

Según Castilla del Pino,

---

<sup>444</sup> P. Gay, *Freud. Vida y legado de un precursor*, traducción de J. Piatigorsky, Paidós, Barcelona, 2010, p. 419. Sobre este particular, la película de D. Cronenberg, *Un método peligroso*, destaca la influencia que Sabina Spielrein tuvo sobre el desarrollo freudiano de la pulsión de muerte. Para C. Domínguez, «si en los primeros momentos el narcisismo apareció ante los ojos de Freud como un estadio del desarrollo libidinal y, posteriormente, como un estado oscilante de toda afectividad, en sus últimas reflexiones el narcisismo se vio particularmente emparentado con la pulsión de muerte y la destructividad» (Véase C. Domínguez, *Los registros del deseo: del afecto, el amor y otras pasiones*, o.c., p. 194).

<sup>445</sup> Freud reconoce inmediatamente después que la melancolía plantea interrogantes cuya respuesta está lejos de su alcance. Posteriormente, en 1933, afirmará rotundamente que sabemos muy poco de la causación y el mecanismo de la dolencia melancólica (véase Freud, *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O. C. III, p. 3135).

<sup>446</sup> Freud, *Duelo y melancolía*, O. C. II, p. 2094.

<sup>447</sup> No es por casualidad que Cioran se haya referido a la melancolía como el «estado soñado del egoísmo» (Cf. E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, traducción de F. Savater, Taurus, Madrid, 1983, p. 124).



...una identificación de esta índole con el objeto, sólo se verifica si el modo de relación del sujeto con las cosas -sus relaciones objetales- son del tipo oral (narcisista). Exigen, pues, una inmadurez del yo. Esta inmadurez es la que hace factible que al sobrevenir la pérdida del objeto aparezca la melancolía y ésta exprese la regresión del sujeto a esos estadios primigenios. Porque una persona de estructura narcisística no puede ligarse al objeto amoroso en una relación de intercambio recíproca; es siempre un objeto necesitado de gratificación. Entonces, cada vez que el objeto amado no gratifica, en el sujeto aparecen instancias agresivas hacia él<sup>448</sup>.

Así pues, para Freud la predisposición a la melancolía «depende del predominio del tipo narcisista de la elección de objeto» si bien matiza que esta conclusión no ha sido confirmada por la investigación<sup>449</sup>.

El tormento que el depresivo se inflige a sí mismo supone la satisfacción de tendencias sádicas orientadas hacia un objeto pero retrotraídas al yo. Este sadismo aclararía «el enigma de la tendencia al suicidio<sup>450</sup> que tan interesante y peligrosa hace a la melancolía». Así se resolvería una cuestión planteada por Freud en 1910. En ese año, refiriéndose al suicidio y ante la cuestión de cómo podía ser superada la poderosa pulsión de vida, Freud había apuntado que sólo sería posible conocer la respuesta a partir del estudio clínico de la melancolía y de su comparación con el afecto de la

---

<sup>448</sup>C. Castilla del Pino, *Un estudio sobre la depresión*, o. c., p. 72.

<sup>449</sup> Para A. Green, las consecuencias de la pérdida del objeto «dependerán del coeficiente narcisista de que esté afectada la relación objetal. Cuanto más narcisista sea la carga, más difícil será consolarse de la pérdida» (Véase A. Green, *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo. Desconocimiento y reconocimiento del inconsciente*, traducción de L. Lambert, Amorrortu, B. Aires, 2005, p. 212).

<sup>450</sup> Para Cioran, «la obsesión del suicidio es propia de quien no puede ni vivir ni morir, y cuya atención nunca se aparta de esta doble imposibilidad» (E. Cioran, *El aciago demiurgo*, traducción de F. Savater, Taurus, Madrid, 1984, p. 69). En los enfermos, apunta Kraepelin, «aunque [el suicidio] no llega a materializarse en un intento serio debido a su incapacidad para tomar decisiones [...] el riesgo de suicidio es siempre extraordinariamente serio, pues la inhibición psicomotriz puede desaparecer de un momento para otro o verse interrumpida por una intensa exaltación del ánimo» (E. Kraepelin, *La locura maniaco-depresiva*, o. c., p. 83).

aflicción<sup>451</sup>. Sin embargo, Freud reconoce un cierto grado de fracaso en su objetivo inicial:

Así, pues, lo que la conciencia averigua de la labor melancólica no es la parte esencial de la misma, ni tampoco aquella a la que podemos atribuir una influencia sobre la solución de la enfermedad. Vemos que el *yo* se humilla y se encoleriza contra sí mismo; pero sabemos tan poco como el propio paciente de cuáles pueden ser las consecuencias de esto ni de cómo modificarlo. Por analogía con el duelo podemos atribuir a la parte *inconsciente* de la labor melancólica tal influencia modificadora [...] Sin embargo, ni aun aceptando esta concepción de la labor melancólica conseguimos llegar al completo esclarecimiento deseado<sup>452</sup>.

Pese a la insatisfacción manifestada en esas líneas por el mayor arqueólogo de la mente humana, la importancia de *Duelo y melancolía*, en lo que concierne a la consideración de la melancolía como patología, no ha hecho sino crecer con el paso del tiempo. Si la obra de Burton marca un punto de inflexión en la historia del concepto de melancolía, la breve pero significativa aportación freudiana constituye igualmente otro hito en dicha historia<sup>453</sup>. Historia que sufrirá un brusco giro con la aparición de una serie de autores que abogan por el abandono del término melancolía y su sustitución por otros términos.

Así, Jackson recoge en su detallado estudio la enorme variedad de hipótesis que en el siglo XX pretenden dar cuenta y razón de la melancolía y la depresión. Al margen de las explicaciones psicoanalíticas, las investigaciones genéticas se centran en la importancia del factor hereditario mientras que otros estudios enfatizan la importancia

---

<sup>451</sup> Cf. Freud, *Contribuciones al simposio sobre el suicidio*, O. C., II, pp. 1636-1637.

<sup>452</sup> Freud, *Duelo y melancolía*, O. C. II, p. 2100.

<sup>453</sup> Tanto es así que es del todo punto imposible pretender estar al día de toda la literatura que, un siglo después de su publicación, sigue generando.

que tiene el déficit de determinadas aminas neurotransmisoras en las sinapsis del sistema nervioso central. En líneas generales, podemos decir que con Kraepelin y Freud aparecen las dos grandes líneas desde las que se abordarán las enfermedades mentales en el siglo XX. Si el primero, fundador de la psiquiatría clínica, subraya la base bioquímica de la enfermedad, el padre del psicoanálisis se dedicará a desenterrar todo lo que, sepultado en la mente, pueda arrojar luz sobre la dinámica de la personalidad. Aunque nacen en el mismo año, 1856, sus enfoques serán diametralmente opuestos. De hecho, como observa R. Esteban, Kraepelin, de tendencia somatista, se convertirá en portaestandarte y fundador de una psiquiatría clínica que, renunciando a la anatomía especulativa, considera las enfermedades mentales como afecciones del cerebro. Desde el más absoluto desprecio por las ideas de Freud -no hay ni la más mínima mención al psicoanálisis en su obra *Cien años de psiquiatría*-, sostiene una concepción radicalmente médica de lo psíquico, en la que se iguala mente a cerebro y persona a organismo, y considera el abordaje médico como la única forma de acercarse a la locura<sup>454</sup>.

Así, el estudio de la melancolía como patología irá configurándose desde un enfoque cada vez más reduccionista, más biologicista. En este sentido, el psiquiatra cordobés Castilla del Pino subraya que el planteamiento positivista es útil «pero no es suficiente para dar cuenta de los problemas que conciernen al objeto psiquiátrico en su vertiente no natural sino cultural, que es siempre un *sujeto*»<sup>455</sup>. Aunque él nunca

---

<sup>454</sup> Cf. R. Esteban, «Prólogo» en E. Kraepelin, *Cien años de psiquiatría*, traducción de G. Sabadell, AEN, Madrid, 1999, pp. 7-22. R. Esteban, junto a J. M. Álvarez y F. Colina, insisten en estas ideas en el prólogo que los tres escriben conjuntamente de *La locura maniaco-depresiva*. Subrayan, además, que en el enfoque de Kraepelin la enfermedad se desarrolla al margen de toda subjetividad, no considera los factores sociales que intervienen en la producción de la locura pero sí concede importancia a los costes y cargas que supone para la sociedad. (Cf. «Presentación de *La locura maniaco-depresiva* de Emil Kraepelin», en E. Kraepelin, *La locura maniaco-depresiva*, o. c., p. XII). Según Bartra, el «interés y la originalidad de la definición de Kraepelin [psicosis maniaco-depresiva] radican en que consideró una gran variedad de desórdenes melancólicos y maníacos como parte de una sola enfermedad» (Cfr. R. Bartra, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, o. c., p. 113).

<sup>455</sup> C. Castilla, *Un estudio sobre la depresión*, o. c., pp. 15-16.

desdeñó la investigación empírica, considera que la gran aportación freudiana fue una teoría del sujeto<sup>456</sup>. Sin ella, es vano todo intento de pretender conocer al hombre pues éste debe ser abordado desde una doble vertiente: como organismo y como sujeto. Si el estudio del ser humano se aborda simplemente desde una psicología fisiológica o experimental se está obviando que «la teoría del sujeto es imprescindible y no puede rechazarse bajo el pretexto de ser especulativa»<sup>457</sup>.

Para Földényi, la importancia de la obra de Freud radica en que «intentó suprimir la interpretación rígida de la melancolía y la alejó del punto muerto del positivismo al poner el acento en la estructura y la dinámica de la personalidad»<sup>458</sup>. Una dinámica presidida por los conflictos permanentes que resquebrajan a un sujeto acosado por fuerzas opuestas, incapaz de dominar una serie de impulsos que brotan de un fondo ajeno a su propia conciencia. Lejos de la sólida firmeza del cogito cartesiano, el *yo* para Freud no es algo unitario, monolítico, sino algo siempre presto a resquebrajarse, a agrietarse como consecuencia de las batallas que se dirimen en su interior. Freud nos muestra un sujeto que se encuentra sometido a una vorágine de pulsiones, fantasías, recuerdos y pasiones que condicionan su vida; un sujeto que, habitado por deseos que desconoce, es incapaz de llegar a conocerse. Al mostrarnos los ocultos recovecos de la conciencia, al señalar que el *yo* no es dueño ni de su propia casa, Freud pone en tela de

---

<sup>456</sup> Cf. C. Castilla, «Freudismo», *El País*, 3 de noviembre de 1989.

<sup>457</sup> C. Castilla, *Teoría de los sentimientos*, o. c., p. 38. El autor denuncia en esta obra cómo toda la psicología, en general, trabaja sin el sujeto y cómo la psicología cognitiva, en particular, se ha construido a espaldas de él. Su planteamiento, por el contrario, incide en la importancia de introducir el sujeto con criterios de científicidad: el sujeto no es un fantasma («y si lo es lo es metafóricamente, en tanto formación mental y, por tanto, en la misma medida en que lo son todas las representaciones mentales») sino una hipótesis necesaria e imprescindible. Hipótesis que, además, hace imposible, a su juicio, la utilización de un modelo computacional del sujeto (véase en concreto el capítulo 2 y, especialmente, las notas nº 4 y 6 de dicho capítulo).

<sup>458</sup> L. Földényi, *Melancolía*, o. c., p. 319.

juicio una larga tradición según la cual era posible lograr el pleno dominio sobre las pasiones del alma<sup>459</sup>.

---

<sup>459</sup> Aunque Spinoza critica duramente a Descartes en el prefacio de la quinta parte de la *Ética*, Bodei sostiene que «Descartes se acerca mucho más a Espinosa de cuanto este último parece dispuesto a admitirlo» y repite casi literalmente la tesis cartesiana de que «no existe alma tan débil que no pueda, cuando es bien dirigida, adquirir un poder absoluto sobre las pasiones» (Cf. R. Bodei, *Geometría de las pasiones*, o. c., pp. 251-252).

### III. ANTÍDOTOS DE LA MELANCOLÍA

#### 11. EL SUICIDIO

Para Freud, uno de los rasgos distintivos de la melancolía sería la forma en que el *super-yo* se encarniza contra el *yo*. Ese sadismo, ese impulso autodestructivo, puede incluso llevar al sujeto al suicidio<sup>460</sup>. Asociado a menudo a los trastornos mentales<sup>461</sup>, señal de un ánimo impotente incapaz de sobreponerse a las causas exteriores para Spinoza (cf. *Ética*, IV, prop. XVIII, escolio), el suicidio no tiene por qué ser el desenlace final de una patología mental sino que puede ser, en determinadas circunstancias, el último acto lúcido de un ser humano<sup>462</sup>. Antes de ser considerado un pecado imperdonable por el

---

<sup>460</sup> En palabras de Ricoeur, «el superyó se revela en la melancolía como puro cultivo de la pulsión de muerte, hasta el extremo del suicidio» (P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, traducción de A. Suárez, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 259). Que la melancolía puede llevar al sujeto a poner fin a sus días es algo que ya aparece tanto en la literatura como en la filosofía griegas. Baste pensar, por ejemplo, en el *Áyax* de Sófocles o en el famoso texto pseudoaristotélico (véase *Problema XXX*, I, 954b, 35).

<sup>461</sup> Para Schopenhauer, la frase favorita de las mentes comunes -que hay que estar loco para quitarse la vida- se basaría en el *horror mortis*. Philonenko afirma que Schopenhauer condena el suicidio pese a que el suicida no desea la muerte sino vivir *de otro modo* (cf. A. Philonenko, o. c., pp. 310-311). T. Mann subraya la irracionalidad y la inmoralidad que el suicidio tiene para el filósofo pesimista: «el individuo niega y extermina con el suicidio precisamente sólo su individuación, pero no el error primordial, la voluntad de vivir, la cual busca en el suicidio nada más que una realización más favorable» (cf. T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, traducción de A. Sánchez Pacual, Alianza, Madrid, 2006, p. 37). No obstante, también es oportuno señalar que el filósofo de Danzig sostuvo que el suicida merece, en cierto sentido, nuestra admiración: «ama la vida y simplemente no está satisfecho con las condiciones en que se le ofrece». Dicha acción [el suicidio] «contradice de tal modo la naturaleza de todo lo viviente, que a quien sea capaz de llevarla a cabo hemos de admirarlo en cierto sentido» (cf. Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, I, §69, y II, *Complementos*, cap. 19, o. c., pp. 452-453 y 265 respectivamente). Un par de siglos antes, Burton, que acabó suicidándose, parece solicitar, como vimos, comprensión y compasión ante un acto repudiable en su época y todavía tabú en la nuestra: «Si un hombre se da muerte a sí mismo movido por la desesperación, debido a la locura o la melancolía, y antes de su acción da testimonio de estar regenerado, significa que no obra así por voluntad propia, «sino por la violencia de su enfermedad»; debemos interpretarlo del modo más favorable, como hacen los turcos, que creen que los locos y los insensatos van directamente al paraíso» (R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, III, o. c., p. 394). Sobre la posición de Hume al respecto, véase la nota 143 del presente trabajo.

<sup>462</sup> Erasmo sostiene que los que han adelantado su hora fatal por tedio de la vida son los más ligados a la sabiduría: Diógenes, Jenócrates, los Catones...incluso Quirón, aun siendo inmortal, prefirió morir (cf. Erasmo, *Elogio de la locura*, o. c., pp. 181-182). También Cioran refuta el nexo que vincula el suicidio con la locura: «Nadie se mata, como se piensa comúnmente, en un acceso de demencia, sino más bien en un acceso de *insoportable* lucidez...» (cf. E. M. Cioran, *El aciago demiurgo*, o. c., 1984, p. 66). Para Rosset, «la filosofía trágica considera la aprobación (y su contrario, el suicidio) como el único acto cuya disponibilidad es dejada al sujeto de la acción [...] La imagen de Pascal adquiere aquí su sentido más profundo, ya que más trágico: el hombre está embarcado, en lo que es, como el pasajero de un avión de largo trayecto, sin posible acceso a ninguno de los mandos de dirección [...] Todo lo que puede «hacer» es solidarizarse o no con su viaje, aceptar estar en él (lo que significa aprobación global) o rechazarlo (lo que significa desaprobación global, es decir, suicidio)» (cf. C. Rosset, *Lógica de lo peor*, traducción de F. Monge, Barral, Barcelona, p. 56). Sobre el primer término de la disyunción, nos ocuparemos al hablar de Nietzsche. Respecto a la desaprobación global, nadie es equiparable al suicida que va mucho más allá que el delirante. Si éste último resuelve el conflicto instalándose en el refugio que la locura le procura, el

cristianismo<sup>463</sup>, el suicidio era una posibilidad incluso recomendable cuando la vida resultaba insoportable: somos dueños de soportar los dolores «si son tolerables, y, si no lo son, de retirarnos serenamente de la vida, como de un teatro, cuando no nos agrada»<sup>464</sup>.

A propósito de una carta que Freud escribe a Fliess en 1896, Bodei analiza algunas hipótesis del gran arqueólogo de la mente humana para subrayar cómo ninguna existencia se despliega en línea recta. Dado que según una de dichas hipótesis nada muere en la vida psíquica y todo se conserva, nuestra estratificada personalidad se ve sometida a sucesivas integraciones y «todo individuo resulta ser «dividuo» y estar

---

suicida emprende un viaje sin posible retorno. Para Cioran, «sólo es subversivo el espíritu que pone en tela de juicio la obligación de existir; todos los otros, empezando por el anarquista, pactan con el orden establecido» (E. M. Cioran, *El aciago demiurgo*, o. c., p. 138).

<sup>463</sup> R. Andrés expone cómo a partir de los siglos IV y V el suicidio merece la reprobación eclesiástica y queda estigmatizado a lo largo de la Edad Media. Atrás queda la naturalidad con la que se cometía el suicidio en la isla de Ceos donde, desde tiempos antiguos, era costumbre que los ancianos, tras un banquete, se dieran muerte con veneno. También en el país de los hiperbóreos era común que los más viejos se arrojasen al mar desde un desfiladero. Tanto a la isla del mar Egeo como a la nación hiperbórea se refiere Montaigne en el capítulo «Una costumbre de la isla de Ceos» de sus *Ensayos* en donde sostiene que mientras que la vida depende de la voluntad de otros, la muerte lo hace de la nuestra: para morir no hay más que querer. A su juicio, «el dolor insoportable y una muerte peor son los móviles más justificables» para decidir suicidarse (cf. Montaigne, *Ensayos*, II, o. c., p. 46). Notable era también, subraya R. Andrés, el caso de los *depontani* romanos. Sin embargo, todo cambiará con la expansión del cristianismo. S. Agustín se alza como la más enérgica voz condenatoria del suicidio: afrontar la existencia es soportar las penalidades de la vida y no huir de ellas (cf. R. Andrés, *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente*, Acantilado, Barcelona, 2015, pp. 110-161).

<sup>464</sup> Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 15-49, traducción de V. J. Herrero, Gredos, Madrid, 2015, p. 26. En sentido similar se pronuncian Lucrecio y Séneca. El primero sostiene que si la vida te cansa, «¿por qué ibas a querer añadir algo más, que otra vez acabaría de mal modo y resultaría todo sin compensación para ti, [y] no más bien pones fin a tu vida y tus fatigas?». Séneca, por su parte, escribe: «Éste es un motivo importante para no quejarnos de la vida: que a nadie retiene [...] ¿Te agrada? Sigue viviendo. ¿No te agrada? Puedes regresar a tu lugar de origen (cf. respectivamente Lucrecio, *La naturaleza*, III, 936-943, o. c., p. 182 y Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 70, 15-16, traducción de I. Roca, Gredos, Madrid, 2013, p. 377). Más cercano a nosotros, Cioran pensaba que la idea del suicidio era lo único que hacía soportable la vida. Sostuvo que «un libro es un suicidio diferido» (cf. Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, o. c., p. 93) y en una entrevista concedida a Savater confesó que escribió su primer libro para no suicidarse (cf. F. Savater, «El último dandi», *El País*, 25 de octubre de 1990). A diferencia de Cioran, cuyo humor le permitió ser consecuente con la idea de que era una falta de elegancia abandonar un mundo que tan gustosamente se ha puesto al servicio de nuestra tristeza, Mainländer -que animaba continuamente a entregarse «a la silenciosa noche» a todos aquellos que no pueden soportar más tiempo «en el salón del carnaval del mundo»- se ahorcó el mismo día que recibió los primeros ejemplares de su obra *Filosofía de la redención* (cf. respectivamente Cioran, *Silogismos de la amargura*, o. c., p. 66 y R. Andrés, o. c., p. 372).

atravesado por fallas y grietas»<sup>465</sup>. Persuadido, como Freud, de que en todo delirio hay un núcleo de verdad (algo que debe ser creído y que es la fuente de persuasión del enfermo), Bodei considera que «el delirio constituye un extraordinario banco de pruebas para nuestras principales categorías «metafísicas» [...] empuja a la razón perezosa o pusilánime a mirar dentro de sus pliegues»<sup>466</sup>. Reflexionando sobre la incidencia del pasado en el origen de determinados trastornos, Bodei se pregunta: «¿Qué le ocurre a quien no consigue traducir los sufrimientos del pasado (avivados y duplicados por los traumas del presente) en aceptación de su estado o voluntad activa de cambiarlo?»<sup>467</sup>.

S. Zweig no llegó a subirse nunca a la «nave de los locos», prefirió zarpar a otro destino más alejado y desconocido si cabe que el delirio. Obligado a abandonar su casa de Salzburgo, cansado de huir, de deambular por un mundo que ya no podía reconocer como propio, consciente de formar parte del fracaso de un puñado de intelectuales que se afanaron por lograr ver una Europa unida, desengañado en definitiva, pone fin a sus días en Brasil, lejos de su Austria natal. Desde hace ya algún tiempo el *Literaturarchiv Salzburg*, a través de su página *web*, pone a disposición de cualquier interesado el inagotable legado del que es, sin lugar a dudas, uno de los mayores intelectuales del siglo XX. En la página *stefanzweig.digital* se puede consultar el manuscrito original de *El mundo de ayer*, una obra que destila melancolía entre sus líneas. También se puede acceder al manuscrito original de *Montaigne*, la última biografía en la que trabajó. En los márgenes de dicho manuscrito, frente a la insistencia kantiana -que frecuentemente recordaba en sus clases mi querido profesor D. Blanco- en que la razón nos prohíbe

---

<sup>465</sup> R. Bodei, *Las lógicas del delirio*, traducción de P. Linares, Cátedra, Madrid, 2002, p. 20. Sobre el problema del yo dividido, de la fragmentación del sujeto, véase la tercera parte del excelente ensayo de R. Ávila, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona, pp. 187-239.

<sup>466</sup> R. Bodei, *Las lógicas del delirio* o. c., p. 11.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 37. Como veremos, tanto para Schopenhauer como para Nietzsche el sufrimiento es una realidad incuestionable pero la valoración que del mismo hacen uno y otro difiere radicalmente. Si en el primero se convierte en un argumento para negar la vida, en el segundo, que muestra cómo el ideal ascético le ofreció un sentido («en él el sufrimiento aparecía *interpretado*; el inmenso vacío parecía colmado; la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida», escribe en el §28 del tercer tratado de *La genealogía de la moral*), nunca se convierte en una objeción contra la vida.



desesperar, encontramos las siguientes anotaciones: «¿Cómo puedo no caer preso de este mundo de locura, del que no tengo poder para aliviarme y del que no puedo escapar? ¿Cómo puedo salvar la mayoría de edad y la humanidad en mí mismo? ¿Cómo puedo no desesperar?»<sup>468</sup>. Zweig plantea, más de tres siglos después, el mismo interrogante que formulaba Burton en la *Anatomía*: «¿Quién puede acallar la voz de la desesperación?». En su caso, a la pregunta le sigue una extensa reflexión sobre el papel que la oración y la relación con Dios desempeña en el horizonte de la melancolía, terapia que a la postre se mostraría también ineficaz en el caso del clérigo inglés.

Según A. Comte-Sponville, «suicidarse no es optar por la muerte (no se puede escoger morir como no se puede escoger nacer) sino por el momento y el modo de la muerte»<sup>469</sup>. Fue en 1942 cuando S. Zweig, junto a su segunda esposa, elige el momento y decide quitarse la vida. Si, en palabras de Camus, el suicidio «se prepara en el silencio del corazón, lo mismo que una gran obra»<sup>470</sup>, Zweig y su esposa lo prepararon en un silencio cómplice: un día antes él había enviado el manuscrito de *Novela de ajedrez*, su último trabajo; ambos dejaron varias cartas y confiaron su perro a amigos. Darse muerte, su último acto, no responde, como en tantos otros casos, a enajenación o patología mental alguna<sup>471</sup>, no parece el fruto de esa tristeza mórbida, de esa «profunda

---

<sup>468</sup> Cf. D. Granda, «Stefan Zweig al desnudo», *El País*, 18/6/2018.

<sup>469</sup> A. Comte-Sponville, *Impromptus*, traducción de O. L. Molina, Paidós, Barcelona, 2016, pp. 83-84.

<sup>470</sup> A. Camus, *El mito de Sísifo*, traducción de L. Echávarri, Alianza, Madrid, 1985, p. 17. Para R. Andrés, Camus «interpretó el acto definitivo como una sincera y fatídica confesión, una admisión en virtud de la cual la vida «no merece la pena» ser vivida, tan absurdo resulta todo, tan insensata la agitación cotidiana y el inútil sufrimiento que por destino padece el ser humano» (cf. R. Andrés, *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente*, o. c., p. 371).

<sup>471</sup> En este sentido, R. Andrés nos recuerda que ya Jaspers había señalado que «el suicidio no es consecuencia de la enfermedad mental, como la fiebre lo es de la infección» (cf. R. Andrés, *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente*, o. c., p. 12). Según su punto de vista, «si se asegura que hasta un 95% de los suicidios consumados presentan una sintomatología depresiva, no es menos impropio creer que pueda denominarse enfermedad mental a un episodio de depresión causado por los a veces contundentes embates de la existencia. Eso no significa estar deprimido por causa patológica, sino reaccionar de manera natural y humana ante una contingencia que a menudo se presenta o interpreta como irresoluble [...] los porcentajes que relacionan suicidio y patología mental están instados por los círculos médicos, en general poco permeables a la hora de escutar otras posibles causas. También entre las fuentes, y sin duda principales, de este enfoque deben contarse las empresas farmacológicas» (ibid., p. 399).

melancolía puramente enfermiza» a la que alude Schopenhauer<sup>472</sup> y que tan frecuentemente hallamos en algunos románticos como antesala del suicidio. Para quien se había preguntado cuándo la razón había podido con los sentimientos<sup>473</sup>, la muerte voluntaria fue preferible al exilio. Su ejemplo pone de relieve, como ya nos enseñara Sócrates en el año 399 a. C., que en determinadas ocasiones no hay por qué aferrarse a la vida, que no siempre estamos en condiciones de profesar ese amor absoluto a la vida que Nietzsche nos quiso transmitir<sup>474</sup>.

Como vimos a propósito de Belerofonte, que vagaba solitario con el corazón devorado por el dolor, el sufrimiento hace a veces que la vida se torne insoportable. Siguiendo el ejemplo de Áyax, que abandona el mundo abalanzándose sobre la espada de Héctor, muchos seres humanos deciden voluntariamente poner fin a sus días. Algunos lo hacen de forma tan súbita que resulta inexplicable incluso para sus allegados. Otros, por el contrario, dan ese último paso después de rumiar durante años la idea. Muchas de las entradas del diario de Pavese, que reconocía que no sabía vivir<sup>475</sup> y que se pregunta quién nos ha dicho que se vive para disfrutar, versan sobre el suicidio. El 10 de abril de 1936 escribe que está condenado al suicidio aunque no lo consumará nunca y poco más de un año después, el 6 de noviembre de 1937, afirma que «la mayor

---

<sup>472</sup> Cf. A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena II*, traducción de P. López, Trotta, Madrid, 2009, p. 325.

<sup>473</sup> Cf. S. Zweig, *El mundo de ayer*, traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, Acantilado, Barcelona, 2007, p. 517.

<sup>474</sup> Según T. Mann, Nietzsche «no ha dado jamás una razón de por qué la vida es algo incondicionalmente digno de veneración, algo que merece, y mucho, ser conservado» (T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, o. c., p. 114). Para R. Andrés, «si en algo coincidieron Leopardi y Søren Kierkegaard [...] es en afirmar que la existencia no estriba en un gran bien, sino, muy al contrario, en un sufrimiento que presenta breves treguas: siendo así, el suicidio no debe condenarse como ingratitud hacia el prójimo, porque es una salida al dolor» (cf. R. Andrés, o. c., p. 337). El planteamiento de Schopenhauer respecto a la valoración de nuestra existencia es, como vamos a ver, similar.

<sup>475</sup> Para Anna Dolfi, «La idea de la literatura como defensa y dolorosa alternativa a la vida o la más general del intelectual como un inadaptado y un inepto que se autoexcluye de la relación sana y normal con los demás verificando la propia incapacidad de contentarse y de vivir sería, por otra parte, una de las ideas más recurrentes en la gran tradición centroeuropea. Piénsese en el caso emblemático de Thomas Mann, y en el de Kafka, a quien Svevo había descubierto sólo en los últimos años de su vida, por no hablar de Rilke, Trakl, Grillparzer, Hofmannsthal y del entonces más reciente filón de la cultura ausbúrgica, de Doderer a Schnitzler, de Roth a Werfel...» (cf. A. Dolfi, «Introducción» en I. Svevo, *La conciencia de Zeno*, traducción de C. Manzano, Cátedra, Madrid, 2011, p. 20).

culpa del suicida no es matarse, sino pensarlo y no hacerlo». Nueve días después de la última anotación («Todo esto da asco. No palabras. Un gesto. No escribiré más»)<sup>476</sup>, recurre a una sobredosis de somníferos en una habitación del hotel Roma de Turín para despedirse de un mundo al que nunca logró habituarse. Más allá de sus problemas con la actriz C. Dowling, no llegaremos a saber con certeza por qué para Pavese la labor terapéutica de la escritura<sup>477</sup> no le proporcionó suficiente consuelo, no logró rescatarlo de un profundo malestar que finalmente le condujo a la muerte voluntaria. A diferencia de otros que, aunque carentes como él de la más elemental pericia necesaria para vivir, encontraron refugio en la literatura y el arte, Pavese decidió ingerir las pastillas que provocaron su muerte mientras Cioran, por ejemplo, siempre consideró el suicidio una idea útil y liberadora<sup>478</sup>, pero jamás consumó dicho acto.

No está de más recordar que la filosofía se inicia con un suicidio y que uno de los mayores pensadores del siglo XX, A. Camus, consideraba que era el único problema filosófico verdaderamente serio<sup>479</sup>. Ocupada a menudo en cuestiones fútiles, Camus juzgaba que, dado que muchos estiman que la vida no vale la pena, la pregunta filosófica por el sentido de la vida era la más apremiante<sup>480</sup>. Primera causa de muerte no

---

<sup>476</sup> Cf. C. Pavese, *El oficio de vivir*, traducción de A. Crespo, S. Barral, Barcelona, 1992, p. 377.

<sup>477</sup> Sobre este particular, Magris, que afirma que «La gran literatura centroeuropea ha expresado -desde Svevo a Kafka, desde Musil a Canetti y Doderer- la angustia por la vida inmediata, que hierde y muerde en el momento de su fluir, y el intento de construir con la escritura un aparato defensivo contra esa crueldad», sostiene que «la escritura ofrece la posibilidad de refugiarse de la intemperie del presente, amparándose en el extenso territorio del tiempo ya transcurrido y de la vida ya vivida, en la narración, es decir en el recuerdo y la imagen, en la seguridad que ofrece la irrealidad, donde los golpes no dejan ya cardenales» (cf. C. Magris, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, traducción de P. Estelrich, Ediciones Universidad de Navarra, 2012, p. 249).

<sup>478</sup> El pensador de origen rumano lamenta en *Breviario de podredumbre* cómo los modernos han desaprendido una disciplina del suicidio que los sabios antiguos habían creado. Sostiene que quien no haya pensado en su propia anulación es un recluso envilecido. En un mundo repleto de prohibiciones nadie tiene el poder de impedir nuestra autoabolição (cf. *Breviario de podredumbre*, o. c., pp. 54-55). En *El aciago demiurgo* sostiene que no hay tema más tranquilizador que pensar que uno va a matarse: «Meditar sobre él hace casi tan libre el acto mismo [...] ¡Cuántas veces no me habré dicho que, sin la idea del suicidio, se mataría uno de inmediato!» (*El aciago demiurgo*, o. c., pp. 63-64).

<sup>479</sup> Cf. A. Camus, *El mito de Sísifo*, o. c., p. 15. Si consideramos la vida misma, había escrito previamente Schopenhauer, «la gran cuestión es quererla o no quererla» (A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, §56, o. c., p. 356).

<sup>480</sup> También lo sería, según Deleuze, para Nietzsche porque «plantea simultáneamente el problema de la interpretación y de la valoración» (cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, traducción de C. Artal,

natural en nuestro país hasta la llegada de la pandemia, el suicidio es también la primera causa de muerte violenta en el mundo, por delante de los homicidios y los conflictos bélicos: cada año, en todo el mundo, intentan suicidarse entre veinte y treinta millones de personas, siendo un millón los que lo consiguen<sup>481</sup>. Frente a la corriente psiquiátrica que considera que el 90% de los suicidios tiene una base patológica, frente a quienes todo lo atribuyen a las enfermedades mentales, R. Andrés sostiene que, en realidad, nunca hemos desestimado la posibilidad de poner fin a la existencia y que el suicidio responde a las mismas causas de siempre. La muerte voluntaria no es patrimonio de artistas, de sensibilidades «elaboradas»: aunque son legión los genios que se han suicidado, también abundan los suicidas anónimos que jamás figuraron o aparecerán en libro alguno. Es cierto que, como observa R. Andrés, «la mirada del creador a menudo implica un desacuerdo con el mundo» pero el desasosiego, las razones o sinrazones que llevan a una persona a poner fin a sus días no son privativas -como el propio Andrés reconoce- del artista: «el impulso de muerte, el cansancio y la abulia son comunes a todos. Es el estado natural del ser humano»<sup>482</sup>.

«El gusano se halla en el corazón del hombre», escribió Camus a propósito del exilio, del divorcio que se produce entre el hombre y su vida, «entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona», que puede conducir a un acto que potencia como pocos «un sentimiento de control y libertad personales»<sup>483</sup>. Corazón que, para el autor

---

Anagrama, Barcelona, 1986, p. 31). Para Rosset, «hace falta una buena dosis de simpleza para pretender explicar el suicidio porque «la vida se ha vuelto insoportable para el hombre» [...] El suicidio es siempre el acto del hombre que se ha vuelto insoportable para sí mismo, del hombre que ya no se estima» (apud, R. del Hierro, *El saber trágico. De Nietzsche a Rosset*, Laberinto Madrid, 2001, p. 82).

<sup>481</sup> Cf. R. Andrés, o. c., pp. 363 y 392. El autor considera, como hemos señalado, que «los porcentajes que relacionan suicidio y patología mental están instados por los círculos médicos» y los intereses farmacéuticos. Las cifras y estadísticas que aporta de la OMS y otros organismos ponen de relieve la magnitud del problema. Sorprende, sin embargo, que mientras que la DGT, por ejemplo, realiza numerosas campañas para prevenir los accidentes de tráfico, no existen iniciativas similares para abordar tanto las numerosas tentativas de suicidio fallidas como las que logran su propósito originando dolor y pérdidas irreversibles.

<sup>482</sup> R. Andrés, o. c., p. 171.

<sup>483</sup> R. Andrés, o. c., p. 34.

de *La peste*, resultará «siempre indefinible», tan inexplicable como la nostalgia de absoluto que alberga. Si Camus parte de lo absurdo de la existencia humana para analizar un mal espiritual, R. Andrés se remonta a las primeras civilizaciones para escribir una historia del suicidio que, como él mismo afirma, no es más que una historia del dolor que revela nuestra fragilidad:

El dolor moral no posee cronología, excede toda época, todo tiempo. La reacción ante un infortunio es siempre la misma, no importan el lugar ni el momento histórico. Enmascarado por los cambios de mentalidad, el fondo humano es una constante. Olvidamos este extremo con una facilidad asombrosa e irresponsable. Una de las intenciones de este libro, aun a riesgo de incurrir en la reiteración, es recordar que el malestar y la *desperatio* son consustanciales al ser humano, y que nada, y acaso todavía menos la razón -o tal vez por ella misma-, puede remediar<sup>484</sup>.

Es ese malestar lo que lleva a algunos a considerar que la muerte es preferible a la vida<sup>485</sup>. Aunque no podamos elegir nacer, sí podemos abrir a voluntad la puerta de

---

<sup>484</sup> R. Andrés, o. c., p. 363. La concepción de la *desperatio*, hija de la acedia, empieza a desdibujarse con J. Donne que, al considerar que no es un pecado sino un estado que uno difícilmente puede dominar, aboga en el *Biathanatos* por la tolerancia, por la piedad. Aunque escribe sobre la muerte voluntaria desde una mentalidad cristiana, «sus especulaciones le llevaron a poner en entredicho algunas de las interpretaciones de Tomás de Aquino, y dudó en aceptar la validez de ciertos conceptos aristotélicos referidos, sobre todo, a la naturaleza del hombre. Si muchos humanos han tendido desde tiempos remotos, y en las más diversas situaciones, al suicidio, significa que éste no es un acto antinatural» (ibid., p. 253). Posteriormente, A. Radicati di Passerano, en esa línea iniciado por J. Donne, buscará defender y legitimar el suicidio contra el cristianismo y un estado que llegaba incluso a confiscar los bienes del suicida. En su *Dissertazione sulla morte* (1732), que desató un enorme escándalo, propugna el derecho al suicidio inspirándose en argumentos estoicos y epicúreos. La tesis que defiende es simple: los individuos son libres de elegir su propia muerte. Para Critchley, «what is fascinating in Radicati's text and the radical context that surrounds it is the connection between materialism, Spinozism, freethinking and the right to suicide» (S. Critchley, *The book of dead philosophers*, Granta Books, London, 2008, p. 172). Para Schopenhauer, que en el capítulo 13 del segundo volumen de *Parerga y Paralipomena* afirma que lo mejor que Dios le ha dado al hombre en una vida de tantas penas es la posibilidad de elegir una muerte oportuna, la refutación más fundada contra los clérigos que condenan el suicidio la ofrece Hume en su *Essay on suicide*. El filósofo escocés retoma en su ensayo algunos argumentos ya expuestos por Montesquieu en las *Cartas persas*.

<sup>485</sup> Tan profundo es ese malestar, tan desgarrador el dolor y el tormento que padecen algunos seres humanos que Dostoyevski llega a escribir que «el hombre sólo inventó a Dios para vivir sin suicidarse: en esto consiste toda la historia universal hasta hoy» (apud R. Andrés, *Semper dolens*, o. c., p. 372).

salida, como recomendaba la filosofía estoica. Al margen de la posibilidad del suicidio, que fuese preferible no ser, no haber venido al mundo, que la vida no es en absoluto un bien, era algo que se ponía de manifiesto en algunas tradiciones antiguas. En su excelente monografía, Földényi nos recuerda que los tracios recibían llorando a los recién nacidos mientras organizaban fiestas para despedir a los difuntos<sup>486</sup>. Una costumbre que no era exclusiva de dicha isla ya que en el canto XXIII de la *Iliada* se relata el funeral de Patroclo y el apetitoso banquete fúnebre. También tenemos testimonios del historiador Heródoto de otras poblaciones griegas cuyos comportamientos eran similares al de los tracios: «Intorno al bambino che è nato siedono i parenti e piangono per i mali che, dal momento che è venuto al mondo, deve soffrire, enumerando tutte le sofferenze che toccano agli uomini! Il morto, invece, lo depongono in terra tra manifestazioni di tripudio e di gioia, adducendo la ragione che, liberato ormai da tanti mali, egli si trova pienamente felice»<sup>487</sup>.

## 12. DE LA SABIDURÍA DE SILENO AL PESIMISMO DE SCHOPENHAUER

Si la vida no es «sino un sufrimiento multiforme y un estado de completa infelicidad» - tesis nuclear de la filosofía de Schopenhauer-, sería mejor no iniciar un viaje tan penoso o, al menos, concluirlo lo más rápido posible. Esa sería una de las posibles interpretaciones de la respuesta que Sileno ofrece al rey de Frigia, objeto de diversas leyendas populares.

---

<sup>486</sup> Cf. L. F. Földényi, *Melancolía*, o. c., p. 53.

<sup>487</sup> Citado por U. Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017, p. 148. También en las *Disputaciones tusculanas*, Cicerón se hace eco de esta idea citando el *Cresfonte* de Eurípides: «Estaría bien que nosotros nos reuniéramos en gran número a llorar/ en la casa en donde ha visto la luz un niño,/ si pensamos en los variados males de la vida humana;/ en cambio, a quien con la muerte ha puesto fin a sus duras penas,/ sus amigos deberían darle sepultura con toda clase de honores y regocijos» (Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, I, 48, 115, o. c., p. 28).

### 12.1. La sabiduría de Sileno

En efecto, la respuesta que Sileno -preceptor de Dionisos- ofrece al rey Midas<sup>488</sup> es tradicionalmente presentada como compendio de una sabiduría popular griega ( filosofía del *pueblo*, la denomina Nietzsche<sup>489</sup>) presente en boca de numerosos personajes, tal y como ha mostrado Curi en el texto citado que nos servirá de hilo conductor en nuestra exposición. No le falta razón al filósofo italiano cuando subraya que la sentencia de Sileno, que se muestra reticente a responder, a revelar el secreto (recordemos que, según Hesiodo, los dioses habían ocultado lo que hace vivir a los hombres), a decir aquello que sería mejor no saber, manifiesta una ambivalencia y tiene el carácter de una iniciación. De hecho, la exégesis que de la misma ofrece el solitario de Sils-Maria difiere radicalmente. En el verano de 1864 aborda la cuestión en un estudio sobre la poesía de Teognis recogido en los *Escritos juveniles* pero será en el capítulo tercero de *El nacimiento de la tragedia* donde la interpreta como una expresión emblemática del espíritu dionisiaco que no implica, en modo alguno, un rechazo de la vida:

Nell' impianto generale del ragionamento nietzscheano, ciò che il pedagogo di Dioniso rivela al re frigio ha quindi il carattere di una iniziazione: la semplice, e insieme terribile, verità a cui l'iniziato accede è che noi tutti, l'umanità in quanto tale, è stata abbandonata dagli dei [...] questa consapevolezza conduce Nietzsche a esplicitare senza equivoci il significato che egli attribuisce alla tragedia greca, intesa come l'espressione più compiuta del responso di Sileno. Riconoscere che meglio sarebbe non essere mai nati non vuol dire abbandonarsi a un generico e sterile pessimismo, ma implica al contrario «dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più aspri» [...]

---

<sup>488</sup> Sobre esta cuestión véase también R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., pp. 166-167 y pp. 176-178.

<sup>489</sup> Cf. F. Nietzsche, «La visión dionisiaca del mundo», en Íd., *El nacimiento de la tragedia*, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1981, p. 237.

Insomma, il senso della tragicità, nonché consistere nel pessimismo, o nell'allontanamento dalla vita, è espresso proprio dal «dire sì alla vita»<sup>490</sup>.

Sin embargo, queremos ocuparnos ahora de esa otra interpretación pesimista que, al reconocer que sería mejor no haber nacido, considera preferible la muerte a la vida. Hegesias, conocido como el orador de la muerte, consideraba que ésta suprimía todos los males de la vida y, en consecuencia, recomendaba el suicidio. Como sus enseñanzas hicieron que muchos de sus discípulos se suicidaran, su escuela fue clausurada y sus libros prohibidos. Pese a todo, que la muerte fuese preferible la vida era una idea que formaba parte de la sabiduría popular. Había sido ya previamente anunciada por boca de diversos poetas en forma de una antigua máxima repetida muchas veces con ligeras variantes: «Primo, per i mortali non nascere [*me phýnai*] è meglio di tutto; ma nati, quanto prima varcare le soglie dell' Ade»<sup>491</sup>. Que la muerte sea una suerte de premio se deduce también del encuentro entre Solón y Creso narrado por Heródoto. Cuando Creso, días después de acoger al sabio Solón, de haberle mostrado la sala de los tesoros, las riquezas que poseía, le pregunta quién es el hombre más feliz del mundo (*olbiótaton*) con la secreta esperanza de que la respuesta le señale a él, Solón responde que es Tello de Atenas. Creso, visiblemente contrariado, le solicita que explique los motivos de su sorprendente respuesta. Solón aduce dos razones fundamentales. En primer lugar, Tello, a diferencia de Creso, privado tempranamente de su querido hijo Ati, logró escapar a la experiencia más dolorosa de todas, a la peor de las desgracias: sobrevivir a la muerte de un hijo, morir antes que la descendencia<sup>492</sup>. Tuvo, además, la mejor muerte: no hay modo más bello de morir que en defensa de la

---

<sup>490</sup> U. Curi, o. c., pp. 13-14. Según R. Ávila, contra el peligro de la sabiduría de Sileno, para afrontar el dolor, los griegos inventaron el arte (cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 175).

<sup>491</sup> U. Curi, o. c., p. 147. El autor italiano señala que es imposible establecer con seguridad en qué periodo histórico o qué autor fue el primero en pronunciar esta sentencia.

<sup>492</sup> Como en Schopenhauer, la felicidad consiste en la ausencia de dolor (en este caso, en evitar el dolor atroz que supone sobrevivir a la propia descendencia) más que en una condición positiva.



patria, contribuyendo a la salvación de la comunidad a la que uno pertenece. Con la convicción de poder ocupar al menos el segundo lugar, Creso insiste en saber quiénes, aparte de Tello, pueden considerarse los más felices de la tierra. El sabio ateniense responde ateniéndose a la verdad, sin preocuparse por complacer al soberano: Cleobis y Bitón. Hijos de Cídipe, sacerdotisa de Hera, ambos jóvenes virtuosos fueron premiados con una dulce muerte mientras dormían. Cuando los dos hermanos se dirigían con su madre a un festival en honor de la diosa, decidieron, ante la extenuación de los bueyes, desengancharlos y tirar ellos mismos del carro durante kilómetros. Su madre, impresionada, pidió a Hera que otorgase a sus hijos el mejor regalo que un dios podía brindar a un ser humano. La diosa accedió y les concedió el premio, una muerte sin sufrimiento alguno: fueron encontrados en el suelo en lo que parecía un profundo sueño después de su titánico esfuerzo.

Feliz, por tanto, no es aquel que acumula poder y riqueza, ni quien logra prolongar su vida sino, al contrario, el que alcanza la muerte en un breve lapso de tiempo. Vivir no es un bien y vivir mucho no es en absoluto sinónimo de felicidad. Si nos es concedida alguna felicidad, ésta consiste en no prolongar la vida, en morir cuanto antes. La cosa mejor es no nacer pero si ya estamos aquí, en una vida repleta de aflicciones y sufrimientos, lo mejor es morir lo más rápido posible. Esta sabiduría popular se encuentra también en un número considerable de tragedias. Así, por ejemplo, en *Edipo en Colono* podemos leer las siguientes palabras que pronuncia el coro: «El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene»<sup>493</sup>.

---

<sup>493</sup> Sófocles, *Edipo en Colono*, II, 1224-27, traducción de A. Alamillo, Gredos, Madrid, 2002, p. 559. Alamillo, responsable de esta edición, comenta en nota a pie de página que Sófocles toma esta idea de Teognis y que Solón [como hemos señalado en la página anterior] hace decir algo parecido a Cresos. Curi, señala que esta misma idea aparece en numerosas tragedias de Sófocles, Eurípides y Esquilo.

En su análisis, Curi destaca que la revelación de Sileno no menciona qué motivos están en la base del infeliz destino humano: se indica una condición pero se silencia el origen. Si desconocemos las razones de nuestra penosa condición, se nos niega cualquier tenue esperanza:

...siamo così -afflitti e sventurati, sofferenti a carichi di dolori- perché è così, perché questo ci è «toccato», perché la combinazione di una *týche* avversa e di un *dáimon* penoso ci ha condotti fino a questo punto. Niente altro. E poiché nessuna *causa* plausibile è stata individuata di una simile condizione, nessun *rimedio* potrà essere trovato, capace di scongiurare l'angoscia alternativa fra il proseguire una vita colma di affanni e il desiderare di morire al più presto. Nessun *phármakon* potrà mai essere escogitato, ove manchi la possibilità di comprendere da quali fonti scaturisca la malattia radicale dalla quale siamo affetti<sup>494</sup>.

Por tanto, a la condena de nuestro destino infeliz se suma la ignorancia, no saber cuál es el fundamento de nuestra infelicidad. Así, el saber que revela Sileno resulta estéril, incapaz de modificar la condición humana. La risa sarcástica que acompaña la respuesta de Sileno está en sintonía con el contenido de la revelación: al dolor de existir se añade ahora el conocimiento de un saber que mejor sería desconocer, un saber que no redime ni libera sino que cancela toda posible esperanza.

Para Curi, la sabiduría silénica trasciende el ámbito greco-latino ya que el análisis de textos del Antiguo Testamento revela una sorprendente afinidad con la temática condensada en la respuesta del preceptor de Dionisos<sup>495</sup>. Así, el lamento que

---

<sup>494</sup> U. Curi, o. c., pp. 67-68.

<sup>495</sup> También R. Ávila señala que «aquella extraña y dolorosa sabiduría pesimista que los griegos conocieron bien y que resumía la sentencia de Sileno no es tampoco extraña al cristianismo. Este último la conoce y la combate. Pero no con el arte, como hicieron los griegos anteriores a Sócrates, sino con la invención de un mundo más allá de este mundo. Y el precio de esa invención es demasiado alto: la devaluación, el desprecio de esta vida. Eso es lo que significa la sentencia «la vida no vale nada», que,

encontramos en el Libro de Jeremías pone de relieve que mejor hubiese sido no salir del seno materno:

¡Maldito el día/ en que nací!,  
¡el día que me dio a luz mi madre  
no sea bendito!  
¡Maldito aquel que felicitó  
a mi padre diciendo:  
«Te ha nacido un hijo varón»,  
y le llenó de alegría! [...]  
¡Por qué no me mataría en el vientre!/  
Mi madre hubiese sido mi sepultura,  
con seno preñado eternamente.  
¿Para qué habré salido del seno?,  
¿para experimentar pena y aflicción  
y consumir mi vida en la vergüenza?<sup>496</sup>

No es sólo en el Libro de Jeremías: tanto en el Qohélet como en el Libro de Job se halla presente esta temática si bien la vanidad de la vida se manifiesta en un contexto dominado por la presencia de Dios, lo que supone, según Curi, un punto de inflexión decisivo respecto al enfoque originario griego. Con todo, lo que es mejor para el hombre, según el Qohélet, coincide con la sentencia de Sileno. Si todo es vanidad, mejor no haber nacido: «Se tutto è *hevel*, se tutto inesorabilmente *svanisce*, se tutto è *vanitas*, se nessun *avanzo* resta -migliore è la condizione di chi non è nato, rispetto a

---

aunque no sea estrictamente cristiana, encuentra en el cristianismo un buen vehículo expresivo» (R. Ávila, *Lecciones de metafísica*, o. c., p. 186).

<sup>496</sup> Jeremías, 20, 14-15 en *La Biblia. Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009, p. 1807.

quella di chi è ancora vivo»<sup>497</sup>. Por tanto, son más felices los muertos que los vivos. Estos últimos, al sufrimiento de haber nacido le añaden el dolor del conocimiento: quien acumula ciencia, acumula dolor, según reza la célebre sentencia del Eclesiastés<sup>498</sup>.

Respecto a Eurípides, el Qohélet coincide en señalar la miserable condición humana, la insignificancia de todas las cosas, el hecho de que todo está condenado a disolverse, pero difiere al afirmar la existencia de una realidad trascendente que está en el cielo. El hombre, por el contrario, está en la tierra, bajo el sol: «Entonces, ¿qué le queda al hombre de toda su fatiga y esfuerzo con que se fatigó bajo el sol? Pues todos sus días son dolorosos y su oficio penoso; y ni aun de noche descansa su mente. También esto es vanidad»<sup>499</sup>. Si el Eclesiastés se detiene en la constatación de la universal vanidad de todo, Job interroga a Dios -aunque Él esté en el cielo y el hombre en la tierra-, espera una explicación de aquello que resulta más difícil de aceptar para la mente humana: el dolor inocente. Satán no logra que Job maldiga a Dios pero sí maldice tanto el día de su nacimiento como su existencia entera: «¿Por qué no morí antes de nacer o salí del vientre ya cadáver? [...] Como aborto ignorado, no existiría, como niño que no llega a ver la luz»<sup>500</sup>.

En definitiva, el análisis de estos pasajes bíblicos, estrechamente ligados a la sentencia de Sileno, pondría de relieve, según Curi, cómo la miseria es constitutiva de la existencia humana. Si en el Qohélet el dolor es un hecho incuestionable, en Job plantea una pregunta: «Il problema del dolore non è se non implicitamente risolto. Nè Giobbe

---

<sup>497</sup> U. Curi, o. c., p. 212.

<sup>498</sup> Sentencia que, nos recuerda Bodei, para Espinosa no vale: «Se podría, si acaso, afirmar lo contrario: *Qui auget scientiam, auget et laetitiam* (y esto tanto más, cuanto mayor es el incremento del saber que culmina en la *scientia intuitiva*: se sabe porque se ama, se ama porque se sabe). En el filósofo holandés no falta ciertamente un profundo conocimiento del dolor, pero resulta totalmente ausente toda apología y conversión de ello en positividad moral, en compasión como virtud» (R. Bodei, *Geometría de las pasiones*, o. c., p. 308). Compasión que sí tendrá una extraordinaria importancia en Schopenhauer y que será, según Bodei, lo que acabará distanciando a Nietzsche de su educador (cf. R. Bodei, *Destinos personales*, o. c., p. 76).

<sup>499</sup> Eclesiastés, II, 22, en *La Biblia. Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009, p. 1427.

<sup>500</sup> Libro de Job, 3, 10-11, en *La Biblia. Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009, p. 1300.

nè Qohelet dubitano che Dio esista, ma sono molto vicini a disperare che Dio salvi. Da un certo punto di vista, questo interrogativo è ancor più radicale»<sup>501</sup>.

## 12.2. El pesimismo de Schopenhauer

Para Curi, el autor trágico que con más rigor ha explorado las diversas implicaciones del tema del «*meglio non nascere*» es Eurípides, autor que, junto a Sócrates, será responsable para Nietzsche del ocaso de la tragedia. Tanto en el *Belerofonte* como en el *Cresfonte* existe una argumentación articulada en la que la sentencia «*meglio non nascere*» es la consecuencia de dos afirmaciones. En primer lugar, la precariedad de todas las cosas humanas; en segundo lugar, la amarga conciencia contenida en la exclamación «*gli dei non ci sono, non ci sono*»: «Restituendo una plausibile sequenza argomentativa, si può affermare che la constatazione (*sképsasthe*, «osservate») che gli dei « non ci sono, non ci sono», conduce a dichiarare impossibile per qualunque uomo il conseguimento dell'*eudaimonía*, sicchè «meglio sarebbe non essere mai nati». En un mundo privado de dioses -en el que, como afirma Platón, el piloto del universo ha abandonado el timón-,<sup>502</sup> «...viene meno certamente la possibilità di affidarsi ad essi, quali garanti dell'*ordine* e della razionalità di un universo che, proprio per questo, possa platonicamente definirse *kòsmos*»<sup>503</sup>. Si Dios no existe, si todo está permitido, ¿ha lugar a la felicidad humana? Sin embargo, observa Curi, «se Dio c'è, allora è anche concepibile per l'uomo attingere la felicità, e dunque anche considerare l'essere nati non una sventura, ma esencialmente un dono»<sup>504</sup>.

---

<sup>501</sup> U. Curi, o. c., p. 227.

<sup>502</sup> Cf. Platón, *Político*, 272e, traducción de M. Isabel Santa, Gredos, Madrid, 2011, p. 146.

<sup>503</sup> U. Curi, o. c., p. 174.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 157.

Para Schopenhauer, el «*primer* ateo declarado e inflexible» que tuvieron los alemanes<sup>505</sup>, ni hay Dios, ni es posible alcanzar la felicidad ni, por supuesto, constituye regalo alguno la existencia. «Considerado el maestro del pesimismo metódico moderno, Schopenhauer, cuyo *El mundo como voluntad y representación* se convertiría en manual para el romanticismo nihilista europeo»<sup>506</sup>, se hace eco de esa larga tradición, de ese descontento<sup>507</sup> que también manifiesta Cioran en libros como *Del inconveniente de haber nacido*, *Breviario de podredumbre*, *La tentación de existir* o *Silogismos de la amargura*. Convencido de que ningún poder propio o extraño puede librar al hombre de las penas inherentes a la vida, defiende que nuestra condición es tan miserable que cualquier hombre sincero preferiría el no-ser<sup>508</sup>: «Si la vida en sí misma fuese un bien precioso y claramente preferible al no-ser, la puerta de salida no necesitaría estar vigilada por guardianes tan terribles como la muerte y sus terrores»<sup>509</sup>. El apego a la vida -que objetivamente considerada, tan escasa estima merece- es completamente irracional, no fruto de la reflexión. En realidad, si el hombre fuese un ser meramente cognoscente, la muerte le resultaría incluso apetecible<sup>510</sup> pues este mundo es un lugar de penitencia, *a penal colony*. Sólo la *voluntad de vivir*, sólo «el carácter originario e incondicionado de la voluntad es lo que explica que el hombre ame por encima de todo

---

<sup>505</sup> Cf. F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, §357, traducción de G. Cano, Gredos, Madrid, 2010, p. 558.

<sup>506</sup> Cf. J. Quesada, «Humano, demasiado humano», *El País*, 8 de octubre de 1994.

<sup>507</sup> Rosset designa con ese término la dificultad insuperable para aclimatarse a la existencia: «el sentimiento de la insignificancia, el continuo pensamiento de la igual y lúgubre insignificancia de todas las cosas» (cf. C. Rosset, *La fuerza mayor*, o. c., p. 119). Recas observa que «Si a Nietzsche le quedaba aún la forja de un nuevo *yo*, la titánica tarea de la transmutación del hombre en un nuevo ser: el superhombre, a Cioran ya no le queda meta alguna» (cf. J. Recas, *Relámpagos de lucidez. El arte del aforismo*, B. Nueva, Madrid, 2014, p. 337).

<sup>508</sup> R. Ávila nos recuerda que en un fragmento escrito en 1888, Nietzsche propone sustituir el término «pesimismo» por el de «nihilismo» y que «la cuestión si el No-ser es mejor que el ser, es ya de por sí una enfermedad, un indicio de decadencia, una idiosincrasia» (cf. R. Ávila, *Lecciones de metafísica*, o. c., p. 196).

<sup>509</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II, Complementos*, libro IV, cap. 46, o. c., p. 625.

<sup>510</sup> Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II, Complementos*, libro IV, cap. 41, o. c., p. 541.

su existencia llena de miseria, penalidad, dolor, miedo, y llena también de aburrimiento»<sup>511</sup>.

La vida, por tanto, no es en absoluto el bien supremo. Para Schopenhauer, nuestra existencia dista mucho de ser un regalo («nadie habría aceptado tal regalo si hubiera podido verlo y revisarlo con antelación»<sup>512</sup>). Se trata, por el contrario, de un negocio ruinoso que no cubre los gastos, «un episodio inútilmente molesto dentro del bienaventurado descanso de la nada», una suerte de error, la expiación de una culpa, un castigo, una deuda contraída en el acto mismo de la procreación<sup>513</sup>.

El pesimismo de Schopenhauer<sup>514</sup> no hace sino continuar una línea de pensamiento que, como hemos visto, se remonta a la Grecia clásica. Como melodías recurrentes, encontramos repetidamente en Schopenhauer la consideración de «la existencia misma como algo que mejor sería que no fuera» y lo infundamentado que resulta nuestro temor de regresar a la nada de la que procedemos: «debemos evocar con satisfacción a nuestros amigos fallecidos [...] enfrentarnos a nuestra propia muerte como un acontecimiento deseado y alegre -y no, como ocurre la mayoría de las veces, con

---

<sup>511</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II, Complementos*, libro II, cap. 28, o. c., p. 391.

<sup>512</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II, Complementos*, libro IV, cap. 46, o. c., p. 626. Muy distinta, como veremos, es la postura de Nietzsche: «¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!» (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, traducción de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 1980, p. 225).

<sup>513</sup> Ya Aristóteles en el *Protréptico* se hace eco de una antigua tradición según la cual el alma paga un castigo y vivimos como expiación de ciertas faltas: «Por tanto, ¿quién, considerando estas cosas, pensaría que es feliz y bienaventurado, si todos estamos constituidos por naturaleza desde muy al principio, según dicen los que pronuncian las iniciaciones, como para un castigo?» (*Protréptico*, 106, traducción de C. Megino, Gredos, Madrid, 2011, pp. 52-53). Para Curi, «L'infelicità umana non è dunque, per Aristotele, un dato accidentale, né una condizione suscettibile di un cambiamento a cui si possa ragionevolmente aspirare [...] Impossibili, dunque, essere felici -non solo di quella compiuta felicità di cui dice la *makaría*, ma neppure di quella che consiste nello «star bene col proprio demone», esemplificata nella *eudaimonía*-, perché vi è qualcosa che segna indelebilmente fin dalla nascita il nostro stato, avviandoci a una punizione ineludibile» (Curi, o. c., p. 177) Sobre la explicación que ofrece el Estagirita de la infelicidad humana y sobre la problemática noción de *hamartía* -que no se puede traducir como pecado-, véase Curi, o. c., pp. 176-184.

<sup>514</sup> La tesis fundamental sería, para R. Ávila, que *la esencia del mundo es el dolor y esta esencia es inmodificable*. Dicha tesis, argumenta la autora, estaría complementada por otras tres: 1) la razón está sometida a la voluntad, 2) solo el dolor es positivo y 3) no existe *proporción* entre el dolor y el placer (cf. R. Ávila, *Lecciones de metafísica*, o. c., pp. 173-174). En una obra anterior, precisa que el pesimismo freudiano, a diferencia del de Schopenhauer, no supone una coartada para la resignación en la medida en que la cura psicoanalítica ofrece esperanza (cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., pp. 123-124).

miedo y espanto-»<sup>515</sup>. En un mundo en el que resulta del todo imposible que un hombre llegue a ser feliz en él<sup>516</sup>, el fin de nuestra existencia no puede ser otro que el conocimiento de que sería mejor que no existiéramos.

L. F. Moreno, traductor y buen conocedor de su obra, ha señalado que se le considera el padre del pesimismo «olvidando a menudo que los griegos fueron pesimistas y que él escasamente menciona este término en su filosofía»<sup>517</sup>. Cualquier lector familiarizado con los parágrafos 56-59 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, con los *Complementos* al libro IV y con los capítulos 11 y 12 del segundo volumen de los *Parerga*, sabe hasta qué punto es acertado referirse a Schopenhauer como padre del pesimismo. Es precisamente en los *Complementos* al libro IV, en el capítulo 46, donde Schopenhauer sostiene que los griegos «estaban

---

<sup>515</sup> A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, o. c., pp. 336-337. En sentido similar, señala que al moribundo se le podría decir: «Dejas de ser algo que más te hubiera valido no haber sido nunca» (A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II, Complementos*, libro IV, cap. 41, o. c., p. 544).

<sup>516</sup> Como observa Philonenko, Schopenhauer podría haber escrito al comienzo de su obra principal el célebre verso de Dante: «Vosotros que entráis aquí, abandonad toda esperanza» (cf. A. Philonenko, o. c., p. 309).

<sup>517</sup> Cf. L. F. Moreno, «Estudio introductorio» en A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de R. J. Díaz y M<sup>a</sup> M. Armas, Gredos, Madrid, 2010, p. XLV. Como veremos más adelante, justamente lo que sostiene Nietzsche es que «precisamente la tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo» (cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, traducción de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 1979, p. 68). Respecto a que rara vez menciona el término pesimismo, resultan iluminadoras las palabras de Cartwright. Al inicio de su biografía, sostiene que Arthur reconocía que sus tendencias depresivas y melancólicas eran una herencia de su padre contra las que había combatido. «Later, when he was asked whether his pessimism resulted from something he suffered in his early childhood, he responded, “Not at all; rather I was always very melancholy as a youth» (A. Schopenhauer, *Gespräche*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1971, p. 131). En nota a pie de página, Cartwright añade: «It is curious to note that Schopenhauer never referred to his philosophy as “pessimism” in any of the books that he prepared for publication, although, as Rudolf Malter has noted, this is the term most frequently used to describe his philosophy (along with “irrationalism”; and “voluntarism”, which are also terms that he did not use to describe his philosophy) [...] As this incident illustrates, he did not object to being called a pessimist» (cf. D. E. Cartwright, *Schopenhauer. A biography*, Cambridge University Press, New York, 2010, p. 4). No sólo es que Cartwright sostenga que el propio Schopenhauer no objetase que le tildasen de pesimista, es que parece innegable que no es en modo alguno descabellado calificar así su filosofía. Por el contrario, si nos atenemos a la definición de pesimismo que ofrece el diccionario de la RAE, pocos calificativos hacen justicia al conjunto de la obra del filósofo de Danzig: su sistema filosófico, frente a cualquier forma de optimismo, no sólo atribuye al universo la mayor imperfección posible sino que lo considera, antes que creación de un dios benevolente, obra de un malvado demonio. Igualmente evidente resulta la propensión, patente en toda su producción filosófica, a juzgar las cosas en su aspecto más desfavorable. ¿Tendría razón Nietzsche cuando afirmaba que el pesimismo se contrae como el cólera, cuando uno ya está predispuesto morbosamente para él?



profundamente impresionados por las miserias de la existencia». Aunque advierte que las citas no tendrían fin<sup>518</sup> si pretendiese citar los grandes espíritus de todos los tiempos contrarios al optimismo, dedica varias páginas a reproducir diversos fragmentos de Heródoto, Sófocles, Eurípides, Teognis, Homero, Shakespeare y Byron para concluir que nadie ha tratado este asunto -la negrura de nuestra existencia<sup>519</sup>- con mayor profundidad que Leopardi<sup>520</sup>.

Por tanto, como observa Philonenko, Schopenhauer era consciente de que el pensamiento pesimista no había nacido, en absoluto, con él<sup>521</sup>. Pero sí es el autor que, al poner de relieve lo que el francés denomina panteísmo del dolor, al subrayar que toda vida es sufrimiento, propina un tremendo golpe a cualquier forma de optimismo racionalista. En efecto, como señala R. Ávila -que subraya cómo el filósofo de Danzig hace del dolor «el centro neurálgico y la raíz de su filosofía»-, Schopenhauer «asesó un golpe mortal al optimismo cuando reconoció sin ambages que el entendimiento es una facultad moralmente neutra, que la razón es un instrumento al servicio de una voluntad ciega que puede ser, ella sí, buena o mala, pero que es en la inmensa mayoría de los casos egoísta, cruel, y malintencionada»<sup>522</sup>. Si *Candide* y el *Poème sur le désastre de Lisbonne* ponían en tela de juicio los planteamientos de Pope y Leibniz (hay que volver,

---

<sup>518</sup> Erasmo, refiriéndose a las innumerables calamidades a las que está sometida la vida humana, afirma que es como *contar las arenas del mar*. No sabe explicar qué culpas han merecido los humanos para semejantes castigos «o qué dios, airado, los ha obligado a nacer para estas miserias» y concluye mostrando su comprensión hacia los suicidas: el que medite en su interior aprobará la actitud de quienes, como muchos sabios, acaban poniendo fin a sus días (cf. Erasmo, *Elogio de la locura*, o. c., pp. 181-182).

<sup>519</sup> Una negrura que se aprecia claramente en textos similares al que escribe en Bolonia el 17 de enero de 1826: «¿Qué es la vida? El viaje de un hombre cojo y enfermo que camina sin descansar jamás, de día y de noche, durante muchas jornadas, con una carga pesadísima sobre las espaldas, por montañas muy escarpadas y sitios escabrosos, arduos y difíciles, bajo la nieve, el hielo, la lluvia, el viento, el sol ardiente, para llegar a cierto precipicio o foso, y caer inevitablemente en él» (cf. G. Leopardi, *Zibaldone de pensamientos*, traducción de R. Pochtar, Tusquets, Barcelona, 1990, p. 270).

<sup>520</sup> Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* II, *Complementos*, libro IV, cap. 46, o. c., pp.633-636. Vinculados ambos por lo que Givone denomina pesimismo cósmico, «es el ultranihilista Leopardi quien ve más en profundidad en el horizonte nihilista al que pertenecemos y al que pertenecen también Schopenhauer y Nietzsche» (cf. S. Givone, *Historia de la nada*, traducción de A. González y D. Orosz, Adriana Hidalgo, 2009, p. 206). Para el autor italiano, en Leopardi está ausente tanto el residuo de misticismo presente en Schopenhauer como la pretensión “justificacionista” por vía estética que hallamos en Nietzsche.

<sup>521</sup> Cf. A. Philonenko, o. c., p. 292.

<sup>522</sup> R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., pp. 298.

escribe Hazard, «a la triste y más antigua verdad de que hay mal en la tierra; la frase *Todo está bien*, tomada en un sentido absoluto y sin la esperanza de un porvenir, no es más que un insulto a los dolores de nuestra vida»<sup>523</sup>), Schopenhauer va mucho más allá. Apoyándose en la sentencia aristotélica según la cual la naturaleza no es divina sino demoníaca, Schopenhauer considera no sólo que todo optimismo es un absurdo que clama al cielo sino que constituye algo profundamente perverso. La explicación del mundo por una voluntad guiada por el *conocimiento* exige «necesariamente como excusa el optimismo, que ella establece y defiende a pesar del testimonio elocuente de un mundo lleno de miserias»<sup>524</sup>. Frente a toda idea de progreso, frente a la confianza en la razón, Schopenhauer sostiene que no hay razón que gobierne el mundo, que «la verdadera filosofía de la historia consiste en comprender que en todo este caos de modificaciones infinitas no hay más que la misma esencia idéntica e inalterable que obra hoy lo mismo que ayer y que siempre»<sup>525</sup>. No hay nada nuevo bajo el sol, *eadem, sed aliter*<sup>526</sup>.

Todo afán humano es vano. Tan ilusorio es inventar dioses que nos libren de los sufrimientos como albergar alguna esperanza en que nuestros sistemas morales

---

<sup>523</sup> P. Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVII*, traducción de J. Marías, Alianza, Madrid, 1985, p. 281.

<sup>524</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II, Complementos*, libro IV, cap. 46, o. c., p. 626.

<sup>525</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II, Complementos*, libro III, cap. 38, o. c., p. 484. En una de las escenas más memorables de una película que no anda escasa de ellas, *Érase una vez en América*, Robert de Niro rehuye vengarse y abandona el despacho del que un día fue su mejor amigo. Desvelado el enigma que había marcado su errática existencia, retorna a la calle justo en el momento en que pasa el camión de la basura y unos jóvenes que, ajenos a la inmundicia del mundo, parecen divertirse como él solía hacer con quien fue su inseparable compañero que acaba sus días arrojándose al citado camión.

<sup>526</sup> Con otras palabras, encontramos en Sábato una visión metafísica de la existencia tan pesimista como la del propio filósofo alemán: «A veces creo que nada tiene sentido. En un planeta minúsculo, que corre hacia la nada desde millones de años, nacemos en medio de dolores, crecemos, luchamos, nos enfermamos, sufrimos, hacemos sufrir, gritamos, morimos, mueren y otros están naciendo para volver a empezar la comedia inútil» (cf. E. Sábato, *El túnel*, S. Barral, Barcelona, 1983, pp. 42-43). Schopenhauer, uno de los filósofos más leídos fuera de los ambientes académicos, ha ejercido una extraordinaria influencia que se refleja en autores tan dispares como Sábato o Houellebecq. Este último confiesa que «no hay ningún filósofo cuya lectura sea tan inmediatamente agradable y reconfortante como la de Arthur Schopenhauer» (cf. M. Houellebecq, *En presencia de Schopenhauer*, traducción de J. Riambau, Anagrama, Madrid, 2018, p. 24).

propicien cualquier tipo de mejora: «la convicción de que el mundo y la naturaleza humana son incapaces de una reforma profunda le conduce a otra de orden práctico-moral: todo esfuerzo es inútil, salvo aquel que se encamina a redimir la existencia mediante la autonegación de la voluntad»<sup>527</sup>. Al hombre, *animal metaphysicum*, se le impone la finitud de toda existencia y la inutilidad de todo esfuerzo<sup>528</sup>. Si todo esfuerzo es inútil, si todos los intentos «por desterrar el sufrimiento lo único que consiguen es que éste cambie de forma», si todo trabaja en la vida para un futuro que se declarará en quiebra, si la voluntad no obedece nunca al intelecto y no es posible una ética que mejore la voluntad, parece inevitable la melancolía<sup>529</sup>.

Tal es la bancarrota de la razón que el propio Schopenhauer advierte que si admitiésemos que el dolor es inevitable y esencial a la vida, nuestras angustias disminuirían...si no fuese porque «un dominio tan poderoso de la razón sobre el sufrimiento inmediatamente sentido, rara vez o nunca se encuentra»<sup>530</sup>. Ya en el primer volumen de *El mundo* se había mostrado crítico con el estoicismo:

el sabio estoico tal como lo describe este sistema ético, siempre careció de vida o de verdad poética interior, quedándose en una figura rígida de palo con la que nada puede hacerse; el sabio estoico no sabe adónde ir con su sabiduría; y su serenidad, satisfacción

---

<sup>527</sup> R. Ávila, *Lecciones de metafísica*, o. c., p. 158. Dado que la voluntad en Schopenhauer -explica la profesora granadina- es esa fuerza ciega que todo lo instrumentaliza y que está más allá de la moral, es sorda tanto a los argumentos como a la educación: de ahí que sea inmodificable.

<sup>528</sup> Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, II, cap. 17, o. c., p. 466.

<sup>529</sup> Muguerza propone el término «melancolía resistente» para referirse a esa melancolía *resultado del esfuerzo sin resultado*. Reflexionando sobre las melancolías postmoderna y revolucionaria a las que se refiere Gurméndez en su monografía sobre la melancolía, nos recuerda que «de acuerdo con una celebrada caricatura de la Escuela de Francfort trazada por Lukács, los miembros de ésta vendrían a ser los huéspedes del Gran Hotel Abismo schopenhaueriano, cuyo refinado confort sólo consigue verse acrecentado por el hecho de hallarse suspendido en el vacío» (cf. J. Muguerza, «Prólogo» en C. Gurméndez, *Melancolía*, o. c., p. 17). Para R. Ávila, «el pesimismo de Schopenhauer está sostenido por una especie de «melancolía ilustrada» que muchas consideraciones apresuradas le niegan injustamente. En efecto, las raíces profundas del pesimismo de Schopenhauer hay que buscarlas en la desilusión, sin duda de raíces ilustradas, experimentada por alguien que desearía confiar en la razón, pero que sabe que, desgraciadamente, ella no rige el mundo» (cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 50).

<sup>530</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, §57, o. c., pp. 33-364.

y felicidad perfectas contradicen directamente la esencia de lo humano, y nos impiden formarnos una representación intuitiva de ella<sup>531</sup>.

Su crítica va más lejos en el segundo volumen donde, con esa arrogancia que tanto irritaba a su madre, descalifica a los estoicos como fanfarrones que perfeccionaron la teoría de la indiferencia, cifrando su meta en una ataraxia que no es sino simple endurecimiento e insensibilidad ante los golpes del destino, sin tener en cuenta que «toda costumbre se convierte en una necesidad y, por eso, no puede prescindirse de ella sin dolor; que no se puede jugar con la voluntad, ni gozar sin amar el goce; que un perro no permanece indiferente mientras le pasamos un trozo de asado por delante del hocico»<sup>532</sup>.

Si él mismo reconoce la enorme dificultad de adquirir esa ecuanimidad estoica, ¿resulta su propuesta más fácilmente alcanzable para el común de los mortales? ¿Es tan distinta a la figura de palo en la que, según afirma, se convierte el sabio estoico? ¿No resulta un tanto paradójico considerar que cualquier empresa humana está abocada al fracaso excepto aquella que se antoja más divina que humana? ¿Acaso cabe imaginar existencia humana alguna sin pasión? Si lográsemos abolir el deseo, si pudiésemos liberarnos de las pasiones, si alcanzásemos ese nirvana<sup>533</sup>, ese estado libre de toda aflicción, ese inquietante estado por lo que de sobrehumano tiene, ¿encontraríamos esa paz de espíritu, ese contento al que aludía Descartes?

---

<sup>531</sup> *El mundo como voluntad y representación* I, §16, o. c., p. 123.

<sup>532</sup> *El mundo como voluntad y representación*, II, *Complementos*, libro I, cap. 16, o. c., pp. 175-176.

<sup>533</sup> El término es harto problemático como queda reflejado en la nota a pie de página que aparece al final del capítulo 41 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación*. Nordau ya tenía claro que la interpretación que hace Schopenhauer del mismo es una deformación occidental: «Nirvana no es, como parecen creer los budistas europeos, la nada, el cese de la conciencia y del deseo sino, por el contrario, la máxima conciencia, la ampliación de la existencia individual hasta abarcar la existencia universal» (cf. R. Bodei, *Destinos personales*, o. c., p. 76).

Como relojes a los que se les ha dado cuerda y funcionan sin saber para qué, Schopenhauer considera que somos marionetas de la voluntad<sup>534</sup>. Así, el ego se desmorona y se diluye en el sufrimiento, deja de ser un principio de claridad y orientación: no es ya imaginable una ética cartesiana<sup>535</sup>. Como escribió A. Maestre con motivo del bicentenario del que es considerado el autor más pesimista de la historia de la filosofía, en Schopenhauer «la negación del mundo y de la vida convierte toda acción ética en ilusoria. Únicamente el ascetismo es verdadero, al constreñir de modo significativa la voluntad de vivir»<sup>536</sup>. Pero es precisamente esta cuestión, «¿cómo de la vida, la cual era enteramente voluntad de vivir, podía salir la negación de la voluntad?»<sup>537</sup>, cómo la voluntad -que es enteramente querer- deja de querer, la que constituye, según L. F. Moreno, la mayor «inconsistencia» del sistema de Schopenhauer:

Sin embargo, parece que está claro: llega a tal estado merced a la conciencia más lúcida y exigente de los seres puros y clarividentes, argumentará el Buda De Frankfurt. Dirá

---

<sup>534</sup> Para Rosset, con respecto a la voluntad schopenhaueriana, nada permite distinguir la vida de la muerte: «En una palabra, nada se pierde y nada se crea en la voluntad: ésta fórmula, que resume el pesimismo schopenhaueriano, significa que verdaderamente no hay ni nacimiento ni desaparición, ni vida ni muerte, sino tan sólo una mecánica -la voluntad- cuyos sucesivos desplazamientos proporcionan a los que tienen conciencia de estar afectados por ella (como por ejemplo los hombres) la ilusión de la autonomía, de la libertad, de la vida. Pero lo que el hombre llama «vida» no designa más que la aptitud de la voluntad para la repetición mecánica, para una renovación del disfraz, y la aptitud del hombre para asumir de un modo ilusorio la responsabilidad de una voluntad en apariencia accionada y en realidad sufrida. Nadie, en definitiva, tendría la idea de vida sin la ilusión gracias a la cual el hombre se considera como sujeto de sus deseos, de su voluntad» (C. Rosset, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, o. c., pp. 127-128).

<sup>535</sup> Cf. A. Philonenko, o. c., pp. 298-299. Para A. I. Rábade, «nos encontramos en una filosofía de la subjetividad en la que ésta aparece, no obstante, como lo totalmente opuesto a la *res cogitans* cartesiana: el sujeto no es esencialmente pensante, ni siquiera cognoscente, sino volente, por una parte; por otra, no es ninguna *res*, ninguna sustancia, sino, en principio, como tal sujeto, una diversidad de «funciones», de formas de actividad... » (A. I. Rábade, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, Trotta, Madrid, 1995, p. 42). También R. Ávila considera que «desde muchos puntos de vista es Schopenhauer el envés de una filosofía cuyo haz representa Descartes» (cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 107). Bodei, por su parte, comentando el parágrafo 54 de *El mundo como voluntad y representación*, señala que el fracaso de resolver la ecuación kantiana del yo lleva a Schopenhauer «a reivindicar el primado de una alteridad que mora en el sujeto [...] En el centro del sujeto, en la presunta patria del individuo, no hay sino el inane retumbar de una “voz de dentro”, que no nos pertenece porque custodia la palabra de un Ignoto» (R. Bodei, *Destinos personales*, o. c., pp. 66-67).

<sup>536</sup> A. Maestre, «La inactualidad del filósofo» en *El País*, 22 de febrero de 1988.

<sup>537</sup> Cf. T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, o. c., p. 41.

que semejante acontecer hay que entenderlo como una especie de milagro inexplicable, pero que así es, que es posible el acallamiento de la voluntad: ahí está el ejemplo de los santos y los ascetas que lo demuestran; ellos, iluminados por «la gracia»<sup>538</sup>.

Ciertamente algo hay de inexplicable y de contradictorio en ese milagro. De inexplicable porque, en efecto, tenemos en los santos el ejemplo de cómo el conocimiento domina la voluntad, de que es posible negar la voluntad. Ahora bien, el propio Schopenhauer reconoce que «todas las religiones, en su punto culminante, desembocan en la mística y los misterios, es decir, en una oscuridad y un ocultamiento que indican en realidad un espacio vacío para el conocimiento»<sup>539</sup>. También resulta contradictorio porque, como ha observado R. Ávila, «la actitud de Schopenhauer parece acercarse a un intelectualismo moral que entraría en conflicto con una posición que, como la suya, niega que la virtud, pueda ser enseñada»<sup>540</sup>.

Toda vida humana, sostiene Schopenhauer, oscila entre el dolor y el aburrimiento y la dinámica del deseo produce un estado de ánimo melancólico (cf. §57). Philonenko mantiene que es preciso distinguir entre el *vacío* que examina el aburrimiento, que es *nostalgia de la potencia del deseo*, y la *nada* en la cual la voluntad, negándose a sí misma, encontrará la paz<sup>541</sup>. Ahora bien, ¿qué clase de paz propone? Una que nos liberará de las pasiones, de toda aflicción, de cualquier deseo. En realidad, dicho estado se asemeja al que describía C. Castilla del Pino en el experimento mental que nos proponía. ¿No hay algo de enfermizo en dicha propuesta? ¿No supone una

---

<sup>538</sup> Cf. L. F. Moreno, «Estudio introductorio» en A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, o. c., p. CXVI.

<sup>539</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* II, cap. 48, o. c., p. 659.

<sup>540</sup> R. Ávila, *Lecciones de metafísica*, o. c., p. 177. En una obra anterior, la autora destacaba que «resulta difícilmente congruente un pesimismo que, al mismo tiempo, sostiene el carácter innato, indestructible y natural de la compasión» (cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 120).

<sup>541</sup> Cf. A. Philonenko, o. c., p. 242.

muerte en vida? Y, por otra parte, como ya advirtiera Cervantes, ¿quién es capaz de poner riendas a los deseos? ¿Cómo logramos que dejen de reinar en nuestra alma?

Después de insistir hasta la saciedad en que todo deseo nace de una carencia, en que cualquier deseo logrado se asemeja a la limosna que hoy recibe el mendigo para pasar hambre mañana, en cómo nunca hay término para el deseo y, por ende, para el sufrimiento, en que nunca encontramos satisfacción o lugar de descanso, en que no bastaría con trasladar al hombre a un mundo mejor para hacerlo feliz, ¿qué logra colmar esa carencia, qué nueva plenitud, qué transformación ontológica logra aplacar el sufrimiento? Al margen del gozo momentáneo, de la liberación pasajera que proporciona el arte, Schopenhauer sostiene que hay dos vías para negar la voluntad: la primera abandona el egoísmo y supera el *principium individuationis*; la segunda se produce a través del sufrimiento *sentido* en uno mismo:

En la mayoría de los casos, los grandes sufrimientos han de quebrantar la voluntad para que ésta pueda alcanzar su autonegación. Vemos entonces que el hombre, después de haber atravesado todas las etapas de la adversidad y de haber estado a punto de ceder a la desesperación, de pronto se reconcentra en sí mismo, se reconoce y reconoce al mundo, cambia su ser, se eleva sobre sí mismo y sobre todo sufrimiento y, como purificado y santificado por ese mismo sufrimiento, con una calma, una dicha y una elevación inalterables, renuncia a todo lo que antes deseaba con la mayor vehemencia, y recibe a la muerte con alegría<sup>542</sup>.

Si el carácter es inalterable, ¿cómo se produce ese cambio, esa elevación, esa *regeneración*? ¿Por la *gracia operante* que surge de repente y como caída del cielo? Por lo demás, esa anhelada paz de espíritu que encontramos en la biografía de los santos -

---

<sup>542</sup> Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como volunta y representación*, §68, o. c., p. 446.

tan alejada de nuestra propia experiencia- y en el arte que los representa, muestran, según expone Schopenhauer, el triunfo del conocimiento (algo ciertamente contradictorio si se ha defendido que está siempre al servicio de la voluntad), la desaparición de la voluntad. Extinguida la voluntad, «no hay representación, no hay mundo». Nada puede ya atemorizar al hombre, nada puede conmovirlo<sup>543</sup>. ¿Qué queda después? Lo que queda no es sino la nada: «Pero también es cierto que, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y se ha negado, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y vías lácteas, no es tampoco otra cosa que...nada»<sup>544</sup>.

De ahí que R. Ávila, comentando la célebre sentencia según la cual «la vida es un negocio que no cubre los gastos», sostenga que cuando la voluntad de vivir se contempla a sí misma sólo aspira a no querer nada: he ahí el nihilismo<sup>545</sup>. De ahí también que Givone, que afirma que «la esencia del pensamiento occidental es el nihilismo», afirme que con pocos autores como Leopardi y Schopenhauer sale a la luz el nihilismo<sup>546</sup>. Un nihilismo que, como el pesimismo al que está ligado, tiene también sus orígenes en la Grecia clásica<sup>547</sup>. No por casualidad R. Ávila, que dedica toda la segunda

---

<sup>543</sup> Recuérdese también el párrafo citado del *Elogio de la locura* en la nota 71 de este trabajo. Schopenhauer define el *ascetismo* como «el quebrantamiento *premeditado* de la voluntad mediante la renuncia a lo agradable y la busca de lo desagradable, una vida de penitencia que alguien elige para sí con la intención de autolacerarse y mortificar continuamente su voluntad» (A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, §68, o. c., p. 445-446).

<sup>544</sup> Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, §71, o. c., p. 466. Al vacío, a la nada, a esos desiertos modernos que son las gigantescas metrópolis americanas, parecen dirigir la mirada algunas de las solitarias e inquietantes figuras que aparecen en los cuadros de Hopper. Zunzunegui destaca cómo los personajes del romántico Friedrich nos vuelven la espalda para dirigir una mirada hacia los espacios infinitos mientras los de Hopper nos dan la espalda o miran al sesgo por una ventana en dirección a lo que parece un decorado urbano: la mirada ya no se dirige hacia un exterior en el que se representa lo sublime sino que ha sido sustituida por otra que «no parece *ver nada* porque en el mundo en que habitan estos actores no hay *nada que ver*» (S. Zunzunegui, *Bajo el signo de la melancolía. Cine, desencanto y aflicción*, Cátedra, Madrid, 2017, p. 22).

<sup>545</sup> Cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., p. 198.

<sup>546</sup> Cf. S. Givone, *Historia de la nada*, o. c., 186.

<sup>547</sup> Volpi señala que el nihilismo se encuentra en todo pensamiento en el que la nada constituye el problema central. «En tal sentido, Gorgias podría ser considerado el primer filósofo nihilista de la historia occidental por la fulminea inferencia que de él se nos ha transmitido (fr. 3): nada existe; pero si algo existiese, no sería cognoscible; y si de todos modos fuese cognoscible, no sería comunicable (*anherméneuton*)» (F. Volpi, *El nihilismo*, o. c., p. 15). Para Rosset, «esta afirmación del no-ser, en la que una tradición platónica no quiso ver más que un brillante sofisma, era una de las primeras manifestaciones de un tema fundamental del pensamiento trágico: la afirmación de la incapacidad humana para reconocer



parte de su obra *Lecciones de metafísica* al problema de la nada, ha titulado «Schopenhauer: las raíces de la nada» el capítulo dedicado al pensador de Danzig. Es ahí donde la autora desarrolla la tesis de que en Schopenhauer el nihilismo tiene la doble valencia que tiene un «fármaco» y un doble sentido: negativo («la vida no vale nada») y positivo en tanto apunta el fin último de la vida (la negación de la voluntad de vivir)<sup>548</sup>.

Aunque después de lo expuesto resulta difícil imaginar que alguien pudiese cuestionar el pesimismo de Schopenhauer, lo cierto es que Nietzsche lo hace. Rosset no llega a semejante extremo pero considera que su pesimismo es superficial y que resulta mucho más sólido su irracionalismo<sup>549</sup>. En una obra anterior, *Lógica de lo peor*, defiende, a propósito de la distinción entre las nociones de *pérdida* y de *perdición*, que existen dos tipos de filosofía: trágica y pesimista. Aunque considera a Nietzsche dentro de la primera categoría y a Schopenhauer lo encuadra en la segunda, lo cierto es que el propio Rosset comienza *Lógica de lo peor* constatando la diferencia entre aquellos para quienes la «tarea filosófica» tiene por objeto revelar un cierto orden, para quienes albergan «la esperanza secreta de que a fuerza de inteligencia, penetración y astucia, es posible disolver la desdicha y obtener la felicidad», y quienes se asignaron la tarea inversa: «filósofos trágicos, cuyo objetivo radicaba en disolver el orden aparente para

---

o constituir una naturaleza; de ahí la vanidad del pensamiento que sólo refleja sus propios órdenes, sin apresar existencia alguna; de ahí también una cierta inaptitud del propio hombre para la existencia» (C. Rosset, *Lógica de lo peor*, o. c., pp. 113-114).

<sup>548</sup> Cf. R. Ávila, *Lecciones de metafísica*, o. c., p. 157.

<sup>549</sup> Cf. C. Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, traducción de Rafael del Hierro, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 93. Para Rosset, pesimismo (el mundo es un lugar de sufrimientos) e irracionalismo (el mundo no es susceptible de ninguna interpretación inteligible) no van necesariamente de la mano: «continuamente unida a consideraciones sobre el dolor inherente a la existencia, la descripción del absurdo del mundo corre el riesgo de aparecer como la consecuencia de un sentimiento pesimista, cuando en rigor sólo es su causa y, en cualquier caso, debe distinguirse de él. De ahí la tentación de invalidar toda la empresa crítica de Schopenhauer, al relacionarla con un pesimismo de origen romántico» (ibid., p. 33). Rosset defiende que el gran pensamiento de Schopenhauer reside en subordinar las funciones intelectuales a las funciones afectivas, anticipando así la escuela de la sospecha. Philonenko, que ya en el mismo título de su obra adelanta cuál es su posición respecto al pensamiento de Schopenhauer, considera que Schopenhauer no se expresa como pesimista sino como filósofo trágico: la tragedia es la *melodía* mientras que el pesimismo no es sino la *armonía* (cf. A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. c., pp. 240 y 286 respectivamente).

recobrar el caos enterrado por Anaxágoras» y disipar la idea de toda felicidad para afirmar la desdicha. ¿No encajaría Schopenhauer perfectamente en esa definición por más que Rosset especifique que en la ciega voluntad schopenhaueriana el orden reinante *reina* por más que se trate de un desorden?<sup>550</sup> ¿No consideró Nietzsche, en su primera etapa, que Schopenhauer contribuye al renacimiento del espíritu trágico?

Al margen de cualquier interpretación, lo cierto es que su filosofía no impidió a Schopenhauer -que «hace del dolor un hecho sin el cual la reflexión no se daría»<sup>551</sup>- gozar de la vida: «En 1831, la epidemia de cólera le obliga a trasladarse a Francfort, donde residirá los últimos 30 años de su vida. Allí vivió feliz de sus rentas, paseaba por el campo, leía la Prensa en el casino, comía opíparamente en el Hotel de Inglaterra, y por la noche solía tocar en su flauta melodías de Haydn»<sup>552</sup>. Resulta inevitable preguntarse qué tonalidad hubiese adquirido su filosofía si hubiese tenido que trabajar como el resto de los mortales. Nunca tuvo necesidad de ello: tras verse liberado de la penosa tarea de proseguir con el negocio familiar por el más que probable suicidio de su progenitor, pudo vivir de las rentas. Sin embargo, aunque su vida no fue en absoluto una existencia atormentada -como la de otros artistas e intelectuales célebres-, sabemos que conservó hasta el final de sus días el libro de M. Claudius, *A mi hijo*, regalo de su padre, en el que se afirma que el hombre no está en su hogar en este mundo<sup>553</sup> y que sostuvo la firme convicción de que es un error innato pensar que hemos venido al mundo para ser felices<sup>554</sup>.

---

<sup>550</sup> Cf. C. Rosset, *Lógica de lo peor*, o. c., pp 9-10 y 20.

<sup>551</sup> Cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 122. Según la autora, haber introducido en la filosofía el *páthos*, la pasión, es tal vez el mérito más importante de su reflexión.

<sup>552</sup> C. Gurméndez, «El gran burgués» en *El País*, 22 de febrero de 1988.

<sup>553</sup> Cf. R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción de J. Planells, Alianza, Madrid, 2001, p. 87.

<sup>554</sup> Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II, Complementos*, libro IV, cap. 49, o. c., p. 684.

### 13. LA FILOSOFÍA SPINOZISTA Y EL *STILLEVEN* COMO ANTÍDOTOS CONTRA LA MELANCOLÍA

Schopenhauer, que consideraba que «la muerte es el auténtico genio inspirador o el musageta de la filosofía, por lo cual Sócrates definió a ésta también como θανάτου μελέτη»<sup>555</sup>, formaría parte, según Nietzsche, de ese consenso, de ese coro de sabios que afirman, como el cristianismo, que *la vida no vale nada*. Muy distinta será la posición del discípulo de Dionisos. Pero antes de ver cómo Nietzsche logra vencer los diversos rostros de la melancolía, queremos detenernos en otro autor en el que el propio filósofo alemán reconoce un claro precursor suyo: B. Spinoza. Los dos se alejan de lo que Bodei denomina visión tanatófila de la filosofía y los dos comparten un mismo afán: la devaluación de las pasiones tristes<sup>556</sup>.

En las siguientes páginas nos centraremos en el análisis de Bodei que muestra cómo tanto el *stilleven* como la filosofía spinozista reorientan nuestra mirada y logran el mismo propósito: afirmar la plenitud de la existencia frente al melancólico que, preso de la tristeza y el temor, busca la soledad y tiende a ver las cosas bajo el signo de la pérdida. En este sentido, dos son las obras a considerar del autor sardo: una, la *Geometría*, se ha convertido ya en un clásico sobre las pasiones; la otra, aunque menos conocida, constituye una pequeña joya en la prolífica producción del autor italiano: *La vida de las cosas*. Es precisamente en esta última donde Bodei defiende una idea que, a nuestro juicio, enfatiza la enorme complejidad y lo enigmático del mal de Saturno, a saber, que la melancolía no sólo se circunscribe a los seres humanos<sup>557</sup>.

---

<sup>555</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II, Complementos*, libro IV, cap. 41, o. c., p. 505.

<sup>556</sup> Cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 208. El capítulo sexto de esta obra constituye un pormenorizado análisis de las similitudes y divergencias entre ambos autores.

<sup>557</sup> Sobre este particular, remitimos al lector al fragmento de *La vida de las cosas* citado al final del quinto apartado «La protohistoria del concepto».

Bodei se había ocupado ya tangencialmente de la melancolía en la *Geometría*, un trabajo anterior dedicado en buena parte al análisis y comentario de la filosofía de Spinoza, donde señalaba cómo la piedad o el desprecio hacia sus congéneres empujan al melancólico a la vida solitaria, alejándolo también de todo placer. Es ahí, en la que quizás sea su obra más conocida, donde esboza, por primera vez, las similitudes entre el *stilleven* y el pensamiento del filósofo judío<sup>558</sup>. Bodei observa cómo el *stilleven*, las naturalezas muertas, al ofrecer al espectador los placeres de la vida representados en flores, fruta, caza o pescado mostrados en la madurez que precede a la corrupción, se aleja de esa visión melancólica que enfatiza la caducidad de las cosas, de la meditación de la muerte simbolizada en otras tantas obras por la presencia de la calavera o el reloj de arena; la *meditatio vitae* de Spinoza, por su parte, con su carácter terapéutico, ofrece igualmente un antídoto contra la melancolía. Buscando siempre aquello que nos pueda alegrar, combatiendo todo aquello que nos entristece, que debilita las energías y disminuye el tono vital, Spinoza nos ofrece un camino de liberación que pretende «hacer del conocimiento el afecto más poderoso» -célebre expresión que Nietzsche usa en una carta que escribe a Overbeck en 1881<sup>559</sup>- para conducir a los seres humanos a la felicidad, a ese estado de serena alegría, de plenitud que, en modo alguno, supone una renuncia de esos bienes cotidianos que aparecen en el *stilleven*:

Pues, ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi regla, y así está dispuesto mi ánimo [...] Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el

---

<sup>558</sup> Cf. R. Bodei, *Geometría de las pasiones*, o. c., pp.118-122.

<sup>559</sup> Apud R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 205.

ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin perjuicio ajeno alguno<sup>560</sup>.

Bodei subraya cómo Spinoza combate las pasiones tristes y la «tanatosofía», una larga y venerada tradición que, de Platón a Heidegger, considera la filosofía como una *meditatio mortis* que menosprecia el cuerpo y los placeres de la vida. En la famosa proposición LXVII de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza afirma que «un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida». Una vida en la que, como muestra el escolio anterior, no hay razón alguna para renunciar a los placeres, para mortificar el cuerpo o el espíritu. Además, alejándose también de una amplia constelación de filósofos que consideran los afectos como vicios y asignan un fin a la naturaleza humana, considerando a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fuesen, Spinoza nos ofrece, con la agudeza propia de su oficio de pulidor de lentes, una mirada sobre las pasiones neutral y ajena a toda actitud moralizante. Como expone tanto en el prefacio a la tercera parte de la *Ética* como al inicio de su *Tratado político*, aborda el estudio de los afectos y los actos humanos no como vicios de la naturaleza humana sino como propiedades que le pertenecen. Al contemplarlos «como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos», no los aprueba ni condena, no se burla ni detesta o deplora las acciones humanas: sencillamente pretende entenderlos, privarlos de su opacidad. Con dicho propósito, afronta el análisis de los afectos que lleva a cabo en la tercera parte de la *Ética*. De los cuarenta y ocho afectos que considera, destaca el estatuto ontológico privilegiado del deseo. Si en la proposición VI define el *conatus*, la tendencia, el esfuerzo de cada cosa a perseverar en la existencia, en el escolio de la proposición VIII señala que ese esfuerzo, cuando se refiere al alma y al cuerpo, se llama apetito. El hombre se define por su

---

<sup>560</sup> B. Spinoza, *Ética*, IV, prop. XLV, escolio, traducción de V. Peña, Alianza, Madrid, 1987, p. 300.

deseo, apetito con conocimiento de sí mismo. En la proposición XI señala los otros dos afectos primarios: la alegría, «pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección», y la tristeza, su opuesto. La tristeza es a la alegría como lo malo a lo bueno. A diferencia de S. Pablo que, como vimos, distingue en la segunda carta a los corintios entre una tristeza salutífera, positiva, que comporta un movimiento del alma que la aproxima a Dios, de aquella otra tristeza mundana que es un vicio, un pecado, Spinoza afirma sin ambages en la cuarta parte de la *Ética* que «la tristeza es directamente mala» y «la melancolía es siempre mala» (prop. XLI y XLII respectivamente) y, por consiguiente, hay que combatir las pues son pasiones que disminuyen la potencia, el *conatus*. Pero no basta con conocer sus causas<sup>561</sup> para poder eliminar la servidumbre que esos afectos negativos generan. Un afecto sólo se puede vencer con otro contrario y más poderoso. En este sentido, gracias al conocimiento, el hombre puede transformar las pasiones en afectos positivos, puede lograr el tránsito de la pasividad, de la tristeza, a la actividad, a la alegría. Así pues, dado que los afectos tristes limitan, inhiben el deseo y nuestra potencia de actuar, favoreciendo la servidumbre, Spinoza batalla contra la melancolía. Como oportunamente señala Bodei, cuando Spinoza aconseja «*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*», vence los dos rostros de la melancolía representados por las figuras de Demócrito -cuya actitud risueña y burlona ante las miserias humanas despierta en los abderitanos la sospecha de que está loco (según narra la *Epistola a Damageto* a la que nos hemos referido en páginas anteriores)- y Heráclito que, compasivo, opta por el lamento y el llanto. Bodei matiza que el sabio espinosiano no llega a la completa ataraxia, a la insensibilidad del estoico:

---

<sup>561</sup> Precisamente ahí radica uno de los principales problemas: a diferencia de la tristeza o de la nostalgia, la vaguedad que impide identificar las causas que la generan es una de las características fundamentales de la melancolía.

Y, aunque no sea insensible como el estoico [...] el hombre libre resulta capaz de conservar el propio gozo aun en situaciones difíciles y muestra un valor sereno porque ama la vida. Las *transitiones* ascendentes del *conatus* son para él el antídoto para la melancolía, para el deseo que no menosprecia el objeto aun antes de alcanzarlo o apenas alcanzado. El melancólico es, en cambio, llevado al desprecio de la vida, al culto autodestructivo de la muerte, a una negatividad que, volviéndose por lo demás un punto estático, le ofrece al menos esta única certeza: que todo es vanidad [...] Pintándose como hostil a la melancolía, Espinosa dice tratar de no transcurrir la vida en llantos y gemidos, sino en tranquilidad, gozo y alegría<sup>562</sup>.

Alcanzar esa alegría, lograr las *transitiones* que permiten al hombre el paso de una menor a una mayor perfección, no es tarea fácil. Nuestros estados de ánimo fluctúan ya que el alma obra ciertas cosas pero padece otras, nuestra potencia es limitada y el camino para alcanzar la virtud, aquella alegría de la que somos causa adecuada, está plagado de obstáculos. Spinoza realiza un denodado esfuerzo por ahuyentar el miedo, la superstición, la ignorancia y las pasiones tristes. Pretende lograr la liberación de prejuicios sólidamente establecidos que impiden el conocimiento (el antropocentrismo, la finalidad, la ilusión de la libertad) y procura «hacer del conocimiento el afecto más poderoso». Solo el conocimiento, en tanto que se convierta él mismo en un afecto, afirma en la proposición XIV de la cuarta parte, puede reprimir otro afecto, puede evitar que tengamos ideas inadecuadas, que padezcamos. Spinoza distingue tres géneros de conocimiento en el segundo escolio de la proposición XL de la segunda parte de la *Ética*. El primero comprende la experiencia y la imaginación; el segundo, la razón que, si bien proporciona un conocimiento demostrativo, universal, no goza de las excelencias del tercer género: la intuición, el más difícil de alcanzar, el conocimiento de las cosas

---

<sup>562</sup> R. Bodei, *Geometría de las pasiones*, o. c., p. 119.

singulares que dependen necesariamente de Dios. El amor intelectual de Dios que brota de este tercer género de conocimiento no implica, según Bodei, unión mística alguna, ni la anulación del yo, ni «someterse a otros, sino insertarse en un contexto de máximo potenciamiento de sí mismos, intensificar el *conatus* de autoconservación hasta hacerles perder todos los aspectos de mezquindad»<sup>563</sup>. Este conocimiento es el que nos proporciona una tranquilidad, una serena alegría que tiene a Dios como su causa. A esa alegría, a esa sensación de *plenitudo vitae* se vuelve a referir Bodei cuando nos recuerda, en las páginas finales de *La vida de las cosas*, los escolios de las proposiciones XXIII y XXIX de la quinta parte de la *Ética* en los que Spinoza afirma que la eternidad ni se puede definir ni tiene relación con el tiempo y, sin embargo, sentimos ser eternos. A gozar esa plenitud vital nos invitan también, como vamos a ver, las denominadas naturalezas muertas.

En *La vida de las cosas*, Bodei profundiza en el análisis del *stilleven* y retoma la temática del parentesco entre el *stilleven* y el pensamiento spinozista. Las cosas, constata Bodei, han acompañado desde tiempos prehistóricos la singladura del ser humano sobre la tierra. Algunas de ellas, de tiempos remotos, lograron sobrevivir a la efímera existencia de sus primitivos dueños y prolongan su *vida* arrebatada al olvido en museos o anticuarios, activando la imaginación de quienes se acercan a ellas con curiosidad y disposición para hacerlas *hablar*. Desde que la obsolescencia programada se convirtió en uno de los pilares del capitalismo es cierto que, como subraya Bodei, sucede al revés: nosotros sobrevivimos a objetos que son diseñados deliberadamente para funcionar durante un corto periodo de vida o que, antes de que se deterioren, desechemos por otros novedosos y más avanzados. Frente al consumo rápido, sin amor a las cosas, Bodei apela a las enseñanzas de Spinoza y al ejemplo del *stilleven*. En este

---

<sup>563</sup> R. Bodei, *Geometría de las pasiones*, o. c., p. 324.



breve ensayo, escrito casi veinte años después de publicar la *Geometría*, recurre tanto a la fenomenología como a la literatura y la pintura para aclarar la aparente contradicción que encierra el título de esta singular obra: *La vida de las cosas*. Cualquiera, en efecto, puede pensar que semejante oxímoron es completamente absurdo. De hecho, si consultamos el diccionario de la RAE, una de las acepciones del término «cosa» reza así: objeto inanimado por oposición a ser viviente. Sin embargo, la lectura de este pequeño texto logra dar respuesta a lo que el propio autor considera un legítimo interrogante: cómo objetos inertes llegan a tener vida. El filósofo sardo considera que el significado de «cosa», que vendría a ser el equivalente conceptual del griego «*pragma*», es mucho más amplio que el de «objeto» y estima necesario evitar interpretar esos dos términos como sinónimos. Tras un análisis etimológico de ambos términos, Bodei analiza cómo los objetos se transforman en cosas, cómo el arte, en el plano de la percepción sensible, y la filosofía, en el plano conceptual, logran, en fructífera alianza y frente al pensamiento objetivante, rescatar las cosas, salvarlas. Según su examen, en el siglo XX se producen los primeros intentos por redescubrir el significado de las cosas, oculto bajo el inerte anonimato de los objetos: «Por eso, para compensar la pérdida de las «cualidades secundarias» decretada por la física moderna y por el pensamiento de Descartes, una parte de la filosofía del siglo XX procuró comprender el excedente de sentido que absorben las cosas en el campo del arte y de la experiencia cotidiana»<sup>564</sup>.

En contraste con el empobrecimiento que supone la mirada del pensamiento científico-técnico, la filosofía, en alianza con el arte, al conceder mayor espacio a la fantasía, ha intentado recuperar la riqueza de las cosas. Aunque, según Bodei, es G. Simmel el que inicia una tradición que no reduce la cosa a su mera presencia, a su necesario soporte material, será Heidegger el autor que más incida en subrayar cómo se

---

<sup>564</sup> R. Bodei, *La vida de las cosas*, o. c., p. 116.

ha mutilado la comprensión de la cosa. Heidegger -con una jerga a menudo irritante, señala Bodei no sin razón- expone en *La cosa* (1951) cómo para el pensamiento técnico-científico un humilde cántaro es el resultado del trabajo de un alfarero y sólo alberga aire en su interior. Esta postura, que logra que olvidemos «la pertenencia de cada ente al horizonte total de sentido en el cual se halla inserto», impide ver el agua o el vino que se vertirá en el cántaro y se ofrecerá como un gesto de hospitalidad u ofrenda, no considera cómo brota el agua o que el vino es fruto de la vid y, en definitiva, elimina toda carga simbólica sin tener en cuenta cómo las cosas absorben «tanto las relaciones naturales como las relaciones sociales (la hospitalidad) o religiosas (la libación)». Frente a esta postura que se remonta a Platón y que es típica de la «era de las imágenes del mundo» y de su «metafísica», Heidegger no se conforma con la simple presencia, pues las cosas, como la obra de arte aunque en menor escala, producen una sucesión de remisiones, poseen un aura de la que carece el objeto.

Comprender la vida de las cosas exige, advierte Bodei, tanta agudeza como la que requiere comprender la vida de nuestros semejantes. Requiere comprender que las cosas materiales transmiten símbolos inmateriales; requiere habilidad para despertar memorias, recrear ambientes, captar cómo, investidos de afectos, determinados objetos se convierten en cosas creando nudos de relaciones: «Precisamente porque restablecen las conexiones entre los diversos segmentos de nuestra historia individual y colectiva, salvar las cosas de la insignificancia significa comprendernos mejor a nosotros mismos»<sup>565</sup>.

Entre las diversas estrategias que confieren sentido a las cosas, el arte, escribe Bodei, es la más prometedora. Recurriendo a una carta de Rilke a Hulewicz -en la que el poeta, desazonado, se lamentaba por constatar que eran los últimos en conocer las cosas

---

<sup>565</sup> Ibid., p. 86.

animadas, cosas en las que se descubriría su valor humano frente a las cosas vacías que llegaban de Estados Unidos-, Bodei señala cómo actualmente vivimos en la época de las cosas banales. Ahora, los objetos se convierten en cosas no por inversiones afectivas de carácter personal sino por una publicidad que manipula los símbolos y envuelve al objeto en sueños prefabricados. El arte, por el contrario, restituye a las cosas los significados que han sido erosionados, nos introduce en lo que está más cerca del corazón. Aunque Bodei discrepa de la interpretación que Heidegger hace de las botas de la campesina pintadas por Van Gogh, reconoce que fue el autor de *El origen de la obra de arte* el que subrayó cómo en las obras de arte las cosas aparecen bajo una nueva luz, reabriendo así, con su reflexión sobre el arte, el diálogo entre las personas y las cosas. Para Bodei, las llamadas en español «naturalezas muertas» constituyen uno de los mejores ejemplos que nos ofrece el arte de cómo convertir los objetos en cosas. Curiosamente, subraya, en otras lenguas se les considera naturalezas vivas (de hecho, cuando Bodei esboza el análisis del *stilleven* en *Geometría de las pasiones* lo hace bajo el epígrafe de «Naturaleza viva»), no muertas, y son «vida silenciosa» o «vida inmóvil»: *stilleven*, *Stilleben*, *still life*. Este género singular de pintura, tal y como atestigua la pintura mural y musivaria romana, se remonta al siglo III a. C. El alemán Ludger tom Ring revigoriza en el siglo XVI un género que se consolida con Caravaggio y Arcimboldo para triunfar definitivamente en Holanda. El término «*stilleven*», naturaleza inmóvil o silenciosa, nace en la Holanda calvinista que, con algo menos de dos millones de habitantes, era el país más rico de Europa. La furia iconoclasta de 1566 -cuyas huellas son todavía hoy apreciables en la catedral de San Martín de Utrecht-, un movimiento con el que los calvinistas protestaron contra las fastuosas riquezas de la Iglesia Católica, hizo que los artistas, al no poderse dedicar ya a los temas tradicionales de la pintura sacra, se dedicasen a temas menos pretenciosos y abordasen temáticas

relacionadas con la esfera doméstica. Así, lentamente, expone Bodei, logra deshacerse de la etiqueta que lo consideraba un género menor. Representando un grupo de cosas humildes -peces, frutas, flores, vegetales, aves, etc.- que pueden ser vistas también como símbolos de las mercaderías y de su circulación, nos permiten redescubrir la maravilla de lo cotidiano. Separadas de la presencia humana se convierten en sujetos, en protagonistas, antes de que su vida efímera se agote, antes de su inexorable destino:

Dan testimonio, en conjunto, de los placeres de la vida y del deseo de aprovecharlos antes de que sea tarde; de la satisfacción de los cinco sentidos y de su progresivo debilitamiento; de los momentos dichosos y de su transcurrir, de la utilidad y la belleza de los bienes cotidianos y de su caducidad (aspecto, este último, que la pintura barroca - y, aunque en medida marginal, también la holandesa- acentúa con la presencia de la calavera o de una burbuja de jabón, emblema del *homo bulla*, o con la representación de insectos o animalitos efímeros, como moscas, libélulas, mariposas, insectos nocturnos, saltamontes o ciempiés)<sup>566</sup>.

El análisis de Bodei muestra cómo, a diferencia del pensamiento científico-técnico orientado a una universalidad homogénea, en el *stillleven* las cosas son salvadas, «santificadas», como dice Ortega a propósito de la pintura de Rembrandt<sup>567</sup>, mostradas en su *toppunt*, en su cénit, transportadas a otro espacio en el que se respeta su individualidad, en el que se reintroducen significados y cualidades secundarias, en el que aprendemos a amarlas. Para el espíritu calvinista, gozar de las cosas de la vida, mostrar apego a las cosas del mundo, no era pecado sino signo de la benevolencia

---

<sup>566</sup> R. Bodei, *La vida de las cosas*, o. c., p. 130.

<sup>567</sup> Cf. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid, 1987, p. 12. Ortega subraya que es frecuente encontrar en los cuadros de Rembrandt una luz especial que, a diferencia de otros pintores que únicamente la emplean en torno a la cabeza de los santos, ilumina humildes utensilios domésticos como si cada cosa fuese un hada, una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda, como si nos invitase a amar las cosas, a santificarlas.

divina: de ahí que se contraponga el *toppunt* de las cosas a la *vanitas* tan importante en el barroco católico. Precisamente, subraya Bodei, si el barroco católico representa con mayor dramatismo la contingencia y la caducidad es debido, entre otras razones, a que en la filosofía comienzan a disolverse las grandes nociones ontológicas de esencia y sustancia y adquieren mayor valor los modos y accidentes, del mismo modo que lo simbólico cobra importancia en detrimento de lo material. Así, mientras la *vanitas* no considera a los objetos *sub specie aeternitatis* sino en su transitoriedad, en el *stilleven* las cosas se convierten en «miniaturas de eternidad». Por tanto, sostiene Bodei, la obra de arte ayuda a solventar el aparente oxímoron implícito en la expresión que da título a su ensayo: «la «vida», que se refiere a lo que nace y muere, permanece en las cosas representadas inmóviles por el *stilleven*»<sup>568</sup>.

Así pues, en el plano de la percepción es el arte el que, invitando a disfrutar de las cosas de la vida, las salva negando «la primacía del *respice finem*, la tendencia a proyectar melancólicamente el presente en un futuro de aniquilación». En Holanda, el auge del *stilleven* fue propiciado por la ética calvinista y por un «*ethos* global que contraponía la vida a la muerte y el *toppunt* de las cosas a la *vanitas*». Las cosas cotidianas representadas en estas obras se muestran en el punto álgido de su existencia, en la máxima expresión de su vitalidad, en su *toppunt*. En el plano conceptual, argumenta Bodei, es la filosofía la encargada de contemplar las cosas en su singularidad. En este sentido, Bodei considera que las proposiciones «cada idea de una cosa singular existente en acto implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios» (*Ética*, II, prop. XLV) y «cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios» (*Ética*, V, prop. XXIV), nos aleccionan sobre el valor de las cosas singulares, nos enseñan que cuanto más conozcamos y amemos cada cosa, más

---

<sup>568</sup> R. Bodei, *La vida de las cosas*, o. c., p. 142.

conoceremos y amaremos el mundo. La ciencia intuitiva, en cuanto amor, se dirige a las cosas singulares, manifestaciones de la infinita potencia divina. Aquellos que alcancen dicha ciencia y el amor intelectual de Dios pueden concebir las cosas *sub specie aeternitatis* y, como un beneficio añadido, experimentar una mayor alegría y la expansión de su ser<sup>569</sup>.

En definitiva, si en las naturalezas muertas ve Bodei «miniaturas de eternidad», en el sentido de eternidad propio de la cultura griega, esto es, no como tiempo infinito sino como plenitud de vida, la filosofía spinozista muestra «el camino que conduce el *conatus* al amor intelectual de Dios». Es en ese estadio en el que menos padecemos por causa de los afectos que son malos, en el que -como nos enseña la proposición XXXVIII de la quinta parte de la *Ética*- menos tememos a la muerte y no es ésta ni el sentimiento de caducidad de las cosas lo que vence, sino la vida. Es verdad que la vida, señala Bodei citando a Merton, se nos escapa de las manos, pero lo puede hacer como arena o como simiente. Lo fundamental, concluye Bodei, es que en el arte y en la filosofía lo hace como simiente: lo que vence, frente a la caducidad y el miedo a la muerte, es la vida de las cosas, junto a la nuestra y a la de los otros hombres<sup>570</sup>.

---

<sup>569</sup> Cf. R. Bodei, *La vida de las cosas*, o. c., pp. 154-155.

<sup>570</sup> Hace unos días moría el periodista M. Robinson y su colega Olga Viza destacaba su elegancia, su espíritu siempre alejado de una crispación muy presente en la vida española. Múltiples testimonios dieron fe de cómo su sola presencia alegraba siempre a los demás con un buen humor que no se empañó en lo más mínimo cuando él mismo anunció, con una amplia sonrisa que jamás le abandonó, que padecía un cáncer incurable. En su última entrevista, concedida apenas dos semanas antes de morir, reconocía que le había llovido la buena fortuna, que no sentía que la vida le debía nada sino más bien al contrario. Probablemente ser el inglés más querido por los españoles, amén del cariño de su familia y amigos, le ayudó a morir feliz y agradecido a la vida pese a que la repentina enfermedad acabó con él a los 61 años. En su caso, podemos decir que se cumple el deseo que Bodei expresó en las siguientes líneas: «Sarebbe bello che tutti noi potessimo morire come si augurava Marco Aurelio, l'imperatore filosofo: "Cadere come un'oliva matura che benedice l'albero che l'ha portata"» (R. Bodei, *La cognizione del dolore*, o. c., p. 34). Sobre el símil de la oliva madura que cae agradecida al árbol que la ha producido, véase también R. Bodei, *Geometría de las pasiones*, o. c., p. 212.

## 14. LA SABIDURÍA TRÁGICA O CÓMO COMBATIR EL PESIMISMO Y LA MELANCOLÍA

Si en el capítulo anterior veíamos cómo Spinoza combate las pasiones tristes, qué camino de liberación ofrece para alcanzar una serena alegría gracias al *amor dei intellectuallis*, en las líneas que siguen mostraremos cómo la sabiduría trágica nietzscheana ensalza la vida, la santifica frente a ese coro de sabios que, de Sócrates a Schopenhauer, aseguran que «la vida no vale nada»<sup>571</sup>. La voluntad de salud, de «curación radical contra todo pesimismo (cáncer, como se sabe, de los viejos idealistas y héroes de la mentira)»<sup>572</sup>, que anima todo el recorrido de Nietzsche pretende que la alegría, la risa y el buen humor se impongan a esa persistente melodía, a ese canto de sirenas que acompaña la historia del pensamiento occidental. Nietzsche percibió esa cadencia, conoció bien la enfermedad, la soledad y la melancolía pero «habiendo naufragado y padecido daño con mucha frecuencia» se alejó de la retórica de un pesimismo romántico opuesto a la sabiduría dionisiaca<sup>573</sup>. Aunque propenso a la

---

<sup>571</sup> R. Ávila ha destacado cómo Nietzsche advierte que toda metafísica ha sido nihilista al realizar un juicio sumarisimo sobre la vida. Su propuesta, por el contrario, apunta al amor, a la veneración a la vida como un nuevo inicio (cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 27).

<sup>572</sup> Cf. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, traducción de J. González, Editores Mexicanos, México, 1981, p. 11.

<sup>573</sup> Cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., p. 15. Si la soledad y la incomunicación son el suelo sobre el que la melancolía levanta su andamio, resulta fácil comprender hasta qué punto la melancolía fue una inseparable compañera de viaje para Nietzsche. Poco a poco fue rompiendo casi todas sus relaciones: con Wagner, con Rohde, con Mawilda von Meysenbug... hasta consumir una suerte de suicidio social. Por otra parte, si atendemos a una de las definiciones de la melancolía que nos ofrece Reguera, «experiencia del abismo al final del pensar, a su límite», pocos como el filósofo alemán -que puso de relieve lo irracional como origen de lo racional- sondearon los límites del pensar hasta el delirio: «Si la dialéctica de melancolía e ironía constitutiva del espíritu superior falla, por lo que sea, también por la sífilis, quizá no haya otro modo mejor de asumir lo superior que la soledad absoluta, sin ti mismo, la locura; que se rompa la cabeza. Pero, aparte de patologías biológicas últimas, es difícil que falle por lo demás en alguien como Nietzsche, porque esa dialéctica es la que define al genio. Quizá, al ejemplo del Nietzsche que se presenta a sí mismo todavía en el *Ecce homo*, no haya tampoco otro modo de asumir cuerdamente lo superior que la soledad y la locura» (cf. I. Reguera, *Posmodernidad, melancolía y mal*, o. c., pp. 184-185). Por lo demás, el propio filósofo nos ofrece en su obra múltiples pasajes que atestiguan la presencia continua de la melancolía. Basten como ejemplo las siguientes pinceladas: si en el *Ensayo de autocrítica* confiesa que *El nacimiento de la tragedia* es un libro imposible lleno de juvenil melancolía, en el §368 de *La ciencia jovial* afirma que necesita de una música que, frente a la wagneriana que le asfixia, promueva los deleites que están en la base del *buen caminar*, que *aligere* su cuerpo, que combata su pesada melancolía. La gestación de *Así habló Zaratustra*, según expone en *Ecce homo*, también estuvo acompañada de dicha pasión: «Después de esto estuve enfermo en Génova algunas semanas. Siguió luego una melancólica

melancolía, evitó claudicar, caer en sus brazos, logró vencer el hastío, la gran náusea, el viejo archienemigo: el espíritu de la pesadez. Como su Zaratustra, que reconoce en el lamento del viejo demonio melancólico un atractivo reclamo, consiguió transfigurar la más honda melancolía en ditirambo<sup>574</sup>.

Finalizábamos el apartado dedicado a Schopenhauer recordando cómo su acerado pesimismo no le impidió tener una apacible existencia en Francfort. Nietzsche, por el contrario, llevó una vida errante, viviendo en pensiones modestas, siempre a la búsqueda de un clima propicio para su delicada salud. No hubo enfermedad, dolor o desdicha que lograra enemistarle con la vida<sup>575</sup>. A pesar de los numerosos dolores que padeció, tanto físicos como anímicos, no sólo no hay sombra de resentimiento o reproche alguno hacia la vida sino que consideró divina la existencia. A sus persistentes dolores de cabeza, a sus problemas oculares, hay que añadir el sufrimiento de una

---

primavera en Roma, donde mi aceptación a la vida –no fue fácil [...] En una *loggia* situada sobre la mencionada *piazza* [Quirinale], desde la cual se domina Roma con la vista y se oye, allá abajo en el fondo, murmurar la *fontana*, fue compuesta aquella canción, la más solitaria que jamás se ha compuesto, *La canción de la noche*; por este tiempo rondaba siempre en torno a mí una melodía indeciblemente melancólica...» (cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, o. c., pp. 98-99). Aunque inicialmente compuesta de tres partes, Nietzsche añadiría una cuarta en la que incluye *La canción de la melancolía*. Mucho menos conocida es su *Oda a la melancolía* cuya última estrofa es la siguiente: «Muchas veces sentado en soledad profunda/ encorvado, cual bárbaro oferente,/ pensaba en ti, melancolía/ ¡Penitente, pese a mis pocos años!/ Sentado así, me complacía el vuelo del buitre,/ el estruendo de la avalancha,/ y tú, inepta quimera de los hombres,/ me hablabas con verdad, mas con horrible y severo semblante» (F. Nietzsche, *Poemas*, traducción de T. Santoro y V. Careaga, Peralta, Madrid, 1979, p. 21).

<sup>574</sup> Cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, o. c., p. 103.

<sup>575</sup> Prueba inequívoca del *amor fati*: cuantos más intensos eran sus dolores, más dichoso parecía sentirse, algo que concuerda con lo que escribe en el prefacio de *La ciencia jovial*. Ahí sostiene que la filosofía es el arte de la transfiguración: «Vivir –ello significa para nosotros transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere». Safranski recoge en su biografía «una de las numerosas cartas en las que Nietzsche habla de la estrecha relación entre sufrimiento corporal y triunfo espiritual». La misiva de 1880 va dirigida a su médico, Otto Eiser, y en ella Nietzsche, que sufría regularmente dolores de cabeza, vómitos, mareo, presión ocular y una cada vez más pronunciada ceguera, confiesa que su existencia es un peso terrible...pero afirma que «en conjunto, soy más feliz que nunca en la vida» (cf. R. Safranski, *Nietzsche*, o. c., p. 189). R. Ávila muestra, partiendo de una carta que Nietzsche escribe a G. Brandes en 1888, la concepción del filósofo como «transmutador de valores», como alquimista, como artista capaz de modelar: «Y la vida misma de Nietzsche da testimonio de ello, pues el *pathos* afirmativo de sus escritos, contrasta profundamente con sus dificultades físicas y anímicas» (cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., pp. 252-253). También el hombre del subsuelo, que Nietzsche consideraba no muy diverso de su superhombre, considera que «la vida es buena aun cuando se siente dolor; es bueno vivir en el mundo por dura que sea la vida» (cf. F. M. Dostoyevski, *Apuntes del subsuelo*, traducción de J. López-Morillas, Alianza, Madrid, 1998, pp. 113-114).



soledad<sup>576</sup> que, si bien supo disfrutar como pocos, también tuvo que atormentarle en la medida en que siempre anduvo a la búsqueda de compañeros de viaje con quienes compartir sus pensamientos *caminados*<sup>577</sup>. Retomando aquella vieja costumbre de los peripatéticos, tuvo sus más geniales intuiciones mientras caminaba, mientras ascendía por las cumbres alpinas que tanto amó, lejos de los hombres y del tiempo, como confiesa en *Ecce homo*, cuando relata cómo a más de 6000 metros de altura, en el verano de 1881, le vino el pensamiento del eterno retorno. No sólo sus pies le alejaban de los demás, también sus pensamientos se adentraban en senderos no transitados, en tierra de nadie: «Nietzsche indaga las raíces de la razón y las desentierra una tras otra, subiendo desde cualquier pretendida causa primera a otra todavía más originaria y así

---

<sup>576</sup> Si Aristóteles sostenía que para vivir solo hay que ser una bestia o un dios (*Política* 1253 a29), Nietzsche matiza en *Crepúsculo de los ídolos* que «falta el tercer caso: hay que ser ambas cosas –un filósofo». En el prólogo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma que él inventó los «espíritus libres» para su uso, para que le hiciesen compañía, «para conservar su buen humor entre mis malos humores (enfermedad, destierro, aislamiento, acedia, inactividad), y los creé a manera de compañeros fantásticos con los cuales se bromea y se charla y se ríe cuando se quiere charlar y bromea y reír, y se les envía al cuerno cuando se hacen pesados» (cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, o. c., p. 29 y *Humano, demasiado humano*, traducción de J. González, Editores Mexicanos, México, 1981, p.7). Un año más tarde, en 1881, publica *Aurora*, en cuyo prólogo afirma que ese libro es la labor de un hombre *subterráneo*, un hombre que ha estado solo mucho tiempo: «No creáis que voy a convidaros a esa aventurada empresa ni a brindaros semejante soledad. El que sigue estos caminos particulares no se encuentra a nadie por ellos. Nadie acude a auxiliarle; él solo tiene que librarse de todos los peligros, de todos los azares, de todas las maldades y de todas las tormentas que sobrevengan» (cf. F. Nietzsche, *Aurora*, traducción de P. González, J. de Olañeta, Barcelona, 1981, p. 5). Sobre la profunda soledad de Nietzsche, R. Ávila ha escrito estas bellas líneas: «La soledad de Nietzsche no es un hecho aislado ni insignificante para la cuestión que acabo de plantear. Que su vida fue más amarga por ese hecho es algo que manifiesta una y otra vez en las cartas dirigidas a su familia y a sus amigos más próximos. Tal vez su drama personal se hubiera resuelto de otra forma si la soledad no le hubiese aprisionado tan angustiosamente. Pero en este punto no es lícito proponer conclusiones a modo de moralejas. Tal vez Nietzsche no encontró a nadie, porque no podía encontrar a nadie, porque no había nadie. En todo caso, la soledad fue un hecho aceptado muchas veces con dignidad, pero también con una cierta carga de melancolía» (cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., p. 257). Para T. Mann, «aquel gran amante de la máscara que fue Nietzsche se daba cuenta del rasgo hamletiano que había en el trágico espectáculo vital que él ofrecía, yo diría incluso: que él organizaba». Mann, «lector y «espectador» entregado emocionalmente a su lectura», confiesa que jamás ha dejado de sentir «la compasión trágica para con un alma fina, delicada, bondadosa, necesitada de amor, predispuesta para la amistad noble, un alma no hecha en absoluto para la soledad, y que tuvo que sufrir precisamente eso: la soledad más honda, la más fría, la soledad del criminal» (cf. T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, o. c., pp. 90-91).

<sup>577</sup> La expresión la emplea el propio Nietzsche para refutar la idea flaubertiana de que sólo es posible pensar o escribir sentado. Para Nietzsche, únicamente tienen valor los pensamientos *caminados* (cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, o. c., p. 35). También en *Ecce homo* proclama su idea de que hay que estar sentado el menor tiempo posible y afirma no prestar fe «a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad, -a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos» (cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, o. c., p. 39).

sucesivamente, en un proceso sin fin que remite a un abismo sin fondo»<sup>578</sup>. Acostumbrado a frecuentar las altas cumbres de hielo, sus reflexiones se aventuraban igualmente en simas subterráneas, en abismos insondables, en parajes inhóspitos, en desiertos aun sin cartografiar, en profundos océanos en los que Kant temió naufragar. No es extraño que cuando Rohde lo visita en 1887 quede sobrecogido al hallarlo como si «volviese de un país en el que no habita nadie».

Por tanto, a simple vista, cotejando los datos biográficos de Schopenhauer y Nietzsche, ¿acaso no parecería más razonable que fuese Nietzsche el pesimista? ¿No sería más lógico pensar, en un autor que tanta importancia le daba a la fisiología<sup>579</sup>, que su pensamiento acabase teñido de una tonalidad sombría, de una musicalidad cuyo *tempo* no invitase precisamente a danzar?<sup>580</sup> Sucede justamente lo contrario: su gay saber pretende ser tan luminoso como el Mediterráneo, tan alegre como el canto de los trovadores, tan ligero como la música de Bizet. Pretende hallar en el corazón mismo de la desdicha sólidos motivos para hacer de su filosofía un canto a la vida. La fórmula de la *afirmación suprema*, escribe en *Ecce homo* cuando dirige una mirada retrospectiva a su primera obra, supone un sí rotundo a la vida, «un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia [...] no hay que sustraer nada de lo que existe, nada es superfluo»<sup>581</sup>. Si Safranski destaca la relación apreciable en sus cartas entre sufrimiento corporal y triunfo espiritual, Rosset subraya que el fundamento de su filosofía radica en que no hay alegría

---

<sup>578</sup> C. Magris, «El hielo sutil del pensamiento» en *Ítaca y más allá*, traducción de P. L. Ladrón de Guevara, Huerga y Fierro, Madrid, 1998, p. 303.

<sup>579</sup> «Muy a menudo [escribe Nietzsche en el prefacio a la segunda edición de *La ciencia jovial*] me he preguntado si, considerada en su totalidad, la filosofía no ha sido hasta el momento, en general, más que una interpretación y un *malentendido del cuerpo*».

<sup>580</sup> Sobre la aparente contradicción entre una vida tan repleta de privaciones como la de Nietzsche y su teoría, véase R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., pp. 179-184.

<sup>581</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, o. c., p. 69.

que no sea probada por el conocimiento del dolor<sup>582</sup>. El gran dolor, escribe en el prefacio a *La ciencia jovial*, aparta de nosotros toda confianza pero nos hace más *profundos*:

Ya no existe la confianza en la vida: la vida misma se ha convertido en *problema*. ¡Pero no crea nadie que con esto uno necesariamente ha de abrazar la melancolía! Hasta el amor a la vida es todavía posible –sólo que se ama de otro modo. Es como el amor a una mujer que nos hace dudar...El encanto de todo lo problemático, la alegría por la X es, empero, demasiado grande para hombres así, tan penetrantes y tan espiritualizados, como para que esa alegría no se propague una y otra vez, como brasa ardiendo, sobre toda necesidad de lo problemático, sobre todo peligro de inseguridad, incluso sobre los celos del amante. Nosotros conocemos una nueva felicidad...<sup>583</sup>

Una felicidad, la de los futuros espíritus libres, precursores del superhombre, que no es la felicidad del rebaño, de quienes repiten como una cantinela la «igualdad de derechos» y la «compasión con todo lo que sufre»<sup>584</sup>, de quienes creen, en definitiva, que el sufrimiento es algo que hay que *eliminar*<sup>585</sup>. Convencidos de la inocencia del

---

<sup>582</sup> Según Rosset, «A decir verdad, casi toda la obra de Nietzsche podría invocarse para ilustrar esa alianza secreta, sellada por Nietzsche desde *El nacimiento de la tragedia*, entre la desdicha y la dicha, entre lo trágico y lo jubiloso, entre la experiencia del dolor y la afirmación de la alegría» (C. Rosset, *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, o. c., p. 52). Algunas de las obras más joviales, más exuberantes de Nietzsche fueron escritas en periodos de extremada debilidad, de profundos dolores físicos.

<sup>583</sup> F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, prefacio a la segunda edición, traducción de G. Cano, Gredos, Madrid, 2010, p. 314.

<sup>584</sup> Según Bodei, es precisamente el tema de la compasión lo que provoca el distanciamiento de Nietzsche del pensamiento del filósofo de Danzig (cf. R. Bodei, *Destinos personales*, o. c., p. 76). R. Ávila comenta que el análisis que Nietzsche realiza de la compasión en los primeros párrafos de *La genealogía de la moral* pone de relieve que la considera la forma más sofisticada del nihilismo (cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., pp. 93-94). En una obra posterior, aclara la posición crítica de Nietzsche respecto a la compasión, una de las vías para la negación de la voluntad en Schopenhauer, acudiendo al párrafo 222 de *Más allá del bien y del mal* en el que Nietzsche la asocia al descontento, a la falta de gusto por la vida, a la tristeza. También Zaratustra la vincula al espíritu de la pesadez (cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 29).

<sup>585</sup> Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, III, §44, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1984, pp. 68-69. Como observa R. Ávila, Nietzsche, frente al odio al sufrimiento que caracterizaba la debilidad moderna, consideraba necesario integrarlo en la vida como un ingrediente

devenir, los hombres superiores no sólo aceptan el azar y el dolor sino que llegan incluso a desearlo para poder superarse.

Pero antes de profundizar en ese gay saber, en la terapia, en los preceptos de salud que Nietzsche prescribe, queremos referirnos a un contexto histórico en el que el pesimismo y la melancolía encontraron un suelo fértil para su crecimiento. En el apartado dedicado al Romanticismo hemos subrayado que nosotros somos hijos de ese movimiento cultural de extraordinaria importancia, que buena parte de los malestares que hoy días nos aquejan, del nihilismo que caracteriza nuestro tiempo, tienen sus raíces en ese periodo. En ese sentido, Safranski apuntaba que «sólo la modernidad se ve confrontada con la finitud sin un sostén metafísico; ya no cuenta con la evidencia de estar soportada por un mundo henchido de sentido». La propuesta de Nietzsche, «hijo tardío del Romanticismo»<sup>586</sup>, se hace cargo de dicha situación e intenta superarla. R. Ávila, que ha destacado la multitud de elementos románticos que se hallan presentes en el pensamiento nietzscheano, ha rastreado minuciosamente los múltiples lugares en los que Nietzsche habla de sí mismo como de un convaleciente que ha recuperado la salud (sano, nos recuerda la catedrática granadina, es para Nietzsche «aquél individuo que se halla reconciliado con su condición finita», «el espíritu libre»<sup>587</sup>), que ha superado la

---

fundamental (cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 154). Así, por ejemplo, en *Ecce homo*, cuando habla de su experiencia de la *inspiración* en las páginas dedicadas a *Así habló Zaratustra*, escribe: «un abismo de felicidad, en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color *necesario* en medio de tal sobreabundancia de luz» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, o. c., p. 98).

<sup>586</sup> Cf. T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, o. c., p. 85. T. Mann, que alaba la hondura y la belleza del capítulo 41 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación* titulado «Sobre la muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestro ser en sí» en el que Schopenhauer muestra un profundo conocimiento de la muerte, señala: «Y este experto conocimiento de la muerte está relacionado con su pesimismo ético, que es algo más que una doctrina, que es un carácter, un talante artístico, un aire vital, al cual confiesa su amor el Nietzsche todavía joven cuando dice: «A mí me agrada en Wagner lo mismo que me agrada en Schopenhauer: el aire ético, el aroma fáustico, la cruz, la muerte y el sepulcro». Es el aire vital espiritual propio de la segunda mitad del siglo XIX» (ibid., p. 55). Safranski, comentando esas líneas de Nietzsche, que corresponden a una carta que le escribe a Rohde en octubre de 1888, añade: «Nietzsche se deja estimular sin rodeos deportivamente por la concepción sombría del mundo. La asume para comprobar en qué medida la soporta sin perder la ilusión de vivir» (cf. R. Safranski, *Nietzsche*, o. c., p. 47).

<sup>587</sup> R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., pp. 158 y 193.

enfermedad que constituye el Romanticismo, que ofrece una respuesta al pesimismo aunque «parte de él como de un dato irreductible»<sup>588</sup>.

¿Qué es el Romanticismo ¿Por qué constituye una enfermedad? Ya Goethe, al que Nietzsche dedica las *Canciones del Príncipe Vogelfrei* y considera ejemplo -como a Rubens- de lo que es un artista de la apoteosis, un artista cuya obra responde al agradecimiento, al amor a la vida, había identificado la salud con el clasicismo y la enfermedad con lo romántico, con ese predominio de la subjetividad sentimental<sup>589</sup>. Nietzsche, por su parte, elude la palabra «clásico» ya que «se ha usado demasiado, se ha vuelto demasiado rotunda y desfigurada»<sup>590</sup>, pero también considera enfermizo un romanticismo ligado a un cierto género de pesimismo. A responder precisamente qué es romanticismo dedica tanto el texto inicial del prefacio a la segunda edición de *La ciencia jovial* como el párrafo 370 de dicha obra<sup>591</sup>.

Si la filosofía de Schopenhauer, como la música wagneriana, son muestras de pesimismo romántico, mórbido, enfermizo, Nietzsche muestra que hay otras posibles formas de pesimismo no romántico. En particular, defiende un pesimismo dionisiaco, trágico, un pesimismo de la fortaleza. En el prefacio de *La ciencia jovial*, obra que introduce a Zaratustra, que anuncia una inesperada curación y que constituye «una

---

<sup>588</sup> Ibid., p. 301. En realidad, Nietzsche se distancia tanto del pesimismo schopenhaueriano como del optimismo leibniziano: «En verdad, tampoco me agradan aquellos para quienes cualquier cosa es buena e incluso este mundo es el mejor. A éstos los llamo yo los omniconcontentos» (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, traducción de A. Sánchez Pacual, Alianza, Madrid, 1980, p. 271).

<sup>589</sup> La posición de Nietzsche al respecto es clara: «¡Cuánto daño causa ahora en nuestros oídos el grito teatral de la pasión! ¡Qué ajeno se revela a nuestro gusto esa perturbación totalmente romántica y ese desorden de los sentidos que tanto gusta a la plebe culta, junto a sus aspiraciones hacia lo sublime, lo elevado, lo ampuloso! ¡No, si nosotros los convalecientes necesitamos todavía un arte, ha de tratarse de otro arte -un arte burlón, ligero, fugaz, divinamente despreocupado, divinamente artificial, que arda como una llama ardiente en un cielo sin nubes!» (F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, prefacio a la segunda edición, o. c., p. 314).

<sup>590</sup> Cf. F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, §370, o. c., p. 579.

<sup>591</sup> En un excelente artículo inédito, «El trágico y el pesimista: Nietzsche frente a Schopenhauer», R. Ávila analiza minuciosamente el citado párrafo y aclara en qué medida Schopenhauer y Nietzsche *son y no son* pesimistas: «Schopenhauer es pesimista en la medida en que Nietzsche no lo es y este último sostiene un pesimismo de carácter opuesto al del primero».

fiesta», el agradecimiento de un convaleciente embriagado de salud<sup>592</sup>, Nietzsche aborda la cuestión del romanticismo. También en el párrafo 370 de esta obra, como hará después en el *Ensayo de autocrítica*, dirige su mirada atrás y se pregunta qué es romanticismo. Reconoce -aunque ya antes había ajustado cuentas con ambos en la tercera y la cuarta *Intempestiva*- haber *malentendido* la filosofía de Schopenhauer y la música wagneriana, admite el error de haber considerado «el pesimismo filosófico del siglo XIX como el síntoma de una fuerza superior del pensamiento», ignorando lo que constituía su carácter esencial. Sostiene que «todo arte, que toda filosofía puede ser valorada como un fármaco» y que no existirían sin hombres que sufran. El sufrimiento es, como ya había subrayado Schopenhauer, una realidad innegable pero Nietzsche advierte que no todos lo experimentan de la misma forma. El cristianismo ofreció durante siglos una receta, una respuesta a la pregunta sobre el sentido del sufrimiento. ¿Para qué sufrimos?<sup>593</sup> Si años después, en *Más allá del bien y del mal*, defiende que los espíritus libres contemplan el problema del sufrimiento desde otro punto de vista (no comparten que el sufrimiento sea algo que hay que abolir y están «agradecidos incluso a la desgracia y a las enfermedades»), aquí ya distingue dos tipos de afligidos<sup>594</sup>: de un lado, los que padecen a causa de una *exuberancia vital*, capaces «de permitirse el espectáculo de lo terrible y de lo problemático», que aspiran a una comprensión trágica de la vida, a un arte de la apoteosis, ditirámbico; del otro, los que sufren de *empobrecimiento vital*, los que contemplan la vida con temor. Aunque no la menciona

---

<sup>592</sup> Cf. F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, prefacio a la segunda edición, o. c., p. 309. Precisamente el §382 lleva por título *La gran salud*: «una nueva salud, una salud más fuerte, más perspicaz, más tenaz, más osada, más alegre que todas las saludes existentes hasta el momento» ( ibid., p. 591).

<sup>593</sup> R. Ávila destaca cómo Nietzsche considera que al hombre le resulta insoportable el dolor inútil, que resulta necesario que encuentre un sentido al sufrimiento. Así, en el §28 del tratado tercero de *La genealogía de la moral*, Nietzsche expone cómo el *ideal ascético* ofreció a la humanidad dicho sentido (cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., pp. 45, 117-118 y 204 y ss.). Conill señala cómo «su comprensión transvaloradora del sufrimiento justifica un sentido de la existencia que, como el dionisiaco, tiene que decir sí a la vida en todos sus registros, incluso en el sufrimiento» (J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 128).

<sup>594</sup> Sobre esta cuestión, véase R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., pp. 222 y ss., y *Lecciones de metafísica*, o. c., p. 194 y ss.

explícitamente, la melancolía -definida tradicionalmente como tristeza y temor sin causa aparente-, como el pesimismo romántico, el epicureísmo y el cristianismo a los que sí alude, es reactiva, debilita la vida.

De la misma forma que en dicho párrafo distingue entre dos tipos de afligidos, entre dos tipos de arte -romántico y dionisiaco-, en el prefacio, a propósito de la relación entre salud y filosofía, antes de escribir que sigue a la espera de un *médico* filósofo<sup>595</sup>, sostiene que hay también una notable diferencia en lo que impulsa a filosofar:

...uno tiene verdaderamente la filosofía propia de su persona: existe aquí, sin embargo, una considerable diferencia. Mientras en un individuo son sus carencias las que filosofan, en otro son sus riquezas y su fuerza. Mientras el primero *necesita* su filosofía, sea como sostén, tranquilizante, medicina, salvación, exaltación, extrañamiento de sí, en el último ésta es, por así decirlo, sólo un hermoso lujo, y, en el mejor de los casos, la voluptuosidad de un agradecimiento triunfante, que tiene que escribirse con mayúsculas cósmicas en el cielo de las ideas<sup>596</sup>.

Es obvio discernir, ante dicha dicotomía, de qué lado está la filosofía nietzscheana. Si cotejamos este fragmento del prefacio, añadido en 1887, con un texto anterior, de sus primeros opúsculos, perteneciente a las lecciones manuscritas (1871-1875), comprobamos que si en el primero, aunque habla de carencias, no menciona la melancolía<sup>597</sup>, en el texto que reproducimos a continuación sobre los preplatónicos, en

---

<sup>595</sup> Recuérdese, sobre este particular, la influencia que, según Bodei, ejercieron los *médecins philosophes* en la obra de Nietzsche.

<sup>596</sup> F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, prefacio a la segunda edición, o. c., pp. 310-311. Mientras en algunos individuos -débiles, enfermizos, melancólicos- son sus carencias las que filosofan, en otros -en los primeros griegos, en los que han recuperado la salud, en los espíritus libres- son sus riquezas y su fuerza.

<sup>597</sup> Que entre tales carencias figure la melancolía resulta evidente en este texto del párrafo cuarto del *Ensayo de autocrítica*: «Una cuestión fundamental es la relación del griego con el dolor, su grado de sensibilidad, -¿permaneció idéntica a sí misma esa relación?, ¿o se invirtió?- la cuestión de si realmente su cada vez más fuerte *anhelo de belleza*, de fiestas, de diversiones, de nuevos cultos, surgió de una

el que hay una clara alusión a Schopenhauer -que había señalado el dolor, el sufrimiento, la adversidad, como origen del filosofar-, sí lo hace:

En cambio, los griegos sí supieron comenzar a filosofar a su debido tiempo, y esa enseñanza, es decir, cuándo se debe comenzar a filosofar, la transmitieron en mayor medida que ningún otro pueblo. No, ciertamente, en la aflicción o la melancolía, como suponen aquellos que achacan este quehacer a la adversidad, sino desde la ventura, en una edad plena de fortaleza; la filosofía surgió de la serenidad y la alegría de una virilidad madura, victoriosa y audaz<sup>598</sup>.

En realidad, todas las dicotomías presentadas no son sino variaciones de una oposición, presente ya en su primera obra, que le permite superar lo que considera una estúpida charlatanería sobre optimismo y pesimismo: lo dionisiaco y lo socrático. El primer concepto es fundamental para comprender la grandeza del pueblo heleno. La tragedia -la gran creación artística de los griegos que permite soportar la sabiduría de Sileno sin enemistarse con la vida- nace de un fondo dionisiaco que, aliado al espíritu apolíneo, permitió desarrollar un pesimismo opuesto al romántico: un pesimismo «más allá del bien y del mal», un pesimismo de la fortaleza. El segundo, el socratismo, ayuda

---

carencia, de una privación, de la melancolía, del dolor» (F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, o. c., pp. 29-30).

<sup>598</sup> F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, traducción de L. F. Moreno Claros, Gredos, Madrid, 2011, p. 368. A nosotros nos parece más que discutible esta tesis que sitúa la ventura en el origen del filosofar. Pensamos que sería más bien la unión entre conciencia y dolor, la desdicha, el malestar, la melancolía que le produce al ser humano constatar cómo nuestra capacidad reflexiva nos separó definitivamente de la naturaleza, nos confinó a un exilio irremediable, lo que promueve la actividad filosófica, lo que impulsa a elaborar respuestas ante las adversidades, el voluble azar, la enfermedad y la muerte. Creemos que, lejos de surgir de la serenidad, la filosofía no parte de ella sino que anhela el sosiego justamente porque parte del desasosiego. Un desasosiego, una desazón, que se acrecienta en la modernidad cuando el alma humana ya no puede encontrar descanso en lo que otrora fue su centro: Dios. Desaparecido del horizonte humano a pesar de la tentativa pascaliana, ya no ha lugar a repetir la célebre sentencia con la que S. Agustín inicia su obra más famosa: «...porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti» (S. Agustín, *Confesiones*, I, 1, o. c., p. 3).



a explicar el ocaso de la tragedia<sup>599</sup>, la ruptura del sutil equilibrio entre lo dionisiaco y lo apolíneo. Con Sócrates comienza la hegemonía del hombre teórico, el racionalismo nihilista que otorga «al conocimiento la fuerza de una medicina universal», que niega la dimensión dionisiaca de la existencia, ese optimismo racionalista que considera que el sufrimiento puede evitarse, el instinto *degenerativo*, la decadencia que se adueña del pensamiento occidental constituyéndose así en un fenómeno que va mucho más allá de Sócrates.

Sobre la importancia de esta primera obra baste recordar que, para A. Sánchez Pacual, Nietzsche «no fue nunca más allá de lo que en estas páginas dice», del pensamiento trágico que ahí plantea. Aunque años después Nietzsche insiste en que *El nacimiento de la tragedia* es un libro problemático, imposible, que carga sobre sus espaldas un «fardo de difíciles cuestiones», que ofrece un consuelo metafísico, que adolece de romanticismo, también conserva sus virtudes. En ese sentido, la comprensión de lo dionisiaco y del socratismo probablemente sea la principal. Visto con la distancia que proporcionan los años, Nietzsche lo considera mal escrito, plagado de fórmulas schopenhauerianas y modales wagnerianos y lamenta no haberse atrevido a decir lo que pensaba como poeta, no haber expresado sus intuiciones dionisiacas. En su primer libro, Nietzsche eleva *contra* la moral su instinto defensor de la vida y expone qué significa la sabiduría dionisiaca, cómo los griegos vencieron el pesimismo, cómo la alegría está también vinculada con los aspectos más sombríos de la existencia. Diseciona una época vigorosa capaz de extraer belleza de lo más terrible de la existencia, una edad muy distinta a la que nos ha tocado vivir y a la que vivió

---

<sup>599</sup> Para Givone, *El nacimiento de la tragedia* «tiene por objeto mostrar no sólo y no tanto cómo nace la tragedia, sino, también y sobre todo, cómo muere» (S. Givone, *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, traducción de J. Perona, Visor, Madrid, 1991, p. 99). R. Ávila destaca cómo el ocaso de la tragedia coincide con la aparición de una nueva visión del mundo extraña a la anterior. Lo que cambia es la interpretación, la evaluación que se realiza del sufrimiento: si en la tragedia, «el dolor es afirmado como una componente esencial de la vida y transformado en belleza; en el otro, el dolor es interpretado como consecuencia, como castigo, como pena mediante la cual se salda una deuda, una culpa» (R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., p. 143).

Nietzsche: «A su juicio, su propio (y nuestro) presente comienza con la victoria socrática del conocimiento optimista sobre el sentimiento trágico de la vida»<sup>600</sup>. Toda la historia de Occidente es la historia de un inmenso error y es necesario dar marcha atrás. Así, su pensamiento pretende alinearse con el de aquellos primeros pensadores, los que preceden al inicio de la decadencia, al ocaso de la tragedia, cuando el *logos*, la superfetación de lo lógico, vence al *pathos*. En el capítulo de *Ecce homo* dedicado a *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche afirma tener derecho a considerarse como el primer *filósofo trágico*, «la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no existe esta transposición de los dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la *sabiduría trágica...*»<sup>601</sup>. Si el suicida, como veíamos en páginas

---

<sup>600</sup> R. Safranski, *Nietzsche*, o. c., p. 84.

<sup>601</sup> Cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, o. c., p. 70. Para Rosset no sería el primero sino el último de una lista que incluiría, entre otros, a Epicuro, Lucrecio, Montaigne, Pascal o Spinoza. Deleuze, sin embargo, cree que Pascal, como Kierkegaard, es un poeta del ideal ascético: saltar no es danzar y apostar no es jugar. Sus ejercicios no son los de Dionysos ni de Zaratustra (cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, o. c., p. 56). En palabras de Safranski, esa sabiduría dionisiaca puede soportar la mirada al abismo, es tan fuerte que soporta un placer y un hastío nunca conocidos (cf. Safranski, *Nietzsche*, o. c., p. 82). Sobre esta cuestión, son particularmente interesantes las reflexiones de S. Critchley que contraponen la «filosofía de la tragedia» a la «tragedia de la filosofía»: «La idea es que la filosofía como invención discursiva, empezando con Platón y extendiéndose durante siglos hasta el presente, se basa en la exclusión de la tragedia, y la exclusión de una serie de experiencias que podemos llamar trágicas. Quiero sugerir que esta exclusión de la tragedia es, en sí misma, trágica, y que esa es justamente la tragedia de la filosofía. Quiero defender la tragedia contra la filosofía, o, más concretamente, la idea de que la tragedia articula una visión filosófica que cuestiona la autoridad de la filosofía misma, dando voz a lo que es contradictorio, precario y limitado en nosotros mismos. En otras palabras, la tragedia da voz a lo que sufre en nosotros y en otros, diciéndonos cómo podemos llegar a ser conscientes de este sufrimiento y cómo podemos elaborar ese sufrimiento que es el *pathos* al que estamos sometidos, y una pasión trágica que es a la vez algo que padecemos y algo que adquirimos por medio de nuestros actos [...] En efecto, en el origen de la tragedia encontramos el dolor y las pasiones extremas del duelo y el lamento. Ahora bien, es precisamente esa pena y esa lamentación lo que Sócrates quiere excluir de la vida del filósofo y, más importante aún, de la ciudad filosóficamente bien organizada, el régimen o *politeia* descritos en la *República*. La filosofía es, desde esta perspectiva, una intensa regulación de los afectos y, en particular, del sentimiento de profunda aflicción [...] La aviesa ferocidad con la que Platón denuncia la tragedia parece ocultar una profunda preocupación por la naturaleza de la perspectiva filosófica que la propia tragedia contiene, y su relación con lo que, de un modo un tanto simplista, consideramos un sofisma. La pregunta más general que quiero hacerme podría formularse de la siguiente manera: ¿qué pasaría si nos tomamos en serio la forma de pensamiento (llamémoslo, por ahora, pensamiento dialéctico, a pesar de que pueda generar confusión) que encontramos en la tragedia, así como toda esa experiencia que ella representa, una experiencia de poder (*agency*) parcial, de autonomía limitada, de conflicto agonístico, de ambigüedad moral y de profundo trauma? [...] ¿Podría esta filosofía de la tragedia ser una alternativa a la tragedia de la filosofía? ¿Sería esto lo que Nietzsche quiso decir cuando se describió a sí mismo como el primer «filósofo trágico»? Por decirlo de una forma un tanto rebuscada, podríamos decir que Nietzsche lee la tragedia con el fin de defender una forma de filosofía que implica la destrucción misma de la filosofía» (S. Critchley, *Tragedia y modernidad*, traducción de D. López, S. Rey y R. Castillo, Trotta, Madrid, 2014, pp. 33-35).

anteriores, es el que plantea una radical enmienda a la totalidad de la existencia, el que la desaprueba globalmente, el filósofo trágico, por el contrario, siendo consciente del dolor inherente a una existencia que carece de meta y sentido, no usa el sufrimiento para acusar a la vida, para ponerle reparos o imputarle una culpa. En realidad, para Nietzsche el valor de la vida no puede ser tasado. Es la vida misma la que nos constriñe a establecer valores pero la cuestión del *valor* de la vida es, según Nietzsche, «un problema inaccesible a nosotros»<sup>602</sup>.

D. Mitchell ha mostrado cómo las experiencias de la enfermedad, la profunda soledad y el sufrimiento, lejos de provocar resentimiento vital, pueden lograr la auténtica liberación del espíritu libre<sup>603</sup>. Un espíritu libre que evitará los vulgares consuelos que abundan en el mundo moderno, que combatirá el romanticismo que anestesia toda la verdad del pesimismo:

¡Qué no habrá quedado desde ahora detrás de mí! Este fragmento de desierto, de agotamiento, de falta de fe, de congelamiento en medio de la juventud, este envejecimiento insertado en un lugar inadecuado; esta tiranía del dolor todavía superada por la tiranía del orgullo, que rechazaba las *consecuencias* del dolor -y las consecuencias son consuelos-; este radical aislamiento como defensa extrema contra un desprecio por los hombres, que se había vuelto patológicamente clarividente; esta limitación fundamental a los aspectos amargos, ásperos y dolorosos del conocimiento,

---

<sup>602</sup> Cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, o. c., p. 57. Se trata, según R. Ávila, de una cuestión indiscutible de la filosofía nietzscheana: «Nietzsche parece haber llegado aquí a un punto inamovible, indiscutible de su filosofía. A un elemento que podríamos llamar trascendental, en el doble sentido de fundamental y de condición de posibilidad. La vida es lo último: es la condición de posibilidad de todos los valores, pero ella misma no puede ser valorada: está más allá del bien y del mal, más allá de los valores» (R. Ávila, *Lecciones de metafísica*, o. c., pp. 191-192).

<sup>603</sup> Cf. D. Mitchell, «How the free spirit became free: sickness and romanticism in Nietzsche's 1886 Prefaces», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, nº 5, 2013, p. 947. A su juicio, no se ha prestado suficiente atención al concepto de espíritu libre. A. Sánchez Pascual, sin embargo, señala en el estudio introductorio de la versión española de *Más allá del bien del mal* que dicho concepto es capital en toda la filosofía de Nietzsche.

prescrita por esa náusea desarrollada paulatinamente a partir de una dieta espiritual e indulgencia imprudentes -¡a eso se le llama romanticismo!-...<sup>604</sup>

Un romanticismo con el que Nietzsche se refiere, como apunta Mitchell, no al movimiento artístico que lleva dicho nombre sino a algo mucho más amplio que le permite tildar de romántico al cristianismo:

Instead says Nietzsche, romanticism is defined as that ‘unscientific basic tendency’, ‘to interpret and inflate individual personal experiences into universal judgements and, indeed, into condemnations on the world’ [...] In other words, romanticism is that psychological inclination on the part of sufferers to identify their own experiences, specifically their pain, with ‘reality’ or the world as a whole. Such a gesture then, in universalising their experience, ‘idealizes’ or ‘inflates’ it [...] This is because the sufferer, in idealizing or ‘romanticizing’ his pain, can now take a perverse and inflated pride in his situation. He can, in short, ‘aestheticize’ both his suffering and his loneliness, and imagine that he is playing the role of a noble and tragic hero<sup>605</sup>.

El pose trágico o heroico que el pesimista romántico adopta, arguye Mitchell, requiere espectadores, necesita una audiencia, de tal modo que, pese a sus gritos de angustia, nunca afronta la realidad de la soledad. La naturaleza del romanticismo como consuelo del sufrimiento se revela aparente. La idealización del sufrimiento permite

---

<sup>604</sup>F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, prefacio a la segunda edición, o. c., p. 310.

<sup>605</sup> D. Mitchell, o. c., p. 958. Catorce años antes de que Mitchell escribiese estas líneas, R. Ávila, reflexionando sobre el estatuto ontológico que Nietzsche otorga a la vida, señalaba que «los que niegan su valor, los pesimistas, no refutan la vida, tan sólo se refutan a sí mismos y a su punto de vista; no refutan la voluntad de poder, sino que se limitan a exhibir, sin conciencia de ello, un tipo de voluntad de poder reactivo, impotente, enfermo. Tal cosa es la decadencia, que está supuesta siempre en el pesimismo. Éste, como el nihilismo, no es su causa, sino su indicio, su síntoma. El pesimismo supone siempre una constitución mórbida: se es pesimista porque se es decadente» (R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., p. 201). Igualmente, cuando Nietzsche considera ese consenso de los sabios que juzgan que «la vida no vale nada», afirma que no eran sabios sino *décadents* que adoptan una actitud negativa ante la vida: dicen algo no de la vida, sino del que los sostiene (cf. R. Ávila, *Lecciones de metafísica*, o. c., p. 191).

evitar su banalidad y su carácter profundamente solitario. Sin embargo, la fuerza del romanticismo como consuelo, el peligro que representa para los futuros espíritus libres, no se desvanece porque aunque comienza como una tendencia psicológica, se extiende gracias al arte y la cultura. Y aquí, sostiene Mitchell, Nietzsche tiene en mente la filosofía de la voluntad de Schopenhauer y la música wagneriana. Mostrando la condición de consuelo que posee, Nietzsche socava el poder de atracción del pesimismo romántico y muestra otras formas de pesimismo<sup>606</sup> asociadas a la sabiduría de Sileno que predisponen favorablemente hacia la vida, capaces de «permitirse el espectáculo de lo terrible y de lo problemático»:

And this is summed up in his seemingly perverse claim that he is a ‘pessimist –well disposed *towards* pessimism- and thus in any event no longer a romantic’ [...] In other words, to endure the most profound suffering, and to do so without seeking romantic consolation, one must paradoxically be light of heart and spirit. Or put another way, and as Nietzsche’s comment suggest, one can remain an honest pessimist only by being fundamentally well disposed towards life<sup>607</sup>.

Mitchell concluye su artículo señalando que Nietzsche muestra cómo un pesimismo honesto puede afrontar, sin necesidad de recurrir al consuelo que ofrece la idealización romántica, el sufrimiento inherente a la sentencia de Sileno<sup>608</sup>. La

---

<sup>606</sup> A propósito de las diversas formas de pesimismo, de la complejidad del término, R. Ávila nos recuerda, en el artículo citado, que al inicio del tercer tratado de la *Genealogía de la moral* Nietzsche considera que Schopenhauer no era pesimista aunque lo deseaba mucho.

<sup>607</sup> D. Mitchell, o. c., p. 963.

<sup>608</sup> De dicha sentencia se ocupa Nietzsche en el tercer párrafo de *El nacimiento de la tragedia* cuando expone cómo los hombres homéricos invirtieron la sentencia silénica. Como ya apuntamos, la clave de lectura nietzscheana es bien distinta pues la interpreta como una expresión emblemática del espíritu dionisiaco que no implica un rechazo de la vida. Para Curi, «se si assume, come è stato suggerito a partire dallo stesso Nietzsche, la sentenza riferita da Erodoto non come una massima fra le altre, ma come compendio della «sagezza popolare greca», si dovrà allora convenire che quella «sagezza», più che manifestare una compiuta visione pessimistica, un orizzonte di pensiero concluso e organico, connotato della negatività dell’«esistere, esprime nella forma del paradosso l’inattingibilità per l’uomo di un *sapere* positivamente definito riguardante la propria esistenza» (U. Curi, o. c., p. 72).

verdadera importancia del espíritu libre reside, según el autor británico, en su capacidad para afrontar el problema del nihilismo<sup>609</sup>.

En realidad, como señalábamos a propósito de Schopenhauer, Nietzsche plantea sustituir el término «pesimismo» por el de «nihilismo». Analizando los *Fragmentos póstumos*, R. Ávila destaca cómo para Nietzsche el Romanticismo expresa un profundo pesimismo vinculado al nihilismo<sup>610</sup>. Nihilismo que no es la causa sino la lógica de una decadencia que con el cristianismo «coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el «más allá» -en la nada,-»<sup>611</sup>. Dicho problema, cómo la voluntad de nada prevalece sobre la voluntad de vida, comienza en realidad con el ocaso de la tragedia, con Sócrates. El problema que Sócrates plantea es analizado por Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*. Como en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche sostiene que Sócrates quería morir, que tenía una actitud negativa ante la vida. La enigmática frase que aparece al final del *Fedón* («Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides») pondría de relieve, según Nietzsche, que la vida es una enfermedad, que la vida no vale nada<sup>612</sup>. El que se autoproclama discípulo de Dionisos considera que hay que examinar de cerca dicha actitud, ese consenso de los sabios: «En todos los tiempos, los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada*... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, -un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la

---

<sup>609</sup> Según Deleuze, la finalidad de la filosofía de Nietzsche sería liberar el pensamiento del nihilismo, auténtico motor de la historia que niega la vida, y de sus múltiples formas (cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, o. c., pp. 52-53).

<sup>610</sup> Cf. R. Ávila, *Lecciones de metafísica*, o. c., pp. 195-196.

<sup>611</sup> Cf. F. Nietzsche, *El Anticristo*, §43, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1980, p. 74. Según Conill, Nietzsche «supera los modos de pensar superficialmente el sufrimiento y nos ofrece una interpretación transvaloradora del mismo. Lo decisivo no es el placer y dolor (sufrimiento) como tales, sino el problema del *sentido* y del *centro de gravedad* de la existencia [...] El nuevo *horizonte de sentido* del sufrimiento tiene carácter *trágico* y no hedonista» (J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, o. c., pp. 128-129).

<sup>612</sup> Cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., pp. 185-188.

vida»<sup>613</sup>. Schopenhauer, como Sócrates, formaría parte de ese coro de sabios al que alude Nietzsche. Su filosofía participaría de ese tono de melancolía que debilita el deseo de vivir<sup>614</sup>.

La condena de la vida, presente tanto en Sócrates como en Schopenhauer, constituye para Nietzsche la peor de las blasfemias, el síntoma inequívoco de la decadencia que se inicia con los espíritus *pseudogriegos*, *antigriegos*, de Eurípides, Sócrates y Platón. Frente a todos los sabios que han proclamado que la vida no vale nada, Nietzsche afirma que «*el valor de la vida no puede ser tasado*»<sup>615</sup>. Además, tal y como escribe Rosset en *La fuerza mayor*, el tema central de su filosofía, es la «beatitud» -término que recoge de Henri Birault-, la alegría de vivir. La aprobación jubilosa de la existencia es, según el filósofo francés, el pensamiento fundamental en torno al cual se organizan y se jerarquizan el resto de sus pensamientos. No ha habido ningún pensador, según Rosset, que haya rendido homenaje a la existencia tanto como Nietzsche. Su filosofía trágica, su gay saber, se ocupa de aprobar incondicionalmente lo real a pesar del dolor inherente a la vida de los hombres. Renunciando a todo consuelo metafísico y moral, Nietzsche, sostiene Rosset, enarbola la alegría de vivir frente al resentimiento, la celebración del mundo frente a cuantos reniegan de él buscando estrategias para mejorarlo<sup>616</sup>. En ese sentido, nada como el arte eleva nuestro ánimo: allí donde la

---

<sup>613</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 1979, p. 37. Comentando este fragmento, R. Ávila observa que en esa sentencia Nietzsche encuentra un *tono* musical y vital, un síntoma enfermizo; un «tono que revela algo de quien lo emite» (cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 187).

<sup>614</sup> Para Schopenhauer, la melancolía «no es ciertamente el humor agriado por las contrariedades cotidianas [...] sino la conciencia, derivada del conocimiento, de la nulidad de todos los bienes y del sufrimiento de toda vida, no únicamente de la propia» (cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, volumen I, §68, o. c., p. 450). Qué sinrazón, parece lamentar Schopenhauer, protestar «contra el carácter melancólico y desesperado de mi filosofía» que pone de relieve lo que de infernal tiene ya este mundo en lugar de contar la fábula de un infierno futuro (Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, volumen II, o. c., p.628).

<sup>615</sup> Por tanto, como observa R. Ávila, la vida es el marco indiscutible, el elemento «trascendental» (cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 187).

<sup>616</sup> Cfr. C. Rosset, *La fuerza mayor*, o. c., pp. 37-113.

religión, la moral y la filosofía fracasan, el arte logra ensalzar la vida<sup>617</sup>. Arte que Nietzsche concibe siempre como algo afirmativo, no como narcótico sino como estímulo capaz de ofrecer una respuesta a la pregunta sobre el sentido de la existencia: «Sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo», reza la célebre sentencia que aparece en su primera obra<sup>618</sup>.

La sabiduría dionisiaca consiste, en definitiva, en la celebración del mundo tal como es, en la transformación de todo ‘fue’ en un ‘así lo quise’<sup>619</sup>. El pesimismo trágico es afirmativo, alegre, pero no ingenuo u optimista. No niega o pretende abolir el sufrimiento, ama la vida no pese a todo (eso sería poner reparos a la vida) sino con todo, como es, deseando que vuelva una y otra vez incluso en sus aspectos más dolorosos: «Y la convicción de que el placer vuelve basta para derrotar la melancolía de la repetición del sufrimiento»<sup>620</sup>.

Si para Bodei la idea del eterno retorno<sup>621</sup> constituye un fármaco contra la melancolía y la *meditatio mortis* de la tradición filosófica, contra el deseo de vivir otras vidas, terrenas o ultraterrenas, distintas de nuestra vida actual, R. Ávila destaca el

---

<sup>617</sup> A propósito del planteamiento de Valadier según el cual la afirmación dionisiaca equivale a la elevación del arte, R. Ávila reflexiona sobre la consideración del arte como aprobación de la existencia. Reconoce una indudable grandeza en Nietzsche que, conociendo bien el dolor, mantuvo una voluntad heroica que, no obstante, se aproxima a veces más al desafío prometeico que a la condición humana: no siempre es posible decir *da capo!* (cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., pp. 237-239).

<sup>618</sup> Según R. Ávila, la posición nietzscheana se distancia tanto del punto de vista religioso que establece un sentido universal como del nihilista que afirma la total ausencia de sentido. Ahora bien, al remitir al ámbito de la creación artística el problema del sentido se rechaza cualquier principio de objetividad. Así el perspectivismo nietzscheano se aleja de un nihilismo destructivo pero al carecer de un principio de objetividad nos condena a la incomunicación e imposibilita la aplicación de un principio elemental de justicia (cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., pp. 282-289).

<sup>619</sup> Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «De la redención», o. c., p. 204.

<sup>620</sup> R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., p. 178.

<sup>621</sup> Antes de formular su pensamiento más abismal en *Así habló Zaratustra*, la idea del eterno retorno, Nietzsche esboza una primera formulación de la misma en el parágrafo 341 de la segunda edición de *La ciencia jovial*. Titulado «El peso más grande», Bodei propone pensar dicha idea como *el mayor centro de gravedad*, más que como *el peso más grande*, como respuesta al hipotético desafío, al ejercicio mental propuesto por un demonio que plantea qué ocurriría si todos los instantes de nuestra vida retornasen eternamente. Dicha idea enseña a vivir de modo que se desee el vivir siempre de nuevo y aunque nadie está obligado a cargar con semejante peso, «quien tiene la fuerza de resistirlo dice sí a la vida cultivando el pensamiento de su eternidad, de su sustraerse así a toda melancolía a causa de cuanto inevitablemente muere y está sometido a la caducidad. No quiere una vida mejor, sino idéntica» (cf. R. Bodei, *Destinos personales*, o. c., p. 200).



humor, la risa que redime, como el mejor remedio que Nietzsche propone para combatir la melancolía<sup>622</sup>. Y seguramente la risa, como otras terapias frecuentemente citadas para combatir la melancolía (la música, la amistad, viajar, caminar<sup>623</sup> o mantener relaciones sexuales), esté mucho más al alcance del ser humano que la heroicidad necesaria para asumir la visión del enigma del eterno retorno que aprueba incondicionalmente la vida<sup>624</sup>.

Aunque la risa es un fenómeno presente en todas las culturas, aunque «el *homo sapiens* siempre ha sido también un *homo ridens*»<sup>625</sup>, no es un fenómeno al que se le haya prestado demasiada atención, menos aun en el ámbito filosófico. Bien mirada, la empresa filosófica, como la quijotesca, tiene algo de cómico siquiera sea por la

---

<sup>622</sup> Cf. R. Bodei, *Destinos personales*, o. c., pp. 186-198 y R. Ávila, *Las pasiones trágicas*, o. c., p. 212.

<sup>623</sup> Sobre la experiencia de caminar como remedio contra la melancolía, pocos textos tan extraordinarios como *Elogio del caminar*. Incluso los pequeños paseos, sostiene el sociólogo y antropólogo francés D. Le Breton, ponen en suspenso las preocupaciones cotidianas que abruman la existencia. Frente al reinado del automóvil y al vertiginoso ritmo de vida que impera en las ciudades sometidas a su tiranía, el caminante que escapa a su yugo se sumerge en otro ritmo, «en una relación nueva con el tiempo, el espacio, los otros, gracias a su encuentro con el cuerpo, el sujeto restablece su lugar en el mundo, relativiza sus valores y recupera la confianza en sus recursos propios. Caminar le hace revelarse a sí mismo, no de manera narcisista, sino congraciándolo con el placer de vivir y con el vínculo social». Apoyándose en los ejemplos de grandes caminantes y viajeros como Stevenson, Thoreau o Chatwin, Breton reivindica el placer de caminar y concluye su ensayo con estas bellas líneas: «Tantas rutas, tantos caminos, tantos pueblos, ciudades, colinas, bosques, montañas, mares, desiertos, tantos itinerarios por recorrer, sentir, observar, extender nuestra memoria en el gozo de estar allí. Los senderos, la tierra, la arena, las orillas del mar, incluso el lodo o las rocas, están todos hechos a la medida del cuerpo, y de la conmoción de existir» (D. Le Breton, *Elogio del caminar*, traducción de H. Castignani, Siruela, Madrid, 2015, p. 241). El que escribe estas páginas jamás ha sido tan feliz como en las remotas *highlands* islandesas, recorriendo inmensos campos de lava salpicados de fumarolas, subiendo montañas de riolita de colores imposibles - más propias de una recreación onírica que de nuestro planeta-, contemplando atónito cráteres volcánicos envueltos en musgo esmeralda, ríos torrenciales, cascadas y glaciales que subrayan nuestra insignificancia, ensanchando en definitiva la mirada sobre un mundo para el que parece no haber palabras capaces de dar cuenta de su riqueza y colorido, bañándome en aguas termales que alivian el cansancio y reconfortan el alma, durmiendo en austeros refugios de montaña, disfrutando de la compañía de seres queridos y otros extraños a los que jamás volveré a ver. Caminando por parajes de belleza sublime llegué a comprender por qué «some people claim that in the silence of Iceland's wilderness, you come closest to hearing God». Quizá por eso, o tal vez porque en esos horizontes infinitos bañados por la delicada luz nórdica parece alojarse la incierta promesa de todo lo que nos falta, nunca he deseado tanto volver a un lugar pese a la advertencia de Sabina que exhorta a no regresar al sitio donde has sido feliz.

<sup>624</sup> Al final del epílogo de su ensayo sobre el Quijote, Cerezo destaca el saludable efecto de la risa no sólo en los lectores de dicha obra sino en el propio Cervantes que lograría así liberar su ánimo de profundas melancolías. «La risa [escribe Cerezo] disuelve la melancolía. El buen humor reconcilia con la vida y la finitud, evitando los extremismos de difamarla o de exaltarla, como hacen respectivamente el melancólico y el entusiasta» (cf. P. Cerezo, *El Quijote y la aventura de la libertad*, o. c., p. 523). Frente a la tonalidad cervantina, el amor incondicional a la vida que Nietzsche profesa denota un entusiasmo que no siempre puede uno suscribir.

<sup>625</sup> Cf. P. Berger, *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, traducción de M. Bofill, Kairós, Barcelona, 1999.

gigantesca desproporción entre la inteligencia humana y la complejidad del mundo que ilusoriamente pretende abarcar. En un famoso pasaje del *Teeteto*, Sócrates, dialogando con Teodoro sobre la risa de la esclava tracia ante la caída en un pozo de Tales -que caminaba absorto contemplando los astros-, afirma que «la misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía»<sup>626</sup>.

Zaratustra, el mensajero alegre, nos invita a aprender a reír, a reírnos de nosotros mismos<sup>627</sup>, a elevarnos. Nos enseña a combatir el «espíritu de la melancolía» precisamente porque conoce bien dicho espíritu y sabe el poder de fascinación que ejerce sobre el ser humano. Nietzsche, también en este aspecto, constituye una excepción frente al resto de pensadores. Como apunta R. Ávila, Nietzsche destaca, frente a Heidegger, la importancia del humor, subraya cómo, pese a ser los animales más desdichados y melancólicos, somos también los únicos que reímos<sup>628</sup>. En Nietzsche la alegría es un estado de ánimo fundamental que, transformado en humor, se convierte en el ingrediente fundamental de su concepción trágica. Pocos pensadores, subraya la profesora granadina, han reivindicado como él la risa para hacer de ella uno de los puntos centrales de su reflexión:

---

<sup>626</sup> Platón, *Teeteto*, 174b, traducción de A. Vallejo, Gredos, Madrid, p. 471. El accidente, escribe Berger, «revela al filósofo como una figura cómica. Pero su batacazo es una metáfora de la condición humana en sí» (P. Berger, o. c., p. 79).

<sup>627</sup> Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «Del hombre superior», o. c., p. 394. Sobre esta cuestión, véase también el §3 de la tercera parte de *La genealogía de la moral*, o. c., p. 116.

<sup>628</sup> Leopardi, que pensó a menudo en escribir una historia de la risa, vislumbraba en esa facultad humana un rasgo esencial del hombre: «El dolor es una presencia universal, que los antiguos sentían gemir incluso en las cosas, opacas y aparentemente indiferentes, pero también ellas destinadas a la destrucción y al olvido: *sunt lacrymae rerum*, decía Virgilio, también las cosas tienen sus lágrimas. La naturaleza conoce el llanto; los animales sufren pero no saben reír, porque para tener terror a la muerte, para sufrir un tormento físico o también una depresión afectiva (la soledad, el abandono) no hace falta ser capaces de reflexionar sobre sí; la reflexión, la mirada dirigida desde lo alto y desde el exterior también a sí mismos, es por el contrario necesaria para poder reír. Leopardi veía al hombre primitivo, todavía más animal que humano, melancólico e ignorante del arte de reír, que en su opinión alcanza más tarde, con una madura plenitud espiritual [...] Leopardi sabía bien que la risa -cuya potencia permite mirar a la cara la cruel absurdidad de la vida y de la muerte que por el contrario atropella a quien no es capaz de reír- nace a menudo de la desesperación, de la desconsolada y firme conciencia del mal» (cf. «Para una historia de la risa», en C. Magris, *Itaca y más allá*, o. c., pp. 287-288).

Por una parte, la risa es la manifestación de la alegría, del gozo de vivir, del puro placer por la existencia. Por otra, la risa acompaña el efecto distorsionante de lo cómico, muestra el lado oculto, la faceta ridícula de lo grave, la estupidez de lo serio [...] se ofrece como arma eficaz contra el miedo: el miedo al dolor y a la muerte. Pero también contra otra especie de miedo, menos conocido, pero también más peligroso a veces: el miedo a la felicidad, al placer y a la belleza<sup>629</sup>.

El buen humor<sup>630</sup> logra neutralizar, como observa también Rosset, el pensamiento de la muerte, acaso el pensamiento más melancólico<sup>631</sup>. Dicha neutralización es indisociable para el francés del tema de la beatitud que implica ser capaz de digerir todos los pensamientos. A diferencia del mal rumiante que, resentido, no logra la dicha porque está atado a la desdicha, el buen rumiante logra superarla porque logra digerirla<sup>632</sup>. De la misma forma que el conocimiento de lo trágico no

---

<sup>629</sup> R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, o. c., p. 159.

<sup>630</sup> Para Freud, el humor significa el triunfo del *yo* y del principio del placer frente a la adversidad de las circunstancias reales y «ocupa una plaza en la larga serie de los métodos que el aparato psíquico humano ha desarrollado para rehuir la opresión del sufrimiento» (cf. S. Freud, *El humor*, O. C. III, p. 2998).

<sup>631</sup> El aforismo 278 del libro cuarto de *La ciencia jovial* se ocupa precisamente del pensamiento de la muerte: «Siento una felicidad melancólica al vivir en medio de esta confusión de callejuelas, necesidades, ecos: ¡cuánta dicha, impaciencia y deseo, cuánta vida sedienta y cuánta embriaguez vital sale a la luz del día en cada momento! ¡Y, sin embargo, pronto el silencio descenderá sobre todos esos vivientes bulliciosos y sedientos de vida». Germán Cano, responsable de la edición española que usamos, relaciona este párrafo con una carta dirigida a su hermana el 22 de enero de 1882 en la que le narra cómo vagaba melancólico por las calles de Génova hasta que en su alma empezó a resonar algo procedente del jubiloso griterío de las calles. El aforismo en cuestión acaba con unas líneas que remiten a Spinoza: «Me llena de felicidad contemplar que los hombres en nada piensan menos que en la muerte. Pero me gustaría hacer algo para que ellos sintieran cien veces *más atractivo el pensamiento* de la vida». Ese algo lo encontramos en el aforismo 341 de esa misma obra: el eterno retorno, ese nuevo centro de gravedad, esa hipótesis que, en palabras de Rosset, «invita a una reacción afectiva», a una nueva manera de estar en el mundo que logra derrotar tanto al nihilismo como a la melancolía. Para Rosset, si la idea del eterno retorno es su pensamiento más decisivo lo es porque constituye la señal inequívoca de la alegría (cf. C. Rosset, *La fuerza mayor*, o. c., p. 107). Para Deleuze, el eterno retorno es una regla tan rigurosa como la kantiana: «*Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno*». A su juicio, la relación de esta idea con la voluntad de poder supone la posibilidad de una «transmutación como nueva forma de sentir, de pensar y sobre todo como una nueva forma de ser (el superhombre)» (cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, o. c., pp. 99 y 103).

<sup>632</sup> Si ya hemos señalado cómo para Nietzsche el odio al sufrimiento caracteriza la debilidad moderna, en un texto de 1887 incluido en los *Fragmentos póstumos*, Nietzsche presenta la modernidad bajo el símil de la nutrición y la digestión. Es tal el acoso de estímulos del propio mundo que el hombre ha creado que nos encontramos incapaces de digerirlos. Resulta, dice Nietzsche, un debilitamiento de la facultad digestiva. Al no digerirlos, nuestras respuestas son reactivas y no creadoras. Esta cultura reactiva debilita la voluntad, fuente de energía. Por tanto, nos encontramos al final de la modernidad con una enorme fatiga,

mutila la alegría, que el sufrimiento no aminora el júbilo de existir, el pensamiento de la vida -sostiene Rosset- triunfa sobre el pensamiento de la muerte:

Nietzsche no deja de repetir que todo pensamiento que no esté impregnado del conocimiento de lo trágico, que intente desviarse de la evidencia de la muerte, de lo efímero, del sufrimiento, por fuerza dará lugar a las filosofías-remedios, tales como la ontología eléata o la metafísica platónica, llamadas menos a dar cuenta de la existencia que a declarar incansablemente en su contra<sup>633</sup>.

Cualquier proclama contra la existencia, mostrar recelo frente a la vida, inventar fábulas acerca de otro mundo son, para Nietzsche, síntomas de la *décadence*. Él hizo justamente lo contrario y el conjunto de su obra constituye, sin duda alguna, el más grandioso canto a la vida que filósofo alguno haya jamás escrito. No es aventurado pensar que, de haber tenido la oportunidad, sus últimas palabras antes de abandonar este mundo hubiesen sido muy parecidas a las que pronunció otro melancólico ilustre: Wittgenstein<sup>634</sup>. Lo único cierto es que, incapacitado desde el colapso que sufrió en Turín cuando era todavía relativamente joven<sup>635</sup>, no sabemos cómo habría evolucionado su pensamiento si hubiese alcanzado el otoño de su vida en plenas facultades mentales,

---

con una actitud diletante, carente de disciplina y exigencia. El último hombre, que aparece en *Así habló Zaratustra*, es el que rehuye las grandes preguntas, el que busca la felicidad como una droga que anestesia el dolor, que es incapaz de asumirlo y digerirlo. Mientras subsista el último hombre, cansino y enfermizo, no habrá superhombres (cf. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, (1885-1889), otoño de 1887, 10 [17] (150), vol. IV, ed. de D. Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 302-303).

<sup>633</sup> C. Rosset, *La fuerza mayor*, o. c., p. 53.

<sup>634</sup> No es una apreciación nuestra: «Chirico, Leopardi, Durero, Planck, Wittgenstein, Böhme, Don Quijote, nos han servido solo de mojonos para señalar el oscuro lugar de la melancolía del pensar consciente de los límites» (cf. I. Reguera, *Posmodernidad, melancolía y mal*, o. c., p. 155). Según R. Monk, Wittgenstein, antes de perder la conciencia, le dijo a Mrs. Bevan: «Dígame que mi vida fue maravillosa» (cf. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, traducción de D. Alou, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 521).

<sup>635</sup> La extravagante visión del superhombre, según Cioran, «sólo podía surgir en la mente de quien no tuvo tiempo de envejecer, de conocer el desasimiento, el largo hastío sereno» (E. M. Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, o. c., p. 82).

qué balance habría hecho de la existencia y cómo habría contemplado entonces una melancolía que siempre le acompañó.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

En las postrimerías del siglo XX, en 1982, se publica el que posiblemente sea el libro más melancólico de una centuria convulsa, marcada por la barbarie y el horror: el *Libro del desasosiego*. Apenas unos años después, R. Ávila constata en la introducción de su obra *Identidad y tragedia* que vivimos tiempos de desasosiego y se pregunta qué tiempos no lo fueron. En realidad, argumenta, nuestros tiempos no difieren tanto de otros pretéritos «y nosotros mismos tenemos mucho en común con otros que nos precedieron y que no viven ya: la misma inquietud por la felicidad y la misma carrera hacia la muerte»<sup>636</sup>.

La muerte, que parecía no tener cabida en un mundo enfermo de eterna juventud<sup>637</sup>, parece ahora, con la llegada del covid-19, mucho más presente. Unos meses antes de que la OMS declarase la pandemia que detendría nuestras vidas obligándonos a confinarnos, a quedar varados en la incertidumbre, apareció en el otoño de 2019 la edición española de la obra de la filósofa J. J. Hermsen, *La melancolía en tiempos de incertidumbre*. Nadie podía imaginar entonces hasta qué punto iba a resultar acertado dicho título. El miedo y la melancolía, pasiones milenarias que testimonian nuestra vulnerabilidad, empezaron a extenderse tan rápidamente como el virus. Huérfanos de estadistas que ejerzan un liderazgo eficaz, el horizonte no es precisamente halagüeño. Por mucho que la propaganda institucional pretenda la mágica transformación de lo negativo en positivo, la crisis sin precedentes que vivimos aumenta nuestro desasosiego.

---

<sup>636</sup> R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., p. 12.

<sup>637</sup> A partir de una lectura poco ortodoxa de *Duelo y melancolía*, M. Recalcati subraya que «la negazione della morte è un problema complessivo che deriva da un discorso sociale dominante che, appunto, nega la morte» (M. Recalcati, *Incontrare l'assenza. Il trauma della perdita e la sua soggettivazione*, Asmepa, Bologna, 2016, p. 17). En un reciente artículo, publicado cuando la segunda ola de la pandemia avanzaba descontrolada, cuando se intentaban apagar los múltiples fuegos que nos asediaban, lejos ya el momento en que era posible prevenirlos, A. Armada denunciaba cómo la atención y el miedo habían disminuido como consecuencia de la decisión gubernamental de hurtar al espectador imágenes crudas del impacto de la pandemia en España. El texto finalizaba con las siguientes líneas: «Algunos arriba y muchos abajo echan aceite al mar, una sociedad infantilizada que no quiere ver que la muerte forma parte indisoluble de la vida» (cf. A. Armada, «Volver a la realidad», *El País*, 24 de Octubre de 2020).

Sin embargo, por descorazonador que sea el panorama, «por cambiantes que sean las perspectivas y esperanzas de los hombres en el curso de su historia, el objetivo, dictado por la lógica del deseo, sigue siendo siempre el mismo: satisfacer la *immensa vivendi cupiditas* (o en términos negativos, la irreprimible tendencia a negar la caducidad y la infelicidad anexas a la existencia)...»<sup>638</sup>. ¿No deseamos todos ser dichosos?, planteaba Sócrates en el *Eutidemo* (278e). Desde los comienzos de la filosofía, el ser humano ha meditado sobre qué es lo que nos hace realmente felices. En su ensayo *Sapiens. De animales a dioses*<sup>639</sup>, Harari lamenta que los historiadores rara vez se plantean cómo los diversos factores económicos, sociales, políticos, etc., influyen sobre la felicidad y el sufrimiento humano cuando, de hecho, esa es nuestra mayor laguna en la comprensión de la historia. Sólo recientemente psicólogos y biólogos han intentado abordar tan intrincada cuestión desde una perspectiva científica que muestra qué mecanismos bioquímicos regulan nuestros estados emocionales. Si tales estados están determinados por la bioquímica, la inquietante distopía de Huxley puede hacerse realidad manipulando el sistema bioquímico de los seres humanos. Sin embargo, la felicidad no puede reducirse a placer, no es resultado de una ecuación psicométrica que arroje un saldo positivo de momentos agradables en relación con los desagradables. La mente, subraya el autor israelí, nunca está satisfecha. Incluso cuando experimenta placer, desea que dicha sensación se prolongue o teme que desaparezca. Harari sostiene que la mayoría de biólogos no son fanáticos y contemplan también el papel que desempeñan los factores psicológicos y sociológicos. Mediante cuestionarios de bienestar subjetivo, sus conclusiones vienen a corroborar lo que ya sabíamos gracias a poetas y filósofos: «estar satisfecho con lo que se tiene es mucho más importante que

---

<sup>638</sup> R. Bodei, *Pirámides de tiempo. Historias y teoría del déjà vu*, traducción de J. A. Méndez, Pre-Textos, Valencia, 2010, p. 174.

<sup>639</sup> Cf. Y. N. Harari, *Sapiens. De animales a dioses*, traducción de J. Ros, Debate, Barcelona, 2017, pp. 412-434.

obtener más de lo que se desea». Al depender de cuestiones meramente subjetivas antes que de condiciones objetivas tales como la riqueza o la salud, es harto difícil dilucidar si los ciudadanos de las sociedades occidentales somos más o menos felices que nuestros antepasados. Quizá, sugiere Harari, la gente que vivió en la época medieval hubiese alcanzado puntuaciones más altas en esos cuestionarios de bienestar subjetivo. Esto es así, entre otras razones, porque la cuestión del sentido, del significado de la vida, juega un papel capital: no en vano Harari recurre en su argumentación a Nietzsche que ya había señalado en *El crepúsculo de los ídolos* que cuando uno tiene su propio por qué de la vida es capaz de soportar casi todo.

A la espera de que cubramos esa laguna de nuestro conocimiento -si es que tal cosa fuese posible- a la que se refiere Harari, nuestra situación no difiere sustancialmente de la descrita por Boecio: aunque la felicidad es para los hombres una fuente de inquietud («nunca es suficiente ni dura cuanto querrían»), la buscan como el beodo que no encuentra el camino a casa. Todos, incluso el suicida -recalca Pascal-, buscan la manera de ser felices. Sin embargo, dado que ninguna existencia es ajena a las aflicciones y los sufrimientos, resulta imposible lograr una dicha completa y duradera. En las cosas adversas –escribe S. Agustín en el libro décimo de las *Confesiones*- deseo las prósperas, en las cosas prósperas temo las adversas. Nuestra condición no nos permite sino disfrutar de una efímera y precaria felicidad<sup>640</sup>.

Pese a todo, los hombres tienden a ese fin por más que la experiencia de siglos muestre nuestra incapacidad para lograr la dicha. Siglos después de que quedase sepultada la convicción pascaliana de que «ese abismo infinito no puede ser llenado más que por un objeto infinito e inmutable», Dios, un joven escritor que se sentía terriblemente viejo repite machaconamente -en lo que constituye uno de los más bellos

---

<sup>640</sup> Como ha escrito Magris, el melancólico sabe que la felicidad es siempre felicidad que se desvanece (cf. C. Magris, *El anillo de Clarisse*, o. c., p. 101).



testimonios del género epistolar- una idea: la felicidad es una mentira cuya búsqueda causa todas las calamidades de la vida, un mito inventado por el diablo para desesperarnos, para hacernos enloquecer<sup>641</sup>. Unos años antes, Schopenhauer había subrayado cómo cualquier contratiempo nos hace infelices mientras que nada en el mundo logra que nos sintamos completamente felices.

Animales metafísicos, hambrientos de ideales que no desistimos de perseguir aunque no logremos alcanzarlos, nuestras almas oscilan al son del deseo y nos resulta difícil encontrar no ya la felicidad sino el sosiego anhelado, el incierto equilibrio que nos permita avanzar en una travesía, la vida, para la que no existe rumbo trazado. Con el fin de aprender el difícil arte de vivir, a soportar el sufrimiento inherente a toda existencia<sup>642</sup>, una antigua tradición filosófica abordó el estudio de las pasiones. Fuente continua de perturbaciones, nada resulta sin embargo más inquietante que imaginar una vida humana sin pasiones y no le falta razón a Du Bos cuando afirma que «los hombres, en general, sufren más todavía viviendo sin pasiones que cuando las pasiones les hacen sufrir».

De entre todas ellas, hemos pretendido evidenciar la importancia de una pasión consustancial al ser humano, siempre presente en el pensamiento occidental: humor atrabiliario para los griegos, peste del alma durante la E. Media, señal inequívoca de talento durante el Renacimiento y el Barroco, *Weltschmerz* para los románticos, noción fundamentada en el deseo y la pérdida para Freud, la melancolía resulta ineludible. Tematizada desde los albores de la literatura occidental, representada en multitud de

---

<sup>641</sup> Cf. G. Flaubert, *Cartas a Louise Colet*, traducción de I. Malaxechevarría, Siruela, Madrid, 2003, p. 146. En otra misiva, del trece de septiembre de 1852, le escribe a su amante: «Los días de fiesta, lo sé, van seguidos de despertares tristes. La propia melancolía es sólo un recuerdo que se ignora».

<sup>642</sup> Analizando el término «patología», el saber que emana del sufrimiento, Földényi nos recuerda que «privar de él al ser humano equivaldría, por muy esperanzador que fuera, a una condena a muerte (sólo en ésta no existe el sufrimiento)». En el mismo texto, en una nota a pie de página, precisa: «Es evidente que hay que mitigar los dolores de una enfermedad; pero ni siquiera los analgésicos pueden cambiar la ley a tenor de la cual, mientras haya vida, el sufrimiento es tarde o temprano inevitable» (L. Földényi, *Melancolía*, o. c., p. 308).

obras artísticas, su interpretación constituye -como la del propio ser humano en la que anida- un proceso interminable. Profundamente arraigada en la existencia humana, la melancolía no admite ser fijada de manera definitiva<sup>643</sup> ni convertirse en temática exclusiva de la psiquiatría<sup>644</sup>. Como pasión, la melancolía constituye un objeto de estudio irrenunciable para la filosofía, otrora reina de las ciencias, que ha visto cómo la ciencia ha desplazado a una metafísica que, considerando el tiempo uno de sus temas capitales, siempre tuvo una naturaleza tan melancólica como la de una disciplina artística que surge en el siglo XIX: la fotografía<sup>645</sup>. Como la metafísica, ocupada en comprender el enigma del tiempo y la frágil identidad humana, también la fotografía vendría a subrayar cómo para el ser humano, marcado por la conciencia de la muerte, todo está herido de finitud. Finitud que contrasta con la infinitud de lo que deseamos, con nuestra aspiración por lo absoluto<sup>646</sup>.

Parafraseando aquella famosa carta que Van Gogh dirige a su hermano Theo, podemos decir que la melancolía durará siempre porque no hay criatura tan difícil de

---

<sup>643</sup> Hay preguntas, escribe Reguera reflexionando sobre el término *Weltschmerz*, que mantienen su sentido aunque no pueda dárseles una respuesta (cf. I. Reguera, *Posmodernidad, melancolía y mal*, o. c., p. 161).

<sup>644</sup> Difuminada en el abanico de lo depresivo, es necesario recordar que melancolía y depresión no son términos equivalentes. Entre otras razones, la primera no es necesariamente una enfermedad. Asociada a la belleza, puede endulzar nuestras amarguras y desengaños mientras que la segunda embota el ánimo, hunde al sujeto en un pozo negro de sentimientos autodestructivos, lo sume en la anhedonia, le incapacita para experimentar cualquier tipo de sensación placentera.

<sup>645</sup> En tanto que evoca el pasado y testimonia el paso del tiempo, la fotografía posee una indudable naturaleza melancólica: «...I can never see or see again in a film certain actors whom I know to be dead without a kind of melancholy: the melancholy of Photography itself» [Jamás puedo ver o volver a ver en una película a actores que sé que están muertos sin una especie de melancolía: la propia melancolía de la Fotografía], escribe Barthes reflexionado sobre un arte estrechamente vinculado con el tiempo, la nostalgia y la muerte. La fotografía interrumpe el tiempo, lo detiene, lo momifica, logrando que el referente siempre permanezca ahí. Por lo demás, la indagación que Barthes realiza en *Camera lucida* es más propiamente filosófica que artística y responde a una búsqueda y un deseo ontológico: «I was overcome by an “ontological” desire: I wanted to learn at all costs what Photography was “in itself,” by what essential feature it was to be distinguished from the community of images» [Me embargaba, con respecto a la Fotografía, un deseo «ontológico»: quería, costase lo que costase, saber lo que aquella era «en sí», qué rasgo esencial la distinguía de la comunidad de las imágenes]. Esa búsqueda le lleva al análisis de obras maestras de Avedon o Mapplethorpe cuyos retratos nos plantean auténticas preguntas metafísicas (cf. R. Barthes, *Camera lucida. Reflections on Photography*, Vintage, London, 2000, p. 79 y 3 respectivamente).

<sup>646</sup> Gibert señala que, de alguna forma, «la conversión de Alonso Quijano en don Quijote responde al intento de llenar esa carencia originaria: esa «insatisfacción causada por lo finito», que impulsa al Bien, a la Verdad, a la Belleza, a la Inmortalidad en suma» (J. G. Gibert, o. c., pp. 120-121).

satisfacer como el ser humano. En el sueño de algo, antes de que el corazón se complazca -escribe Bloch-, «ese algo era mejor, o lo parecía al menos»<sup>647</sup>. La melancolía es inherente a la dinámica del deseo: si permanece insatisfecho nos entristece, pero tampoco se atisba un cielo radiante cuando se cumple cuanto esperábamos. Nunca estaremos completos, siempre sentiremos que falta algo. Vivimos, señala Gurméndez, un permanente inacabamiento que Bloch denomina *Melancholie der Erfüllung* (melancolía del cumplimiento). Comentando dicho pasaje del capítulo vigésimo de *El principio esperanza* -donde Bloch sostiene que «no hay paraíso terrenal sin las sombras que, al entrar, arroja todavía la entrada»<sup>648</sup>-, Hermsen, con un lenguaje más diáfano que el que emplea el gran enciclopedista de las utopías, glosa así una de las ideas fundamentales del pensador alemán: «Bloch escribe que incluso en el caso de que se cumplan todos nuestros deseos, en el momento de alcanzar lo que tanto habíamos soñado sentiremos el hálito de la melancolía al comprobar que no experimentamos la felicidad suprema que habíamos supuesto»<sup>649</sup>.

Sin embargo, a su juicio, Bloch consiguió transformar la melancolía en un alegato a favor de la esperanza; esperanza que impide que nos hundamos en sentimientos sombríos, que lleva al ser humano a no darse por satisfecho con un mundo cuyo proceso no está todavía decidido en ninguna parte<sup>650</sup>. Para la pensadora holandesa, el hombre es también para Bloch un ser melancólico que nunca está completo, que nunca llega a encontrar un hogar en sí mismo, que siempre está en camino, en proceso de desarrollo: «El hombre, en lo más profundo de su ser, es un nómada, un vagabundo

---

<sup>647</sup> E. Bloch, *El principio esperanza* [1], traducción de F. González, Trotta, Madrid, 2004, p. 219. F. Serra, al prologar la edición española, recuerda que el título del libro iba a ser *Sueños de una vida mejor*.

<sup>648</sup> E. Bloch, *El principio esperanza* [1], o. c., p. 351.

<sup>649</sup> J. J. Hermsen, *La melancolía en tiempos de incertidumbre*, o. c., p. 158.

<sup>650</sup> Sobre este particular, véase el epígrafe «Hay mucho todavía no concluido en el mundo» del capítulo 17 del tomo primero de la edición española de *El principio esperanza*, o. c., pp. 238-239.

que busca un hogar en su interior y en los demás, impulsado por una melancolía que es también su motivación para tomar nuevas iniciativas en el mundo»<sup>651</sup>.

Nunca nos hemos conformado con lo que somos, un sentimiento de insuficiencia nos acompaña desde tiempos inmemoriales. La persistencia de la melancolía, «huella dactilar del alma» según Trapiello, resulta indudable hoy, en pleno siglo XXI, como ayer. Arcano plásticamente representado en el famoso grabado de Durero, la melancolía sigue invitándonos a reflexionar. ¿Quién no ha experimentado la fugacidad de la vida, de los horizontes perdidos que no regresan jamás? ¿Quién no ha sucumbido a la tristeza del anhelo, a la ambivalencia de los sentimientos que nos invaden después de haber acometido grandes empresas? ¿Quién no ha sentido que esta vida no basta, quién no ha imaginado otra vida en otra parte?

La melancolía, pese a su dilatada historia, sigue despertando el interés de cualquier persona que se interrogue por la condición humana, que asuma que el dolor que acarrea la existencia, la tristeza y el sufrimiento son también, pese a la obsesión por la felicidad que invade a las sociedades actuales, elementos constitutivos de la vida de todo ser humano, que desconfíe, en definitiva, de pócimas milagrosas como la amitriptilina o cualquier otro eléboro moderno que, arrebatando al ser humano parte de sus pasiones, ofrecen la felicidad encapsulada.

Como consecuencia de la incesante búsqueda de una felicidad consagrada ya como un derecho fundamental de todo ser humano en la Declaración de Independencia estadounidense, la melancolía tiende a ser combatida en nuestras sociedades siguiendo el ejemplo americano que considera el optimismo emocional como un deber constitucional. Junto a una farmacología que proporciona un imponente arsenal químico para eliminar todo atisbo de tristeza, un creciente número de libros de autoayuda

---

<sup>651</sup> J. J. Hermsen, o. c., p. 146.

pretenden orientar a un sujeto desnortado en su perpetuo afán por alcanzar la tierra prometida: la felicidad, continuamente evocada en imágenes difundidas en los medios de comunicación y las redes sociales. Imprecisa y esquiva, lo que para Freud no dejaba de ser una quimera se ha convertido en un imperativo de obligado cumplimiento<sup>652</sup>.

«Felicidad, la hay bastante en el mundo, sólo que no para mí, va diciéndose por doquier el deseo errante»<sup>653</sup>, escribía Bloch en su exilio americano, observando a la gente que caminaba por la calle comercial, repleta de sueños, pensando en otra cosa: el dinero, lo que con él puede comprarse. Si el consumo es la clave de bóveda del sistema capitalista, lo es porque coincide con la estructura del deseo<sup>654</sup>. Generaciones de jóvenes están siendo educadas bajo el paraguas de una sociedad que promueve la satisfacción inmediata del deseo, la intolerancia hacia la tristeza, que embriaga las mentes al prometer un simulacro de felicidad asociada al consumo. Resulta inevitable que muchos se sientan frustrados al no poder alcanzar sus sueños; tampoco los más afortunados se sentirán mejor si ven satisfechas todas sus necesidades ya que, como observó Tocqueville, no lograrán que la abundancia de bienes materiales disipe la sensación de vacío.

Este trabajo ha pretendido seguir la estela de quienes han reflexionado sobre el dolor de vivir<sup>655</sup>, de los intrépidos exploradores que pretendieron cartografiar las vastas regiones de la tristeza, los inhóspitos territorios del desamparo, que intentaron porfiar

---

<sup>652</sup> A propósito de cómo la felicidad viene determinada por las expectativas, Harari plantea en su obra si el descontento del Tercer Mundo podría estar fomentado no sólo por la pobreza, la enfermedad, la corrupción y la opresión política, sino también por la simple exposición a los estándares del Primer Mundo.

<sup>653</sup> E. Bloch, *El principio esperanza* [1], traducción de F. González, Trotta, Madrid, 2004, p. 60.

<sup>654</sup> Cf. F. Colina, *Melancolía y paranoia*, o. c., p. 71.

<sup>655</sup> R. Andrés, que ya en su ensayo *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente*, había subrayado que dicho dolor no posee cronología, que excede toda época pues el malestar y la *desperatio* son consustanciales al ser humano, retoma la cuestión en su última obra para señalar que «pensar el dolor humano es un modo de filosofar, y puede decirse que obrar en contra de nuestro malestar es su primer cometido. La filosofía, en el mejor de los casos, hace que entendamos la aflicción, la angustia, la muerte. Si hablamos de una filosofía honesta aliviará, pero no mentirá: el destino es morir. Lo importante, sin embargo, es saber, antes del final, qué habremos dado a la vida; la muerte no necesita nada» (R. Andrés, *Filosofía y consuelo de la música*, Acantilado, Barcelona, 2020, p. 793).

con el lenguaje para expresar adecuadamente la profunda desolación, el inquietante desasosiego, el malestar que acompaña al ser humano desde tiempos inmemoriales. Ha intentado ser una pequeña muestra de rebelión contra esa ideología laica que ha convertido al dolor y la aflicción en nociones impensables<sup>656</sup>, contra la irritante tiranía social del pensamiento positivo, ciertamente atenuada ahora por la pandemia, que nos impone estar permanentemente alegres, que no soporta la contrariedad, que no tolera la tristeza o la medicaliza, que pretende olvidar que por plena o luminosa que parezca, toda existencia tiene sus zonas de sombra, que no hay ninguna vida redonda: «La historia de cada individuo está hecha de renunciaciones dolorosas, jalonada de objetos perdidos, de forma que los conflictos no son un accidente, una contingencia que una pedagogía mejor o una sociedad mejor pudieran por entero evitar, sino conflictos *necesarios*, cuyos jirones acompañan el desarrollo del yo»<sup>657</sup>.

Resulta absurdo, pues, pretender sentirse bien todo el tiempo y categorizar como enfermiza toda forma de desazón. ¿No supone una forma de deshumanización la pretensión de estar siempre alegres? ¿Hay acaso corazón humano que sea sede permanente de alegrías? ¿No resulta francamente aterradora una sociedad en la que, como ocurre en el planeta Ford, todos son dichosos? Nuestra vida, observa Montaigne al final de sus *Ensayos*, está compuesta de cosas contrarias y así como el músico debe saber utilizar y mezclar los distintos tonos, hemos de hacer nosotros con los bienes y los males consustanciales a nuestra vida.

De la misma forma que la urdimbre de la realidad está tejida con hilos de múltiples colores, nuestra vida emocional, igualmente rica y compleja, no se entiende cabalmente sin las penas que, en palabras de Gurméndez, tejen la materia de nuestras vidas. Por tanto, creemos que la melancolía es una pasión adecuada en determinados

---

<sup>656</sup> Cf. P. Bruckner, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, o. c., p. 175.

<sup>657</sup> C. Gómez, *Freud y su obra, Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 346.

momentos. Acoger la melancolía, experimentarla, significa que estamos vivos. Comprender su ambivalencia constitutiva supone plantearse que si siempre hay algún motivo para alegrarse en la tristeza, ¿acaso no está también la melancolía presente incluso en la alegría?<sup>658</sup> ¿No están también envueltas en una atmósfera de melancolía ciertas piezas musicales que expresan la alegría de vivir?

Por otra parte, ¿realmente hemos de combatir siempre nuestras melancolías? ¿Por qué hemos de rechazar todas las manifestaciones de una pasión que no sólo invita a la mirada interior sino que a menudo, ligada a la belleza, se dirige al mundo para meditar sobre la transitoriedad de la vida humana? ¿No es grata la melancolía que experimentamos al contemplar la luz que baña determinados lugares, al escuchar ciertas melodías teñidas de una dulce tristeza, al recordar ciertos episodios de nuestro pasado coloreados por el paso del tiempo y las ensoñaciones de nuestra imaginación, al abandonar ciudades que sabemos definitivamente incorporadas al paisaje de nuestro corazón? ¿No irradian también vida ciertos objetos cotidianos ligados a la memoria de quienes sin irse nunca del todo nos abandonaron hace tiempo?<sup>659</sup> ¿No tiene razón Bodei cuando observa que bajo nuestra mirada se transforman en cosas que atesoran el poder de escapar de la primacía de la muerte?

Porfiar en combatir toda forma de melancolía supone asumir que, como sostiene Spinoza, es siempre mala. Nuestra postura, por el contrario, se alinea con quienes establecen matices, con quienes, siguiendo una larga tradición, distinguen entre una variante patológica de la melancolía y otra saludable. Es cierto que la melancolía dota

---

<sup>658</sup> Burton, el autor que con más ahínco profundizó en el conocimiento de la melancolía, señala que «incluso en el medio de nuestra alegría, jovialidad y risa, están la tristeza y la pena» (cf. R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, o. c., vol. I, p. 274). También cuando Nietzsche se refiere a la mezcla y duplicidad de afectos de las orgías dionisiacas, escribe estas bellas líneas: «En la alegría más alta resuenan el grito del espanto o el lamento nostálgico por una pérdida insustituible» (cf. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, o. c., p. 49).

<sup>659</sup> Recordar, subraya R. Andrés en su última obra, «no implica siempre tristeza; a veces, bien al contrario, consiste en un generoso revivir. En el étimo de recuerdo (*re-cordor*) está el sentido de volver a pasar por el corazón» (cf. R. Andrés, *Filosofía y consuelo de la música*, o. c., p. 19).

de una extraordinaria capacidad para la introspección que parece suspender la existencia, que privilegia el tiempo pasado en detrimento del presente. El dolor que produce la melancolía puede devenir en amargura, conducir a la depreciación de este mundo, a no encontrarle sentido a la existencia, al profundo abatimiento, a la pesadumbre que en nada halla consuelo, a la desesperación, al desprecio de la propia vida que puede incluso abocar al suicidio. En efecto, la melancolía puede considerarse como una forma de nihilismo<sup>660</sup>, pero no tiene por qué ser necesariamente así. Es cierto que hay una melancolía pesada, oprimente, sombría y enfermiza. Sin embargo, como todas las pasiones, también la melancolía tiene un rostro ambivalente. Levadura divina no sólo del arte -según la brillante expresión de Azorín- sino de la propia reflexión filosófica, también cabe hablar de una melancolía activa, ligera, enraizada en el interior del ser humano, expresión de una insatisfacción, de una carencia, de una búsqueda, de un deseo que no sabe qué desea.

De la misma forma que el terreno volcánico resulta indudablemente peligroso a la par que extremadamente fértil, también la melancolía, dulce y amarga, puede ser un suelo fecundo: la insatisfacción y el dolor no siempre conducen a una reflexión autodestructiva, a la inhibición y el retraimiento del mundo; también son acicate para el pensador que considera que nada es como debería ser y emprende la utópica, la quijotesca empresa de combatir las injusticias, también alimentan la creatividad de artistas y pensadores capaces de transfigurar el sufrimiento, de construir prodigiosas ficciones que ensanchan nuestras limitadas vidas, también, en definitiva, nos ayudan a tener una relación más profunda y auténtica con nuestra existencia.

---

<sup>660</sup> Sobre la melancolía como la más peligrosa forma de nihilismo, de condena de la vida y elogio de la muerte, véase el interesante texto de I. Hoyos, «¿Por qué la alegría y no más bien la tristeza?» en R. Ávila, J. A. Estrada y E. Ruiz, *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena Libros, Madrid, 2009, pp. 265-278. Al final de uno de los trabajos más interesantes que se han publicado en nuestro país sobre Nietzsche, R. Ávila se refiere al nihilismo como victoria de la melancolía (cf. R. Ávila, *Identidad y tragedia*, o. c., pp. 303-306).



Sorprende que un autor como Spinoza, que subraya en su estudio sobre los afectos la dinámica de la ambivalencia<sup>661</sup>, emita un juicio sumarísimo sobre tan compleja pasión. Nosotros no consideramos que dicha pasión sea siempre mala, también puede proporcionar dulcedumbre ante los sinsabores de la vida, generar esperanza -como señalábamos a propósito de Bloch-, ayudarnos a cobrar conciencia de la insondable belleza de la vida y, en definitiva, enriquecer nuestra subjetividad. Decir con Cervantes, «ensanchad los corazones y no deis lugar que reine en ellos la melancolía»<sup>662</sup>, es bien distinto a afirmar que la melancolía es siempre mala.

Es cierto que no debemos enclaustrarnos en las penas que alimenten nuestra tristeza, en las cavilaciones de una interioridad sofocante que da la espalda al mundo, pero tampoco deberíamos desterrar toda forma de melancolía. A nuestro modesto entender, la postura spinozista es tajante, no se hace cargo de la constitutiva riqueza de una pasión como la melancolía. Tiene razón Gibert al señalar que la antropología emocional cervantina se basa, como la spinozista, en esa clásica tríada elemental: deseo, alegría y tristeza. Sin embargo, en el autor del *Quijote*, matiza el profesor valenciano, no es producto de un frío deductivismo racionalista sino de la experiencia vital. Contra toda simplificación emocional, «alegría» y «tristeza» no aparecen como fuerzas antagónicas sino entrelazadas «conformando el complejo y ambivalente tono vital del ser humano». La lectura que hace Gibert de la melancolía cervantina nos parece

---

<sup>661</sup> Así, por ejemplo, en la proposición XVII de la tercera parte de la *Ética* podemos leer: «Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos de tristeza se asemeja en algo a otra que suele afectarnos, con igual intensidad, de alegría, la odiamos y amaremos a la vez». Mugerza, cuando se refiere a Spinoza en el prólogo que escribe para la monografía que Gurméndez dedica a la melancolía, subraya que para el filósofo judío la melancolía era una pasión triste y enervante, «depotenciadora por tanto de nuestras energías ontológicas [...], lo que, en cualquier caso, no parece haber obstado a que Spinoza pudiera ser descrito por sus biógrafos como un temperamento melancólico o cuando menos criptomelancólico, porque, eso sí, trataba de ocultarlo». De la misma forma que Colli sugiere que si Sócrates perseguía el apaciguamiento y dominio de las pasiones quizá era debido a su carácter apasionado y vehemente, ¿no plantea Mugerza en las líneas anteriores que tal vez la animadversión spinoziana a la melancolía responda también a razones personales?

<sup>662</sup> M. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, II, capítulo 8, Espasa Calpe, Madrid, 2017, p. 158.

especialmente interesante: aunque labrada sobre el desengaño, la estela que deja no es sombría ni enfermiza. Frente a las interpretaciones que subrayan los aspectos más tenebrosos y mórbidos de esta peculiar afección, pese a admitir que en la melancolía hay siempre un dejo de desolación, Gibert considera, con Ortega, que incluso puede calificarse de entusiasta en la medida «en que se manifiesta en ese deseo irrecusable de vivir a pesar de las dificultades e imposibilidades de la vida». Es dicho deseo el que impide caer en una melancolía patológica que, esa sí, se caracteriza, como precisó Freud, por la «pérdida de la capacidad de amar»<sup>663</sup>.

Una capacidad que deberíamos cultivar cotidianamente mientras estemos vivos<sup>664</sup>. Es cierto que toda luz está destinada a su ocaso y hasta el mismo Sol nos recuerda cada día la noche eterna que nos aguarda. Sin embargo, como observa Freud en un breve texto en el que rememora un paseo por los espectaculares parajes de los Dolomitas junto a Rilke y Lou Andreas-Salomé, el carácter perecedero de lo bello, «las limitadas posibilidades de gozarlo lo tornan tanto más precioso [...] Una flor no nos parece menos espléndida porque sus pétalos sólo estén lozanos durante una noche»<sup>665</sup>.

En ese sentido, nos parecen fundamentales las enseñanzas de Bodei que nos exhorta a «reelaborar un arte de la existencia análogo a la *techne tou biou* de los

---

<sup>663</sup> Freud, *Duelo y melancolía*, O. C. II, o. c., p. 2091.

<sup>664</sup> En *Mi suicidio*, texto que iba a titularse *El pesimismo alegre* y en el que H. Roorda expone, antes de poner fin a sus días, sus razones para vivir y para morir, el autor proclama su amor a la vida y, aunque confiesa que hay días que no siente interés por ciertas cosas, escribe: «Pero sí me hago una idea acertada de las cosas infinitamente preciosas que voy a perder. Me parece que ahora distingo mejor lo que posee valor en la vida. Soy feliz viendo el cielo, los árboles, las flores, los animales, los hombres. VER me hace feliz» (H. Roorda, *Mi suicidio*, traducción de M. Rubio, Trama, Madrid, 2003, p. 52).

<sup>665</sup> Freud, *Lo perecedero*, O. C. II, o. c., p. 2118. Aunque en ningún momento Freud los cita, Bodei sostiene que hay buenas razones para pensar que fueron R. M. Rilke y L. Andreas-Salomé quienes le acompañaron en la caminata (cf. R. Bodei, *Pirámides de tiempo*, o. c., pp. 163-164). Es sin embargo en una obra anterior del italiano donde encontramos la reflexión más interesante sobre el texto freudiano: «Bajo esta inversión freudiana del signo es como habría que imaginar la caducidad, concibiéndola no sólo como un factor negativo, sino también positivo. Nos hemos acostumbrado a pensar que el tiempo muere, a poner de relieve la fragilidad de las cosas, a exaltar la noble melancolía de lo que perece. Y sin embargo, mientras estamos vivos, el tiempo también renace sin cesar. Pero justo aquí vuelve a entrar por la ventana la tristeza que habíamos echado por la puerta: mientras estamos vivos» (R. Bodei, *El doctor Freud y los nervios del alma*, o. c., p. 71). A. Pau también se refiere al texto freudiano aunque en ningún momento menciona la compañía de la intelectual rusa y, además, considera que el paseo tuvo lugar en Munich (cf. A. Pau, *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*, Trotta, Madrid, 2019, p. 30).

antiguos, pero capaz de incluir la vida de las cosas»<sup>666</sup>, que nos conmina a «prestar oídos a la realidad» para no cesar de asombrarnos ante lo maravilloso de lo cotidiano, para descorrer «el opaco velo de la experiencia cotidiana», para devolverle al mundo un sentido más pleno, un significado más completo. Pocos como él han subrayado que, antes de los primeros intentos filosóficos llevados a cabo en el siglo XX por redescubrir el significado de las cosas, reducidas a su soporte material por la mirada objetivante, fueron los artistas y poetas, «abejas de lo invisible»<sup>667</sup>, los que lograron conferir significado a unas cosas que no se agotan en su descripción físico-química. Frente a la ciencia, el arte las transporta a otro espacio, las suspende en el tiempo, las «salva»<sup>668</sup> de la maldición de lo efímero.

Frente a la *vanitas* barroca que subraya la irremediable caducidad de las cosas, frente a la melancólica visión que las contempla bajo el signo de la pérdida, Bodei se detiene en un género de pintura considerado menor para mostrar cómo el *stilleven* les otorga una dimensión de eternidad<sup>669</sup>.

---

<sup>666</sup> R. Bodei, *La vida de las cosas*, o. c., p. 157.

<sup>667</sup> En una carta de 1925 dirigida a su traductor polaco, W. Hulewicz, en la que Rilke explica el sentido de las *Elegías*, podemos leer: «[...] las cosas de nuestro trato y uso son cosas provisionales y caducas, pero en tanto estamos aquí son nuestra posesión y nuestra amistad, son cómplices de nuestra necesidad y nuestra libertad, lo mismo que antes fueron íntimas de nuestros predecesores. Por eso, no hay que considerar malo ni degradar todo lo de aquí; precisamente por su transitoriedad, que comparten con nosotros, estos fenómenos y estas cosas deben ser comprendidos y transformados por nosotros a través de la más íntima comprensión. ¿Transformados? Sí, porque nuestra tarea es imprimir en nosotros esta tierra transitoria y caduca, y hacerlo de un modo tan profundo, tan doloroso y apasionado, que su esencia vuelva a resucitar en nosotros ‘invisiblemente’. Somos las abejas de lo invisible. *Nous boutinons éperdument le miel du visible, pour l’accumuler dans la grande ruche d’or de l’Invisible* [Libamos desesperadamente la miel de lo visible para acumularla en la gran colmena de oro de lo Invisible] (Apud, A. Pau, *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*, o. c., p. 436).

<sup>668</sup> Como señala Pau, la espantosa caducidad de las cosas no es irremediable. Rilke, que como Nietzsche parece agradecido a sus sufrimientos, logra salvar las cosas transformándolas en versos. El singular autor de las *Elegías de Duino* consideraba que la poesía está en las cosas, no en la intimidad del poeta. La interiorización de las cosas es la tarea máxima del poeta, una interiorización que las salva, que las redime para la eternidad (cf. A. Pau, *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*, o. c., pp. 31, 161 y 327).

<sup>669</sup> Una eternidad que nada tiene que ver con la infinita duración del tiempo, sino que recobra los sentidos originales del griego *aion* y del latín *aeternitas*: «La eternidad es ese cenit de la vida en que cada ente alcanza su propia perfección, su propio y específico objetivo, llegando a ser lo que puede ser de acuerdo con sus posibilidades» (R. Bodei, *Pirámides de tiempo*, o. c., pp. 161-162). La eternidad, nos recuerda Bodei, no es un tiempo larguísimo, infinito. El *aion*, para Plotino, es *zoé*, vida. Para Boecio, la *aeternitas* como *plenitudo vitae* puede alcanzarse en instantes discontinuos y nada tiene que ver con la infinita duración del tiempo que supone una hemorragia, una pérdida de vida. Por tanto, para Bodei la auténtica

El término inglés *still life* resulta del todo apropiado porque las cosas representadas en él, ajenas a la degradación que les aguarda, a la inexorable tendencia inscrita en todo ser vivo, irradian vida. Mostradas en su cénit, en la esfera de la atemporalidad, las cosas escenificadas en esas vidas silenciosas plasman las bondades de la vida cotidiana, evocan la plenitud de la vida. Una plenitud, nos recuerda Bodei, a la que también se refiere Spinoza en el escolio de la proposición XXIII de la quinta parte de su *Ética*.

Sentir que somos eternos no es ciertamente una experiencia cotidiana para el ser humano. Sin embargo, dado que el presente no tiene un carácter definitivo y el futuro está abierto a un abanico de posibilidades, nuestro corazón alberga la esperanza de experimentar esos instantes en que la felicidad nos asalta, de apreciar esos breves lapsos en que arribamos al hogar y nos reconciliamos con un universo que tan a menudo nos revela nuestra insignificancia. Aunque el dolor sea inherente a la vida, no deberíamos dejar, como nos aconseja Cervantes, que la melancolía se adueñe de nuestros corazones hasta el desprecio de nuestros semejantes y de la existencia. Una existencia que, con caprichoso azar, entreteje dichas y desdichas, aúna placer y aflicción. Acaso ninguna otra pasión logre evocar, como la melancolía, la grandeza y la miseria de la existencia humana y de una disciplina impensable sin ella: la filosofía, el espejo en el que hemos pretendido analizarla.

---

oposición «no se da entre tiempo largo y tiempo breve, sino entre plenitud y escasez de vida» (Sobre esta cuestión, véase también R. Bodei, *La vida de las cosas*, o. c., pp. 142-144 e *Imaginar otras vidas*, o. c., p. 90). También Hermsen, a propósito de las reflexiones sobre el arte de Bloch y Arendt, se refiere a esos momentos en que «percibimos el tiempo como «un reloj sin agujas» y durante un «instante eterno» encontramos un hogar en nuestro interior» (cf. J. J. Hermsen, o. c., p. 152). En las páginas finales, Hermsen nos recuerda que Arendt era, además de filósofa, poeta y que en sus poesías concedió mucha más importancia a la melancolía que en sus ensayos, tal y como muestra el poema que cita: «La melancolía es como una luz prendida en el corazón oscuro, necesitamos su brillo para superar el duelo/ y llegar a casa como sombras tras atravesar la larga y ancha noche [...] Iluminados están el bosque oscuro, la ciudad, la calle, los árboles/ bienaventurados aquellos que no tienen patria, porque ellos la ven todavía en sus sueños».

## BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, *La afectividad. Aproximaciones filosóficas*, Comares, Granada, 2009.
- AAVV, *El yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006.
- AAVV, *Tiempos de melancolía. Creación y desengaño en la España del Siglo de Oro*, Turner, Madrid, 2015.
- Agamben, G., *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, traducción de T. Segovia, Pre-Textos, Valencia, 2016.
- Agustín, S., *Confesiones*, traducción de A. Custodio, Gredos, Madrid, 2012.
- Andrés, R., *Semper dolens. Historia del suicido en Occidente*, Acantilado, Barcelona, 2015.
- *Filosofía y consuelo de la música*, Acantilado, Barcelona, 2020.
- Arendt, H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, traducción de R. Montoro y F. Vallespín, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- *La condición humana*, traducción de R. Gil, Paidós, Barcelona, 1996.
- Argullo, R., *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, Acantilado, Barcelona, 2006.
- *El héroe y el único*, Acantilado, Barcelona, 2008.
- Aristóteles, *Retórica*, traducción de Q. Racionero, Gredos, Madrid, 1990.
- *Acerca del alma*, traducción de T. Calvo, Gredos, Madrid, 2011.
- *Ética nicomáquea*, traducción de J. Pallí, Gredos, Madrid, 2011.
- *Física*, traducción de G. R. de Echandía, Gredos, Madrid, 2011.
- *Poética*, traducción de V. García, Gredos, Madrid, 2011.
- *Protréptico*, 106, traducción de C. Megino, Gredos, Madrid, 2011.

- *El hombre de genio y la melancolía.*, traducción de C. Serna, Acantilado  
Barcelona, 2016.
- Armada, A., Volver a la realidad, *El País*, 24 de Octubre de 2020.
- Ávila, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica,  
Barcelona, 1999.
- *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*,  
Trotta, Madrid, 2005.
- *Lecciones de metafísica*, Trotta, Madrid, 2006.
- et al (eds.) *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena Libros,  
Madrid, 2009.
- *Las pasiones trágicas. Tragedia y filosofía de la vida*, Trotta, Madrid, 2018.
- Bakewell, S., *Cómo vivir. Una vida con Montaigne*, traducción de A. Herrera, Ariel,  
Barcelona, 2012.
- Barnes, J., *Niveles de vida*, traducción de J. Zulaika, Anagrama, Barcelona, 2010.
- Barthes, R., *Camera lucida. Reflections on Photography*, Vintage, London, 2000.
- Bartra, R., *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de  
Oro*, Anagrama, Barcelona, 2001.
- *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el  
pensamiento moderno*, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- Bataille, G., *Lascaux o el nacimiento del arte*, traducción de A. Gasquet, Alción,  
Córdoba, 2003.
- Bejarano, F., Las islas soñadas, *Litoral*, nº 266, 2018.
- Benvenuti, G., *Il disinganno del cuore. Giacomo Leopardi tra malinconia e stoicismo*,  
Bulzoni, Roma, 1998.

- Berger, P., *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, traducción de M. Bofill, Kairós, Barcelona, 1999.
- Berlin, I., *Las raíces del Romanticismo*, traducción de S. Marí, Taurus, Madrid, 2000.
- Bernhard, T., *El frío*, traducción de M. Sáez, Anagrama, Barcelona, 1987.
- Bloch, E., *El principio esperanza* [1], [2], [3], traducción de F. González, Trotta, Madrid, 2004, 2006, 2007.
- Bodei, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, traducción de I. Rosas, FCE, México, 1997.
- *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad celeste*, traducción de M. Villanueva, Cuatro, Valladolid, 1998.
- Entrevista con Remo Bodei, *Logos. Anales del Seminariode Metafísica*, 2, 2000.
- *Las lógicas del delirio*, traducción de P. Linares, Cátedra, Madrid, 2002.
- *El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis*, traducción de M. Maresca, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, traducción de S. Sánchez, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006.
- *Pirámides de tiempo. Historias y teoría del déjà vu*, traducción de J. A. Méndez, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- *La vida de las cosas*, traducción de H. Cardoso, Amorrortu, Madrid, 2013.
- *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*, traducción de M. Pons, Herder, Barcelona, 2014.
- *Generaciones. Edad de la vida, edad de las cosas*, traducción de M. Pons, Herder, Barcelona, 2016.
- *Limite*, il Mulino, Bologna, 2016.

- *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, il Mulino, Bologna, 2016.
- *La cognizione del dolore*, Asmepa, Bologna, 2017.
- Bolaños, M., *Pasajes de la melancolía. Arte y bilis negra a comienzos del siglo XX*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1996.
- Bowring, J., *A field guide to melancholy*, Oldcastle Books, Sparkford, 2008.
- Bright, T., *Un tratado de melancolía*, traducción de M. José Pozo y E. J. Calvo, AEN, Madrid, 2004.
- Bruckner, P., *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, traducción de E. Castejón, Tusquets, Barcelona, 2008.
- Bürger, C., *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, traducción de A. González, Acantilado, Barcelona.
- Burton, R., *Anatomía de la melancolía I, II y III*, traducción de A. Sáez Hidalgo-R. Álvarez Peláez-C. Corredor, AEN, Madrid, 1997, 1998, 2002.
- Byung-Chul, H., *La sociedad del cansancio*, traducción de A. Saratxaga, Herder, Barcelona, 2012.
- Camps, V., *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011.
- Camus, A., *El mito de Sísifo*, traducción de L. Echávarri, Alianza, Madrid, 1985.
- Cartwright, D. E., *Schopenhauer. A biography*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, traducción de E. Ímaz, FCE, México, 1993.
- Castilla, C., *El delirio, un error necesario*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1998.
- Freudismo, *El País*, 3 de noviembre de 1989.
- *Un estudio sobre la depresión*, Península, Barcelona, 2002.
- *Teoría de los sentimientos*, Tusquets, Barcelona, 2003.



- Cerezo, P., *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, B. Nueva, 2003.
- *El Quijote y la aventura de la libertad*, B. Nueva, Madrid, 2016.
- Cervantes, M., *El Quijote*, Alianza, Madrid, 1984.
- *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Espasa Calpe, Madrid, 2017.
- Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, traducción de V. J. Herrero, Gredos, Madrid, 2015.
- *Disputaciones Tusculanas*, traducción de A. Medina, Gredos, Madrid, 2015.
- Cioran, E. M., *Del inconveniente de haber nacido*, traducción de E. Seligson, Taurus, Madrid, 1981.
- *Breviario de podredumbre*, traducción de F. Savater, Taurus, Madrid, 1983.
- *El aciago demiurgo*, traducción de F. Savater, Taurus, Madrid, 1984.
- *Silogismos de la amargura*, traducción de R. Panizo, Monte Ávila, Barcelona, 1986.
- *Conversaciones*, traducción de C. Manzano, Tusquets, Barcelona, 1996.
- *En las cimas de la desesperación*, traducción de R. Panizo, Tusquets, Barcelona, 1991.
- Colina, F., Fundamentos de psicopatología psicoanalítica, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, nº 92, oct-dic. 2004.
- La causa de la melancolía, en *Siso/Saúde, Boletín Gallego de Salud Mental*, nº 48-49, Invierno 2009.
- *Melancolía y paranoia*, Síntesis, Madrid, 2011.
- Comte-Sponville, A., *Impromptus*, traducción de O. L. Molina, Paidós, Barcelona, 2016
- Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2001.

- Cortenova, G. (ed.), *Il settimo splendore. La modernità della malinconia*, Marsilio Editori, Venezia, 2011.
- Cottingham, J., *El racionalismo*, traducción de J. Iglesias, Ariel, Barcelona, 1987.
- Critchley, S., *The book of dead philosophers*, Granta Books, London, 2008.
- *Tragedia y modernidad*, traducción de D. López, S. Rey y R. Castillo, Trotta, Madrid, 2014.
- *Apuntes sobre el suicidio*, traducción de A. Fuentes, Alpha Decay, Barcelona, 2016.
- Cruz, M., Ideas para la vida, *El País*, 12 de Octubre de 2018.
- Curi, U., *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Boringhieri, Torino, 2017.
- Daros, W. R., El problema de la identidad, *Invenio*, nº 14, 2005.
- De la Flor, R., *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, UIB, Barcelona, 2007.
- De Quincey, T., *Los últimos días de Kant*, traducción de E. González-Blanco, Trasantier, Valladolid, 2015.
- Del Hierro, R., *El saber trágico. De Nietzsche a Rosset*, Laberinto Madrid, 2001.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, traducción de C. Artal, Anagrama, Barcelona, 1986.
- Descartes, R., *Discurso del método*, traducción de R. Frondizi, Alianza, Madrid, 1979.
- *Meditaciones metafísicas*, traducción de M. García Morente, Tecnos, Madrid, 2005.
- *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, traducción de M. T. Gallego, Gredos, Madrid, 2011.
- *Las pasiones del alma*, traducción de F. Fernández, Gredos, Madrid, 2011.

- Domínguez, C., *Los registros del deseo: del afecto, el amor y otras pasiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- Dostoievski, F., *Apuntes del subsuelo*, traducción de J. López-Morillas, Alianza, Madrid, 1998.
- Eco, U., *Riflessioni sul dolore*, Asmepa, Bologna, 2014.
- Erasmus, *Enquiridion*, traducción de P. Rodríguez, Gredos, Madrid, 2011.
- *Elogio de la locura*, traducción de O. Nortes, Gredos, Madrid, 2011.
- Fernández-Santos, E., La lucidez de un resistente, *El País*, 16 de Mayo de 2009.
- Ferrand, J., *Melancolía erótica*, traducción de J. Mateo, AEN, Madrid, 1996.
- Feuerbach, A. V., *Gaspar Hauser. Un delito contra lma del hombre*, traducción de G. Sabadell y J. Ballona, AEN, Madrid, 1997.
- Ficino, M., *Tres libros sobre la vida*, traducción de M. Villanueva, AEN, Madrid, 2006.
- Fierro, A., *Para una ciencia del sujeto. Investigación de la persona (lidad)*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- Fiorini, L. G., Bokanowski, T. y Lewkowicz, S. (eds.), *On Freud's Mourning and Melancholia*, Karnac Books, London, 2009.
- Földényi, L. F., *Melancolía*, traducción de A. Kovacsis, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, traducción de J. J. Utrilla, FCE, México, 2015.
- Freud, S., *Contribuciones al simposio sobre el suicidio*, O. C., II, traducción de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- *Duelo y melancolía*, O. C., II, traducción de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.

- *El humor*, O. C., III, traducción de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- *El malestar en la cultura*, O. C., III, traducción de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- *El «yo» y el «ello»*, O. C., III, traducción de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva Madrid, 1973.
- *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, O. C. II, traducción de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, O. C., III, traducción de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- *Manuscrito G*, O. C., III, traducción de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- *Una dificultad del psicoanálisis*, traducción de L. López-Ballesteros, O. C., III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- Gago, L., *Ella crea, ellas recrean*, *El País*, 15 de Marzo de 2018.
- Gambin, F., *Azabache. El debate sobre la melancolía en la España de los Siglos de Oro*, traducción de Pilar Sánchez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- García, C., *Del melancólico como atrabiliario. Según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolía*, *Faventia*, nº 6, 1984.
- Gay, P., *Freud. Vida y legado de un precursor*, traducción de J. Piatigorsky, Paidós, Barcelona, 2010.
- Gibert, J., *Cervantes y la melancolía. Ensayo sobre el tono y la actitud cervantinos*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1997.
- Gilson, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, traducción de C. Amable, RIALP, Madrid, 1973.

- Givone, S., *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, traducción de J. Perona, V Visor, Madrid, 1991.
- *Historia de la nada*, traducción de A. González y D. Orosz, Adriana Hidalgo, B. Aires, 2009.
- Goma, J., ¿Dónde está la gran filosofía?, *El País*, Babelia, 16 de Marzo de 2013.
- Gómez, C., *Freud, crítico de la Ilustración*, Crítica, Madrid, 1998.
- *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- La realidad y la ilusión: Cervantes en Freud, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 24, 2007.
- Gómez, L., En busca del alma perdida, *El País*, 9 de Marzo de 2019.
- González, M., *Introducción al pensamiento filosófico. Filosofía y modernidad*, Tecnos, Madrid, 2009.
- Granda, D., Stefan Zweig al desnudo, *El País*, 18 de Junio de 2018.
- Green, A., *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo. Desconocimiento y reconocimiento del inconsciente*, traducción de L. Lambert, Amorrortu, B. Aires, 2005.
- Greenbalt, S., *El giro*, traducción de J. Rabasseda y T. de Lozoya, Crítica, Barcelona, 2014.
- Guardini, R., *Ritratto della malinconia*, traducción de R. Guarnieri, Morcelliana, B. Brescia, 2006.
- Gurméndez, C., El gran burgués, *El País*, 22 de Febrero de 1988.
- *Teoría de los sentimientos*, FCE, México, 1993.
- *La melancolía*, Espasa Calpe, Madrid, 1994.

- Harari, Y. N., *Sapiens. De animales a dioses*, traducción de J. Ros, Debate, Barcelona, 2017.
- Hadot, P., *La filosofía como forma de vida*, traducción de M. Cucurella, Alpha Decay, Barcelona, 2009.
- *La ciudadela interior*, traducción de M. Cucurella, Alpha Decay, Barcelona, 2013.
- Hazard, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVII*, traducción de J. Marías, Alianza, Madrid, 1985.
- Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de J. E. Ribera, Trotta, Madrid, 2009.
- Hermesen, J. J., *La melancolía en tiempos de incertidumbre*, traducción de G. Fernández, Siruela, Madrid, 2019.
- Hobbes, T., *Leviatán*, traducción de C. Mellizo, Gredos, Madrid, 2012.
- Homero, *Odisea*, traducción de C. García Gual, Alianza, Madrid, 2004.
- Houllebecq, M., *En presencia de Schopenhauer*, traducción de J. Riambau, Anagrama, Madrid, 2018.
- Hume, D., *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1988.
- *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción de J. Salas, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.
- *Tratado de la naturaleza humana*, traducción de V. Viqueira, Gredos, Madrid, 2012.
- Hustvedt, S., *Vivir, pensar, mirar*, traducción de C. Ceriani, Anagrama, Barcelona, 2013.
- Irvine, W. B., *Sobre el deseo. Por qué queremos lo que queremos*, traducción de P. Hermida, Paidós, Barcelona, 2008.
- Jackson, S. W., *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos*

- hipocráticos a la época moderna*, traducción de C. Vázquez, Turner, Madrid, 1989.
- Joubert, L., *Tratado de la risa*, traducción de J. Mateo, AEN, Madrid, 2002.
- Kant, I., *Teoría y práctica*, traducción de R. R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986.
- *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducción de C. Roldán y R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1987.
- *Los sueños de un visionario*, traducción de P. Chacón e I. Reguera, Alianza, Madrid, 1987.
- *Crítica de la razón pura*, traducción de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1988.
- *Antropología*, traducción de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1991.
- *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, traducción de A. Rábano y J. Rivera, Machado, Madrid, 2001.
- *Crítica del juicio*, traducción de M. García Morente, Gredos, Madrid, 2010.
- *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, traducción de L. J. Moreno, Alianza, Madrid, 2010.
- *El conflicto de las facultades*, traducción de R. R. Aramayo, Gredos, Madrid, 2014.
- Kierkegaard, S., *Diapsálmata*, traducción de D. Gutiérrez, Gredos, Madrid, 2010.
- *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna*, traducción de D. Gutiérrez, Gredos, Madrid, 2010.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E., *Los filósofos presocráticos*, traducción de J. García, Gredos, Madrid, 1981.
- Klibansky, R.; Panofsky, E. y Saxl, F., *Saturno y la melancolía*, versión española de M. Luisa Balseiro, Alianza, Madrid, 2004.

- Kraepelin, E., *Cien años de Psiquiatría*, traducción de G. Sabadell, AEN, Madrid, 1999.
- *La locura maniaco-depresiva*, traducción de M. L. Veá y E. J. Novella, Alienistas del Pisuerga, Madrid, 2002.
- Kristeva, J., *Sol negro, depresión y melancolía*, traducción de M. Sánchez, Wunderkammer, Gerona, 2017.
- Kuhn, R., *The demon of noontide. Ennui in Western Literature*, Princeton University Press, 2010.
- Lacan, J., *Seminario II: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, traducción de I. Agoff, Paidós, Barcelona, 1983.
- Le Breton, D., *Antropología del dolore*, traducción de R. Capovín, Meltemi, Roma, 2007.
- *Elogio del caminar*, traducción de H. Castignani, Siruela, Madrid, 2015.
- Leader, D., *La moda negra. Duelo, melancolía y depresión*, traducción de E. Corona, Sexto Piso, Madrid, 2011.
- Leopardi, G., *Zibaldone de pensamientos*, traducción de R. Pochtar, Tusquets, Barcelona, 1990.
- *Pensamientos*, traducción de C. Palma, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- Lepeníes, W., *Melancolía y sociedad*, traducción de E. Novella y M. Luisa Veá, AEN, Madrid, 2018.
- Lesmes, D., *Aburrimiento y capitalismo. En la escena revolucionaria: París, 1830-1848*, Pre-Textos, Valencia, 2018.
- Lewis, C. S., *Una pena en observación*, traducción de C. Martín Gaité, Anagrama, Barcelona, 1994.
- Lucrecio, *La naturaleza*, traducción de F. Socas, Gredos, Madrid, 2010.
- Llovet, J., *Adiós a la universidad. El eclipse de las Humanidades*, G. Gutenberg,



Barcelona, 2011.

Maestre, A., La inactualidad del filósofo, *El País*, 22 de Febrero de 1988.

Magris, C., *Ítaca y más allá*, traducción de P. L. Ladrón de Guevara, Huerga y Fierro, Madrid, 1988.

——— *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, traducción de P. Estelrich, Ediciones Universidad de Navarra, 2012.

Mann, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, traducción de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 2006.

Marina, J. A. *Las arquitecturas del deseo. Una investigación sobre los placeres del espíritu*, Anagrama, Barcelona, 2007.

——— *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona, 1996.

Martí, O., La melancolía, de Hipócrates al Prozac, *El País*, 17 de Octubre de 2005.

Martín Gaité, C., *Nubosidad variable*, RBA, Barcelona, 1994.

Martínez, F. J., Cuerpo y pasiones en Espinosa, *Thémata*, nº 46, 2012.

Mayor, M., No hay sitio para Dios en el Universo, *El País*, 9 de Octubre de 2019.

M. Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, traducción de J. Cabanes, Península, Barcelona, 1975.

Mitchell, D., «How the free spirit became free: sickness and romanticism in Nietzsche's 1886 Prefaces», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, nº 5, 2013.

Monk, R., *Ludwig Wittgenstein*, traducción de D. Alou, Anagrama, Barcelona, 2002.

Montaigne, M., *Ensayos*, traducción de M. D. Picazo y A. Montojo, Cátedra, Madrid, 1985.

Moreno, L. F., Retorno a lo originario, *El País*, 30 de Marzo de 2003.

Moreno, R., *Panfleto antipedagógico*, El Lector, Barcelona, 2006.

- Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990.
- Utopía y melancolía en D. Quijote, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 43, 2010.
- Muñoz, J., *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, A. Machado Libros, Madrid, 2002.
- Navarro, F., ¿Por qué se fueron los patos, Tony?, *El País*, 10 de Enero de 2019.
- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 1979.
- *Poemas*, traducción de T. Santoro y V. Careaga, Peralta, Madrid, 1979.
- *Ecce homo*, traducción de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 1979.
- *Así habló Zaratustra*, traducción de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 1980.
- *El nacimiento de la tragedia*, traducción de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 1981.
- *Aurora*, traducción de P. González, J. de Olañeta, Barcelona, 1981.
- *Humano, demasiado humano*, traducción de J. González, Editores Mexicanos, México, 1981.
- *Más allá del bien y del mal*, traducción de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 1984.
- *Fragmentos póstumos*, edición de D. Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2006.
- *La ciencia jovial*, traducción de G. Cano, Gredos, Madrid, 2010.
- *Los filósofos preplatónicos*, traducción de L. F. Moreno Claros, Gredos, Madrid, 2011.
- Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, traducción de A. Ballesteros, A. Machado, Madrid, 2015.
- Ordine, N., *La utilidad de lo inútil*, traducción de J. Bayod, Acantilado, Barcelona, 2013.
- Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid, 1987.

- Ostow, M., *La depresión: psicología de la melancolía*, traducción de A. Escotado, Alianza, Madrid, 1973.
- Parra, J. J., *El oído melancólico*, Athenaica, Sevilla, 2018.
- Pascal, B., *Pensamientos*, traducción de J. Llansó, Alianza, Madrid, 1986.
- Pau, A., *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*, Trotta, Madrid, 2019.
- Pavese, C., *El oficio de vivir*, traducción de A. Crespo, S. Barral, Barcelona, 1992.
- Pernoud, R., *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, traducción de A. González, Paidós, Barcelona, 1998.
- Pessoa, F., *El libro del desasosiego*, traducción de A. Sáez, Pre-Textos, Valencia, 2014.
- Philonenko, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, traducción de G. Muñoz, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Platón, *Apología de Sócrates*, traducción de J. Calonge, Gredos, Madrid, 2010.
- *Banquete*, traducción de M. Martínez, Gredos, Madrid, 2010.
- *Cármides*, traducción de E. Lledó, Gredos, Madrid, 2010.
- *Fedón*, traducción de C. García Gual, Gredos, Madrid, 2010.
- *Fedro*, traducción de E. Lledó, Gredos, Madrid, 2010.
- *Ion*, traducción de E. Lledó, Gredos, Madrid, 2010.
- *Político*, traducción de M. Isabel Santa, Gredos, Madrid, 2010.
- *Protágoras*, traducción de C. García Gual, Gredos, Madrid, 2010.
- *República*, traducción de C. Eggers, Gredos, Madrid, 2010.
- *Teeteto*, traducción de A. Vallejo, Gredos, Madrid, 2010.
- Popper, *Conjeturas y refutaciones*, traducción de N. Míguez, Paidós, Barcelona, 1983.
- Pujante, D., *Oráculo de tristezas. La melancolía en su historia cultural*, Xoroi, Barcelona, 2018.
- Quesada, J., Humano, demasiado humano, *El País*, 8 de Octubre de 1994.

- Quignard, P., *El sexo y el espanto*, traducción de A. Becció, Minúscula, Barcelona, 2005.
- Rábade, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, Trotta, Madrid, 1995.
- Radden, J. (ed.), *The nature of melancholy. From Aristotle to Kristeva*, Oxford University Press, New York, 2002.
- *Melancholic habits. Burton's Anatomy & the mind sciences*, Oxford University Press, 2017.
- Recalcati, M., *Incontrare l'assenza. Il trauma della perdita e la sua soggettivazione*, Asmepa, Bologna, 2016.
- Recas, J., *Relámpagos de lucidez. El arte del aforismo*, B. Nueva, Madrid, 2014.
- Reguera, I., *Jacob Böhme*, Siruela, Madrid, 2003.
- Una mitología poderosa, *El País*, 6 de Mayo de 2006.
- *Posmodernidad, melancolía y mal*, Athenaica, Sevilla, 2018.
- Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, traducción de A. Suárez, Siglo XXI, Madrid, 2009.
- Rocheffoucauld, L., *Máximas*, traducción de Esther Banítez, Akal, Madrid, 1984.
- Roorda, H. *Mi suicidio*, traducción de M. Rubio, Trama, Madrid, 2003.
- Rosset, C., *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, traducción de F. Monge, Barral, Barcelona, 1976.
- *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, traducción de Rafael del Hierro, Acuarela, Madrid, 2000.
- *Escritos sobre Schopenhauer*, traducción de R. del Hierro, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- *Lejos de mí*, traducción de L. Vermal, Marbot, Barcelona, 2007.

- *El principio de crueldad*, traducción de Rafael del Hierro, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- *Principios de sabiduría y de locura*, traducción de S. E. Espinosa, Marbot, Barcelona, 2008.
- Rousseau, J. J., *Discurso sobre las ciencias y las artes*, traducción de S. Mansó, Gredos, Madrid, 2011.
- Sábato, E., *El túnel*, S. Barral, Barcelona, 1983.
- Sacks, O., *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, traducción de J. M. Álvarez, Anagrama, Barcelona, 2009.
- Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción de J. Planells, Alianza, Madrid, 2001.
- *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, traducción de R. Gabás, Tusquets, Barcelona, 2004.
- *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, traducción de R. Gabás, T Tusquets, Barcelona, 2009.
- Sanfeliu, I., *Karl Abraham o el descubrimiento de la melancolía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- Savater, F., El último dandi, *El País*, 25 de octubre de 1990.
- Don Quijote y la muerte, *Estudios Públicos*, 100, 2005.
- *La peor parte. Memorias de amor*, Ariel, Barcelona, 2019.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, traducción de R. J. Díaz y M. Armas, Gredos, Madrid, 2010.
- *Parerga y Paralipómena I, II*, traducción de P. López, Trotta, Madrid, 2009.
- Senancour, E. P., *Obermann*, traducción de R. Baeza, KRK, Oviedo, 2010.
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, traducción de I. Roca, Gredos, Madrid, 2013.

- Serés, J., *Historia del alma*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona, 2019.
- Serrano, V., *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Anagrama, Barcelona, 2011.
- Shorto, R., *Los huesos de Descartes*, traducción de C. Conde, Duomo, Barcelona, 2009.
- Simon, B., *Razón y locura en la antigua Grecia*, traducción de F. Criado, Akal, Madrid, 1984.
- Sloterdijk, P., *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, traducción de J. Seca, Siruela, Madrid, 2011.
- Sófocles, *Áyax*, traducción de A. Alamillos, Gredos, Madrid, 2002.
- *Edipo en Colono*, traducción de A. Alamillo, Gredos, Madrid, 2002.
- Solomon, A., *El demonio de la depresión*, traducción de F. Mateo, BSA, Barcelona, 2002.
- Sontag, S., *Bajo el signo de Saturno*, traducción de J. Utrilla, Debolsillo, Barcelona, 2007.
- Spinoza, B., *Ética*, traducción de V. Peña, Alianza, Madrid, 1987.
- Starobinski, J., *La relación crítica*, traducción de R. Figueira, Nueva Visión, B. Aires, 2008.
- *La tinta de la melancolía*, traducción de A. Merlín, FCE, México, 2016.
- Steiner, G., *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, traducción de M. Condor, Siruela, Madrid, 2007.
- Stendhal, *Rojo y negro*, traducción de M. T. Gallego, Alba, Barcelona, 2014.
- Styron, W., *Esa visible oscuridad. Memoria de la locura*, traducción de H. Vázquez-Rial, La otra orilla, Barcelona, 2009.
- Svendsen, L., *Filosofía del tedio*, traducción de C. Montes, Tusquets, Barcelona, 2006.
- Svevo, I., *La conciencia de Zeno*, traducción de C. Manzano, Cátedra, Madrid, 2011.

- Swain, G., *Diálogo con el insensato*, traducción de J. Mateo, AEN, Madrid, 2009.
- Tauber, A., *The reluctant philosopher*, Princeton University Press, 2010.
- Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, traducción de A. Lizón, Paidós, Barcelona, 1996.
- Tellenbach, H., *La melancolía. Visión histórica del problema: Endogenidad, tipología, patogenia y clínica*, traducción de A. Guera, Morata, Barcelona, 1976.
- Theunissen, M., *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia en la Edad Media*, traducción de A. de la Cruz y N. Kubota, Universidad de Valencia, 2005.
- Tocqueville, A., *La democracia en América*, traducción de D. Sánchez, Alianza, Madrid, 2011.
- Tolstoi, I., *La muerte de Iván Illich*, traducción de J. Laín Entralgo, Salvat, Barcelona, 1985.
- Tortosa, N., Vigencia de Freud, *El País*, 19 de Junio de 2006.
- Tovar, A., *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid, 1999.
- Trapiello, A., Melancolía española, *Litoral*, nº 266, 2018.
- Trías, E., *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1997.
- Vargas Llosa, M., *La verdad de las mentiras*, Alfaguara, Madrid, 2011.
- *La civilización del espectáculo*, Alfaguara, Madrid, 2012.
- Velázquez, A., *Libro de la melancolía*, Extensión, Madrid, 1996.
- Volpi, F., *El nihilismo*, traducción de C. I. del Rosso y A. G. Vigo, Siruela, Madrid, 2007.
- Wittkower, R. y M., *Nacidos bajo el signo de Saturno. Genio y temperamento de los artistas desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*, traducción de D. Dietrick, Cátedra, Madrid, 2004.
- Woolf, V., *Estar enfermo*, traducción de M. Tena, Alba, Barcelona, 2019.

Zizek, S., *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, traducción de A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2002.

Zunzunegui, S., *Bajo el signo de la melancolía. Cine, desencanto y aflicción*, Cátedra, Madrid, 2017.

Zweig, S. *El mundo de ayer*, traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, Acantilado Barcelona, 2007.