



MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía y
Letras / 16-17

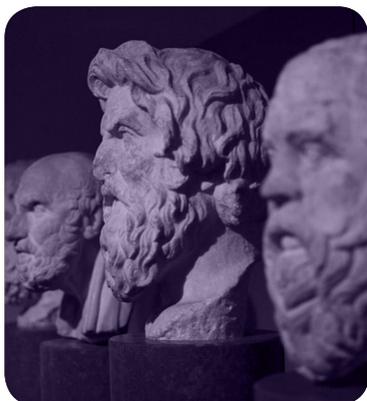
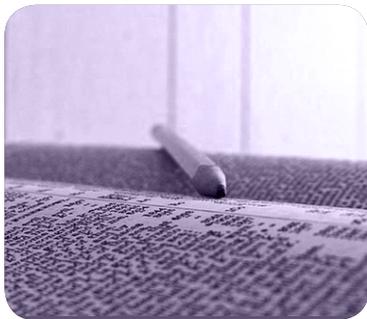
Crítica y Argumentación
Filosófica

UAM
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE MADRID

Campus Internacional
excelencia UAM
CSIC+



**La sabiduría
del melancólico**
Fabio Scalese



UAM
EDICIONES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



TRABAJO FIN DE MÁSTER

La sabiduría del melancólico

**Máster Universitario en Crítica y Argumentación
Filosófica**

**Autor: SCALESE, Fabio
Tutor: GARROCHO SALCEDO, Diego S.**

Madrid, septiembre 2017

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN: EL ORIGEN DE UNA POLISEMIA OLVIDADA.....	3
2. HIPÓCRATES: MELANCOLÍA COMO ENFERMEDAD.....	5
2.1 Una cuestión de proporción.....	6
2.2 La risa de Demócrito.....	13
3. ARISTÓTELES: MELANCOLÍA COMO TEMPERAMENTO.....	19
3.1 La excepcionalidad del héroe trágico.....	21
3.2 El melancólico frente a la muerte: <i>Melancholia</i> de Lars von Trier.....	32
4. CONCLUSIONES.....	39
<i>Bibliografía</i>	47

ABREVIATURAS

Hipócrates:

Aph. = *Aphorismi.*

Epid. = *Epidemiorum liber.*

Morb. = *De morbis.*

Morb.Sacr. = *De morbo sacro.*

Aristóteles:

Diu.Som. = *De divinatione per somnum.*

EN = *Ethica Nicomachea.*

Ph. = *Physica.*

Po. = *Poética.*

Pr. = *Problemata.*

Somn.Vig. = *De somno et vigilia.*

Platón:

R. = *República*

1. Introducción: el origen de una polisemia olvidada

*Come la melanconia è la tristezza diventata leggera, così
lo humour è il comico che ha perso la pesantezza
corporea [...]e mette in dubbio l'io e il mondo e tutta la
rete di relazioni che li costituiscono.*

Italo Calvino, *Lezioni americane*

La reflexión melancólica tiene una historia muy antigua: los primeros testimonios sobre su existencia se encuentran en el pensamiento de la Antigua Grecia, para luego derivar en interpretaciones divergentes. La tentativa de establecer una distinción rígida en cada época corre el riesgo de banalizar la complejidad del argumento. En cambio, se podría aproximadamente afirmar que en principio la melancolía era considerada un efecto de la corrupción del humor de la bilis negra presente en el cuerpo humano: de hecho, la palabra griega μελαγχολία deriva de μέλας (“negro”) y χολή (“bilis”), es decir bilis negra. En tiempos más actuales, el significado de la palabra se ha convertido en un subtipo de la Depresión Mayor, aunque no todo el ámbito psiquiátrico acepte tal definición¹. En medio de estos extremos temporales, hay una infinidad de variaciones que contribuyen a complicar el marco de un análisis puntual. El paso de una interpretación fisiológica antigua a una connotación psicológica moderna no ha sido tan drástico: de hecho, los primeros estudios sobre la melancolía también se ocupaban de las consecuencias psicológicas de la perversión fisiológica, así como las modernas concepciones de depresión no se olvidan de la componente física presente en la

¹ L.M. Segovia Nieto, «La experiencia melancólica», *Cuadernos Hispanoamericanos de Psicología* 1, Vol. 14, No. 2 (julio-diciembre 2014), pp 5-12.

determinación de la enfermedad, como se intentará rastrear en la conclusión. Originariamente, la condición de melancolía no tenía la actual connotación de emoción, o sentimiento (con las debidas diferencias que estos términos proporcionan): era sustancialmente un humor del cuerpo, la bilis negra. En la reflexión hipocrática, la melancolía era un componente fisiológico del ser humano. En el análisis aristotélico, la melancolía conquista una nueva determinación y deja de ser sólo una enfermedad para ser considerada también un temperamento: en los *Problemas*, se describe la excepcionalidad de los individuos que, aunque presenten síntomas del exceso de bilis negra, no pueden ser considerados enfermos. Entre ellos, la figura de Demócrito, que el mismo Hipócrates conoció, personifica uno de los síntomas más representativos, es decir la postura de aislamiento respecto a los demás. La reflexión del melancólico se relaciona a la dimensión de la *práxis*, o sea a la búsqueda ética de la felicidad y del vivir bien que; sin embargo, él encuentra dificultades a la hora de conseguir dicha felicidad. En ese sentido, el temperamento melancólico se convierte en un carácter heroico, en el sentido trágico del término, como en el caso de la protagonista de la película *Melancholia*, Justine.

El propósito de esta investigación es analizar unos rasgos de las primeras concepciones de la melancolía, con el objetivo de establecer una diferencia entre la reflexión antigua, que interpretaba la melancolía como un estado de sufrimiento pero también de extraordinariedad, y las sucesivas consideraciones, que han tratado de evidenciar los rasgos exclusivamente positivos o negativos. En las conclusiones, se destacarán unos aspectos del análisis freudiano para fijar el origen de la asimilación contemporánea de la melancolía por el ámbito psiquiátrico, que ha incorporado el estado atrabiliario dentro de las manifestaciones patológica de dolor, quizá dejando de tener en cuenta su connotación positiva.

Cabe señalar que la propuesta no es contrarrestar la científicidad de los trastornos psiquiátricos, sino la de dejar abierta la posibilidad de considerar de manera diferente la condición del melancólico. Sin entrar en consideraciones de tipo clínico, se quiere destacar la existencia de una realidad ajena a la dimensión patológica, y que permite reflexionar sobre la riqueza interior de la melancolía que quizá haya sido olvidada por la frenesí de la modernidad.

2. Hipócrates: Melancolía como enfermedad

*...Not poppy, nor mandragora,
Nor all the drowsy syrups of the world,
Shall ever medicine thee to the sweet sleep
Which thou owedst yesterday...*

William Shakespeare, *Othello*

A lo largo de la historia, el significado de la melancolía ha sufrido una transformación semántica determinada por la interpretación peculiar de cada época. Debido a las connotaciones que el contexto cultural ha conferido a dicho sentimiento, una investigación sobre la melancolía se coloca inevitablemente en la frontera entre salud y enfermedad. Por tanto, cabe señalar que la historia de la melancolía procede de igual modo con la historia de la enfermedad.²

El término “melancolía” se encuentra en la tradición desde el siglo V a.C., pero muy a menudo se ha utilizado el mismo vocablo para referirse a fenómenos diferentes. Por eso, aunque la palabra exhiba una continuidad histórica dentro de la tradición occidental, asume matices diferentes según las distintas interpretaciones.

² Cfr. J. Starobinski, *La tinta de la melancolía*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2016. Traducción de Alejandro Merlín, p. 17.

2.1 Una cuestión de proporción

En la época de la Grecia antigua, uno de los primeros testimonios sobre la melancolía se encuentra en los escritos de Hipócrates, cuyo diagnóstico estima el estado atrabiliario como una manifestación de enfermedad: “Si el temor y la tristeza persisten mucho tiempo, tal estado es propio de la melancolía”.³ Según la *Teoría de los humores* de la medicina antigua, que Hipócrates intentó aplicar a las condiciones de salud humana, la bilis negra es uno de los cuatro humores fundamentales y contribuye al equilibrio de los elementos presentes en el cuerpo. A cada elemento corresponde un elemento cósmico; una proporción adecuada de cada uno garantiza el bienestar del individuo: a la bilis amarilla, caliente y seca, corresponde el elemento del fuego; a la flema, fría y húmeda, corresponde el agua; a la sangre, caliente y húmeda, corresponde el aire; a la bilis negra, fría y seca, corresponde la tierra. Cada elemento encarna una estación climática, una fase de la vida y, además, un tipo de personalidad determinada por la presencia dominante de un humor en el cuerpo. De manera que el individuo con exceso de sangre exhibe una personalidad sanguínea, caracterizada por ser alegre e instintiva: a la sangre le corresponde la edad de la infancia y la estación de la primavera, fases de la vida atadas al nacimiento; el individuo con exceso de bilis amarilla presenta un carácter colérico, con facilidad para enojarse: a este humor le corresponde la edad de la juventud y la estación del verano; a aquél con exceso de bilis negra, el melancólico, le corresponde un temperamento triste, débil y avaro: su edad es la madurez, cuya estación correspondiente es el otoño; por último, al individuo con exceso de flema, caracterizado por la lentitud y la serenidad - en sentido de indiferencia, imperturbabilidad -, le corresponde la edad de la vejez y naturalmente la estación del invierno, simbólicamente la más cerca de la muerte. Es curioso como hoy en día sigue estando presente en el lenguaje común el uso de los cuatro tipos de personalidad con el fin de explicar las actitudes o el carácter de las personas. Aunque se haya perdido la referencia a las causas físicas, o por lo menos la precisa correspondencia entre personalidades y humores, la terminología sigue siendo utilizada, manteniendo las mismas acepciones, si bien en sentido metafórico. Por tanto, el individuo sanguíneo es un individuo muy pasional, el

³ Aph. VI-23.

colérico tiene tendencia a perder la paciencia, el flemático es excesivamente lento y desinteresado. Efectivamente, el temperamento que presenta mayores diferencias respecto a la concepción antigua es propiamente el melancólico, aunque el color negro de la bilis conserve un sentido de oscuridad asociado a la condición atrabiliaria. Quizá la causa de la dificultad de definir la condición melancólica se deba a una falta de identificación precisa entre el temperamento melancólico y el carácter que de ello deriva. El temperamento es la expresión física determinada por los humores, mientras que el carácter es el resultado más complejo de factores físicos y culturales a la vez. Normalmente, en el caso de la teoría de los cuatros humores, a cada humor le corresponde un temperamento y inmediatamente un carácter asociado; la peculiaridad del temperamento melancólico es propiamente la imposibilidad de establecer un carácter fijo, debido a la inestabilidad propia de la bilis negra. Esta consideración permite entender la dialéctica depresión-manía que desde siempre ha acompañado la interpretación de la condición melancólica.

Como ya se ha evidenciado, Hipócrates considera peligroso para la salud el exceso de cualquier elemento presente en el cuerpo humano. La cuestión de la melancolía es afrontada en función de precisas proporciones de elementos fisiológicos, en la creencia de que hasta las enfermedades psicológicas - derivadas por el exceso de este humor - son en cualquier caso de origen físico. Cabe señalar que el testimonio del médico de Cos no es orgánico, ya que su pensamiento se encuentra en frases, fragmentos, breves afirmaciones. Por tanto, no es posible sistematizar precisamente su estudio sobre la melancolía; en cambio, se puede intentar relevar algunos rasgos que permiten certificar el origen físico de la condición melancólica según su visión. En efecto, los síntomas del exceso de bilis negra no son sólo psicológicos, porque ellos se pueden manifestar como patología física o mental dependiendo de la localización del humor negro: “Los melancólicos suelen, en su mayoría, volverse también epilépticos, y los epilépticos, melancólicos; y cada una de esas afecciones prevalece según a cuál de los dos sitios se oriente la debilidad: si al cuerpo, epilépticos; si a la mente, melancólicos.”⁴ Por eso, la melancolía se configura por un lado como un constituyente del cuerpo humano, por otro como el particular tipo de enfermedad mental que se verifica cuando la superabundancia

⁴ Epid. VI, Sección VIII, 31.

de bilis negra no afecte al cuerpo, sino a la mente. De hecho, el exceso de bilis negra causa una enfermedad en cualquier caso, con la diferencia de que se presenta como epilepsia cuando se refiere al cuerpo y como melancolía cuando aflige a la inteligencia: además, en este último caso, se exhiben características fuera de lo común.

De todas formas, cualquier origen de la enfermedad de la bilis negra se encuentra en una causa física, también en el caso de la manifestación corporal del exceso de bilis negra - la epilepsia. A pesar del nombre que se le atribuía a tal enfermedad, llamada “enfermedad sagrada”, la sacralidad de la epilepsia no se debía a una consideración divina del origen de la enfermedad: según Hipócrates, la enfermedad que llaman sagrada no tiene algo divino, sino que fue la incapacidad de comprenderla lo que le provocó tal fama.⁵ El exceso de bilis negra se genera por una disfunción del cerebro, desde el cual procede cualquier predisposición placentera o desagradable:

También por su causa enloquecemos y deliramos, y se nos presentan espantos y terrores, unos de noche y otros por el día, e insomnios e inoportunos desvaríos, preocupaciones inmotivadas y estados de ignorancia de las circunstancias reales y olvidos. Y todas estas cosas las padecemos a partir del cerebro, cuando éste no está sano, sino que se pone más caliente de lo natural o bien más frío, más húmedo, o más seco [...].⁶

Es singular que, según Hipócrates, estados comúnmente definidos negativos, como espantos y temores, sean asociados a estados que quizá no tengan siempre connotaciones negativas, como la ignorancia de las circunstancias o el olvido. Eso se explica probablemente como un intento de sintetizar la condición de un individuo diferente de los demás, que tiene un comportamiento singular, definido “raro”: el olvido parece destituir al sujeto de su obligación de presenciar en la vida social.

El fenómeno de la melancolía se estructura en la doctrina de Hipócrates como una enfermedad rara, una alteración del comportamiento debido al exceso de un humor físico, relacionado de alguna forma con el concepto de “manía”. Es posible observar una ambivalencia en la descripción de la melancolía en relación a la locura como forma de manía: según Hipócrates, la manía indica la locura en sentido general y el

⁵ Cfr. Morb.Sacr. 1.

⁶ Morb.Sacr. 17.

comportamiento del loco melancólico a la vez. La consideración hipocrática se parece a la identificación entre manía y melancolía llevada a cabo por Platón en en la *República*:

- Por consiguiente, cuando zumban alrededor de ese amor los otros deseos, colmados de incienso, perfumes, guirnaldas, vinos y placeres liberados en tales compañías, y hacen creer y nutrir al zángano hasta el paroxismo, implantando en él el agujón de la pasión insatisfecha, entonces este caudillo del alma, custodiado ahora por la locura (μανία), enfurece y, si coge algunas opiniones o deseos de los considerados positivos, los aniquila y arroja fuera de él, hasta quedar purificado de la moderación y pleno de esa locura (μανία) que ha sido auxiliada desde el exterior.

- Describes perfectamente la génesis del varón tiránico.

- ¿Y no será por este motivo por lo cual desde hace mucho se dice que Eros es tirano?

- Es probable.

- Y bien, mi amigo, ¿no cuenta el hombre embriagado con un espíritu tiránico?

-Sí que cuenta con él.

-Y aquel que ha enloquecido (μανόμενος) y está alienado, no sólo a los hombres, sino también a los dioses intenta gobernar y supone que es capaz de ello.

-Ciertamente.

-Entonces, divino amigo, un hombre llega a ser perfectamente tiránico cuando, por naturaleza o por hábito o por ambas cosas a la vez, se torna borracho, erótico o lunático (μελαγχολικός).⁷

La cita confirma la intercambiabilidad entre manía y melancolía. Además, hay una identificación entre la figura política del tirano y el estado melancólico. El temor descrito por Hipócrates se transforma en un estado eufórico en el tirano, que actúa con violencia y está dominado por el desequilibrio de las pasiones: en Platón, la melancolía juega un papel totalmente negativo porque se identifica con la locura. La interpretación platónica de la melancolía es seguramente la más trágica de la época clásica. En efecto, la connotación negativa sigue siendo presente en el análisis hipocrático, aunque pierda su conformación fuertemente funesta para reducirse a una enfermedad causada por una mala distribución de los elementos corporales.

Si se quiere trazar una aclaración del estatuto del melancólico, cuyo estado, como ya se ha descrito, es causado por un exceso de bilis negra y una orientación de la enfermedad hacia la inteligencia, se encuentran síntomas diferentes en las trataciones hipocráticas. Por un lado, el melancólico presenta una forma de manía y está

⁷ R IX, 573a5-c10.

relacionado de alguna forma con el individuo que sufre de epilepsia (“Por primavera, los achaques de melancolía, locura (μανικὰ) y epilepsia [...]”⁸). En este sentido, la locura del melancólico se puede expresar como una incapacidad de conformarse al ambiente a su alrededor, porque “a causa de la bilis van gritando e son peligrosos e inquietos (ἀτρεμαῖοι), y siempre están haciendo algo absurdo (ἄκαιρον).”⁹ Por otro lado, en el melancólico se manifiestan espantos y terrores, o, como en el ya mencionado aforismo VI-23, “temor” (φόβος) y “tristeza” (δυσθυμίη). Entre síntomas tan diferentes, quizá se pueda encontrar un rasgo en común propiamente en una más precisa traducción de la *δυσθυμίη*, no tanto interpretada como tristeza sin motivos reales, sino como parálisis debida al temor que acompaña la definición del aforismo. En este sentido, el abatimiento del aforismo VI-23 tiene algo en común con la inquietud y la incapacidad de los síntomas descritos en *Sobre la enfermedad sagrada*. En general, el melancólico resultaría ser un individuo que no se conforma a la situación a su alrededor, que tiene un comportamiento inadecuado en relación al contexto. A partir de tal condición se desarrollará la principal característica en la descripción del melancólico en ámbito peripatético. En el análisis hipocrático, la melancolía descrita como elemento del cuerpo no tiene de por sí un significado negativo: ella es parte constitutiva del cuerpo humano, que en las justas proporciones contribuye al bienestar general del individuo; es sólo la descompensación de las proporciones que provoca un estado de enfermedad, que se manifiesta con varios síntomas. La salud se expresa como un equilibrio entre las partes que constituyen la integridad física del ser humano. La bilis negra se distingue por ser el elemento oscuro de la composición del cuerpo humano; no obstante, juega un papel fundamental para la esencialidad constitutiva de los individuos, como la noche y la muerte en la compleja totalidad de la vida de la naturaleza y, entonces, del hombre. En la disertación del médico de Cos, considerando el origen físico del trastorno, las causas desencadenantes pueden ser halladas en el régimen alimentar y en el ejercicio físico no correctos. Por consiguiente, la cura del estado melancólico consiste en un reequilibrio físico de las condiciones de vida del individuo, a través de un régimen sano de alimentación, ejercicio físico, y en general un estilo de vida productivo. Por eso, la voluntad del individuo es fundamental a la hora de contribuir a la curación del

⁸ Aph VI-20.

⁹ Morb.Sacr. 18.

problema, porque él puede volver a ser sano por medio de un cambio de estilo de vida. Por el contrario, en el caso en que el paciente pierda la lucidez, se recomienda el uso de los fármacos. Los medicamentos tienen el objetivo de expulsar del cuerpo la sustancia dañina. En la sección dedicada a la descripción de las enfermedades debidas a la bilis negra, el médico griego describe la afección como una forma de preocupación: “Preocupación. El enfermo parece tener en las extrañas como una espina y que le pica.”

¹⁰ En la cura propuesta, es presente una simbología de la melancolía que define bien su condición. De hecho, en el momento en que la bilis negra es excesiva, el individuo casi parece ser poseído por las tinieblas, por la oscuridad: la noche se convierte en su estado natural, la sociabilidad resulta excluida de su vida. Rehuye de los contactos humanos, que le hacen daño. El individuo con exceso de bilis negra tiene sueños terribles, pero sobre todo, ve ocasionalmente a los muertos: se trata de otro aspecto propio de la simbología de la bilis negra, el humor de la muerte, que predomina en la vida del individuo enfermo.

Pues, la melancolía tiene repercusiones físicas y psicológicas, y cabe recordar que ella se asocia a la estación del otoño, es decir aquel período del año en que la vegetación se marchita; en efecto, el melancólico es un individuo que tiene una relación particular con la muerte, se siente muy cerca de ella, o, asimismo, la lleva dentro. Además, siempre según Hipócrates, la enfermedad se manifiesta sobre todo en primavera, es decir en el período del año opuesto al otoño, el periodo propio de la bilis negra, como si se tratara de una compensación entre el clima acogedor exterior y el exceso de muerte presente dentro del individuo (de hecho, la introyección de la muerte también representa una de las figuraciones más utilizadas para describir el estado de depresión en la época contemporánea). El trato propuesto por Hipócrates sugiere muchos remedios para curar esta terrible condición. Hace falta evitar los excesos de calor, comiendo comidas frías, y sobre todo evitando el vino, cuyas propiedades se acercan mucho, como describe Aristóteles, a las características del melancólico. Luego será interesante examinar en los *Problemas* la relación entre melancolía y vino.

En este caso, hazle beber eléboro y purifícale la cabeza y después de la purificación de la cabeza, que beba un evacuante para abajo y a continuación de ello que beba leche de burra. Que ingiera

¹⁰ Morb. II 72.

alimentos en la menor cantidad posible, si no está débil, y que estén fríos y que sean laxantes y no agrios ni salados ni grasientos ni dulces. Que no tome baños calientes. Que no beba vino sino preferentemente agua, y en caso contrario, vino rebajado con agua. Nada de ejercicios gimnásticos ni paseos. Si hace estas cosas, se ve libre de la enfermedad con el tiempo. Pero si no se le dan los cuidados debidos, muere con el enfermo.¹¹

La visión ofrecida por Hipócrates parece tranquilizadora por un lado, pero hasta un cierto punto: si la cura no funciona, la bilis negra se apropia de todo el cuerpo, con la posibilidad de causar la muerte del individuo. Resulta entonces fundamental expulsar la bilis negra en exceso.

Es importante precisar que a la aflicción melancólica corresponde el otoño de la vida - y no específicamente el invierno - porque, desde el punto de vista de la edad anagnrífica, dicha edad representa la edad del individuo que se acerca a la muerte, pero aún no exactamente antes de ella. La enfermedad melancólica se manifiesta durante la fase de deterioro del cuerpo, cuando la vida reconoce por primera vez que su destino es lo de terminar con la muerte: se trata de la fase siguiente de la juventud, que a su vez es la fase en que parece que la vida sea la única realidad posible. En cambio, el invierno corresponde a la flema y entonces a la estación final del ciclo vital, es decir a la muerte. Según este tipo de concepción, lo que permite tomar conciencia de la fragilidad no es la muerte sino la decadencia, es decir la estación de la vida en que el cuerpo tiende a deteriorarse. El cuerpo ya empieza a cambiar antes, pero en la senectud el cuerpo se modifica en el sentido del deterioro y del envejecimiento. En el mundo occidental contemporáneo este proceso es percibido como un acontecimiento catastrófico, que pone en peligro los mecanismos de construcción identitaria y amenaza a la persona; no en vano es llevada a la práctica una serie de estrategias para aplazar lo más posible o ralentizar el proceso de deterioro. Se cultiva el sueño de eludir lo que desde siempre ha sido considerado ineludible, el envejecimiento, y eso representa un síntoma social del terror para el deterioro del cuerpo. El envejecimiento y la melancolía son aunadas por una característica, consiguiente del exceso atrabiliario, que concierne la sabiduría. Pues, el período de la sabiduría también es el período del cambio profundo de nuestro cuerpo, de la senectud. La idea de la vejez como tiempo de sabiduría convive con la de la vejez

¹¹*Idem.*

como tiempo de deterioro físico y moral. También hoy, incluso viviendo en un tiempo de exaltación de la juventud y pérdida del valor y del sentido del envejecer, permanece el ideal del Viejo Sabio como guía espiritual capaz de indicar la justa dirección y de dispensar consejos preciosos, en cuanto portador de una mirada capaz de ver en profundidad y más allá.

Hay algunos rasgos de la melancolía que no pueden ser encontrados en un origen físico, o, por lo menos, no resultan causados por un desequilibrio de los cuatro humores del cuerpo. Un síntoma que normalmente parece ser causado por la melancolía no es siempre síntoma de una enfermedad. En efecto, el hombre contemplativo se encuentra en una situación en que prefiere la soledad, justo porque se da cuenta de que el mundo a su alrededor vive en un estado de inconsciencia. Por esta razón, un individuo excepcional como Demócrito llega a la paradójica conclusión de que hay que reírse de todos. Hipócrates trata la melancolía como enfermedad, pero llega a reconocer la especialidad del hombre contemplativo que, aunque tenga comportamientos similares a los del enfermo, en realidad es un hombre dotado de sabiduría. La suya no es una condición de desequilibrio de los humores, sino una predisposición caracterial. Esta predisposición es típica de algunas fases avanzadas de la vida, pero también es una forma de ser que no depende de la edad anagnáfica.

2.2 La risa de Demócrito

Si bien el análisis hipocrático establece que la melancolía es una enfermedad de origen físico (a pesar de sus consecuencias en el ámbito del cuerpo o de la mente), es posible encontrar en el testimonio del médico griego un caso especial que proporciona una abertura de la consideración meramente fisiológica del estado melancólico. La teoría hipocrática no incluye la situación representada por Demócrito, que es considerado loco por sus conciudadanos pero se revela ser, después de haber conversado con el mismo Hipócrates, el más sabio de todos. La investigación del caso de Demócrito permite cuestionar la teoría fisiológica y notar una sombra que huye de la clasificación médica: de hecho, el hombre contemplativo presenta algunos rasgos en común con el

enfermo descrito hasta ahora, pero será propiamente en esta sombra que se desarrollará la excepcionalidad del melancólico en los *Problemas*. El encuentro entre los dos hombres, que tiene el significado metafórico de la relación entre medicina y filosofía, pone en duda la verdad exclusiva determinada por la medicina clásica para dejar espacio a una verdad alternativa, aquella de la genialidad del hombre contemplativo-melancólico. Hipócrates se da cuenta de la salud mental de Demócrito hablando con él, a pesar de las acusaciones formuladas contra el filósofo, debidas exclusivamente a la incompreensión de su genialidad. En una carta apócrifa atribuida a Hipócrates dirigida a Damageto, se describe el particular encuentro entre estos dos personajes emblemáticos, y la conclusión a la que llega Hipócrates es que no sólo Demócrito no estaría loco, sino que sería el más sabio de todos¹². El síntoma principal de la supuesta enfermedad de Demócrito era vivir en aislamiento y reírse de todo, lo cual parecía ser un síntoma de locura. La soledad que determinaba su comportamiento era, al parecer de Hipócrates, ambigua. En efecto, podía ser señal de contemplación o tormento por parte de la bilis negra. Hipócrates es informado acerca de la condición de Demócrito por medio de sus conciudadanos, los habitantes de Abdera, que estaban preocupados por la salud mental del filósofo y por sus comportamientos: en efecto, él pasaba mucho tiempo en soledad, dedicándose a sus estudios, y alternaba estos momentos de aislamiento a manifestaciones públicas de risa. La primera reacción de Hipócrates es suponer que el filósofo se encuentre en un estado inquieto a causa de la bilis negra, con manifestaciones de locura. La escena se desarrolla en un sitio campestre fuera del resto de la población, e Hipócrates se encuentra con el filósofo que mientras tanto está estudiando libros y diseccionando carcasas de animales. Hipócrates describe con precisión el enfrentamiento con el filósofo: “Demócrito estaba sentado a la sombra de un plátano, bajo y ancho. Llevaba una túnica grosera, que no le cubría los hombros; estaba descalzo, solo, sentado en un asiento de piedra, muy pálido y delgado, con barba larga.”¹³

La primera impresión lleva a pensar en un hombre con un estado de salud preocupante. El médico trata también de describir en la carta la ocupación del filósofo:

¹² *Carta a Demageto*, en L. Joubert, *Tratado de la risa*, Asociación española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2002. Traducción de Julián Mateo Ballorca, p. 179.

¹³ *Ibid.*, p. 179.

“[...]tenía cuidadosamente un libro sobre sus rodillas, y había otros a su alrededor. También había muchos animales diversos, completamente despedazados y anatomizados.”¹⁴ Según los abderitas, un hombre que se porta así es un hombre loco, “«[...] sin saber lo que quiere ni lo que hace»”¹⁵, porque está en una situación de aislamiento. Además, cuando Demócrito nota a los abderitas y a Hipócrates se echa a reír, lo cual preocupa ulteriormente a Hipócrates, que entonces se acerca al filósofo para hablarle y descubrir su estado. El médico cambia de idea en el momento en que se enfrenta personalmente al pensador. Demócrito es muy amable, y los dos empiezan una conversación muy reveladora para el médico de Cos. Cuando le pregunta cuál sea su ocupación, Demócrito contesta que está investigando sobre el origen físico de la locura: está analizando los animales con el fin de “buscar la naturaleza y sede de la bilis”¹⁶, es decir sobre las causas fisiológicas de la melancolía. La casualidad irónica que circunda el acaecimiento permite detener la atención justo sobre aquel diagnóstico hipocrático que atribuía el comportamiento raro del filósofo a la enfermedad de bilis negra. En cambio, cuando se encuentra en la situación concreta, descubre que Demócrito está indagando sobre el mal que el médico le habría atribuido, buscando las causas profundas dentro de los cadáveres de los animales que analizaba. Por lo tanto, Hipócrates decide seguir la conversación con el filósofo para comprender si efectivamente sea afligido por una enfermedad o si se trate sencillamente de un comportamiento bastante particular respecto a la normalidad del entorno que lo rodea. La sucesiva risa de Demócrito determina la pregunta de Hipócrates, que le pide al filósofo el porqué de tal risa. Con extrema lucidez, Demócrito contesta:

sólo me río del hombre, lleno de sinrazón, e incapaz de actuar con rectitud, que con los demás se porta pueril y locamente [...]. Los hay que quieren ser grandes señores y mandar a muchos y que, sin embargo, no saben gobernarse a sí mismos. Se casan con mujeres a las que al poco tiempo repudian. Aman, y luego odian. Quieren tener hijos y cuando crecen, les mandan lejos. [...] Reduciéndolo todo a su pasión, alaban la fuerza para la guerra, y sin embargo todos los días les vence la lascivia, la avaricia y otras pasiones que enferman sus almas.¹⁷

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶ *Ibid.*, p. 181.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 182-183.

Demócrito se ríe de la incoherencia de los hombres y de la manera en que se enorgullecen de la propia conducta: ellos “no tienen ninguna constancia en sus deseos”¹⁸ y por “un furioso deseo de lujuria”¹⁹ sin necesidad real. La seguridad casi divina con la que el filósofo habla deja a Hipócrates sin palabras, hasta el punto en que el médico se convence de las palabras que acaba de escuchar: Demócrito no está loco. La conclusión a la que el médico llega es sorprendente: no es Demócrito que sufre de alguna enfermedad, sino que son sus conciudadanos que están enfermos de ceguera y locura y son los que causan la risa de Demócrito cuando se encuentra entre ellos. Es preciso saber distinguir entre la soledad del hombre contemplativo y la soledad del hombre atormentado por la bilis negra. En el caso de Demócrito, él no está enfermo, sino que sólo trata de buscar las causas primeras de la naturaleza para comprender el mundo a su alrededor. Tal como se evidencia, se destaca también el papel fundamental de la filosofía en cuanto búsqueda de las causas primeras con respecto de la ciencia experimental que, como en el caso de Hipócrates, encuentra dificultad en la determinación de las reales motivaciones de un fenómeno diferente de los esquemas. En ese caso, el pensador logra convencer al médico de su propia salud, lo cual lleva al médico a reevaluar la posición asumida en el prejuicio que tuvo antes de conocerlo y a llegar a la conclusión según la que serían sus conciudadanos a sufrir una enfermedad, no él. Hipócrates descubre que Demócrito es en realidad un estudioso, y eso justifica su comportamiento. Su caso no es lo del exceso del humor negro, sino que es la situación de un sabio que busca las causas ocultas de las cosas.

Emerge aquí el dúplice aspecto de las manifestaciones melancólicas de la soledad. El confín es muy sutil, pero hay una diferencia entre la enfermedad y la actitud del hombre contemplativo. La risa de Demócrito es símbolo de una separación respecto a los demás que no se dan cuenta de la situación. El filósofo invierte el sentido común que lo considera loco. El tema de la risa no parece encajarse con la configuración de tristeza que caracteriza el carácter del melancólico. ¿A qué se debe la risa de Demócrito? Si su risa fuese signo de indiferencia hacia la realidad, entonces sería síntoma de locura. En realidad, el loco y el contemplativo tienen rasgos en común, porque los dos son extranjeros respecto a la común situación de los demás. Demócrito justifica su risa

¹⁸ *Ibid.*, p. 184.

¹⁹ *Ibid.*, p. 185.

afirmando que es causada por la locura universal, por lo cual la risa del filósofo es la única arma que tiene a disposición para enfrentarse a la enfermedad humana y para defenderse de ella. La risa de Demócrito desempeña una función catártica respecto a la tragedia de la existencia humana, y tal *κάθαρσις* le permite depurarse de la situación dramática presente en el mundo.

En 1957, el teórico y crítico literario de origen canadiense Northrop Frye escribe *Anatomy of criticism*²⁰, en el cual lleva a cabo una consideración sinóptica de la teoría, de los principios y de las técnicas de la crítica literaria. En el tercer ensayo que compone la crítica, *Theory of myth*, él individúa los cuatro elementos narrativos (*μῦθοι*) que fundamentan los cuatro géneros literarios: comedia, *romance*, tragedia y sátira. A cada género corresponde una simbología relacionada a la teoría de los cuatro elementos. La comedia representa la victoria del verano sobre el invierno, es decir la infancia, lo cómico, la felicidad, el final feliz. Por eso, su símbolo es el humor de la sangre, que a su vez corresponde a la primavera, a la victoria de la vida sobre la muerte causada por el invierno. El *romance* representa la aventura del héroe, el fuego que determina su acción y entonces la ira representada por la bilis amarilla: ello es el *μῦθος* del verano, es decir de la lucha del joven adulto. La sátira es el *μῦθος* de la mirada irónica que se acerca a la muerte, de la risa sin esperanza: ella representa la estación del invierno, es decir la postura destacada del flemático que ya está acabando con su vida acercándose a la muerte. La descripción que ayuda a entender la melancolía es la del tercer *μῦθος*, la tragedia. En ella, a pesar del final trágico, el elemento de la *κάθαρσις* permite la purificación del espectador. Según la descripción de Aristóteles en la Poética:

La tragedia es, pues, la imitación de una acción seria y completa, de cierta dimensión, en un lenguaje condimentado que usa por separado cada clase de condimento en las distintas partes, con personajes que actúan y no mediante una narración, y que lleva a cabo mediante la compasión y el temor la purificación (*κάθαρσιν*) de pasiones tales.²¹

Con el fin de permitir la purificación, es necesario el elemento de la ironía dentro de la tragedia: la postura irónica permite una distancia necesaria para evitar la absorbencia total por parte de la narración trágica. La ironía trágica se diferencia de la ironía satírica,

²⁰ N. Frye, *Anatomy of criticism* (1957), Princeton University Press, Princeton, 1971.

²¹ Po. 1449b24-28.

que se caracteriza por ser una postura de lucidez casi extrema debida a un análisis abstracto de las cosas, en una situación que se podría decir totalmente ajena al contexto, o por lo menos en una condición de total desencanto. En cambio, en el caso de la ironía trágica, quizá haya alguna forma de esperanza: la risa en la tragedia es un medio a través del cual el espectador puede purificarse, mientras que mantiene una conexión con la acción de la escena. El público se deja llevar por las acciones de la obra, pero la distancia catártica permite una descentralización respecto al poder destructivo e insostenible de la tragedia. La risa catártica permite observar el vacío del mundo sin que el espectador sea absorbido por ello: “*The ironic perspective in tragedy is attained by putting the characters in a state of lower freedom than the audience.*”²² Demócrito representa el espectador y el mundo es la escena del espectáculo: él se encuentra en una situación de mayor libertad respecto a la acción de la escena, lo cual le permite tener una visión más clara de las cosas: los hombres están bloqueados en sus convicciones y pasiones, mientras que él es capaz de reírse de eso porque es libre. Su ironía es una postura melancólica en un sentido no propiamente clínico, y quizá el motivo por lo cual no se pone enfermo sea propiamente la ironía.

La risa impide el abatimiento, la inmovilidad, y además se puede transformar en productividad, como en el caso del filósofo que investiga sobre la naturaleza para encontrar respuestas a sus dudas. Ella transformaría el melancólico en sabio, también cuando toma conciencia del otoño de la propia vida, es decir cuando se da cuenta del inevitable deterioro del cuerpo y de la inminente victoria de la muerte sobre la vida. Por eso, hay una dimensión melancólica que no puede ser comprendida dentro de una clasificación precisa en el ámbito de los estados de salud. Esta dimensión que se encuentra fuera de la esfera patológica es el punto de partida de la reflexión llevada a cabo en los *Problemas* aristotélicos.

²² *Ibid.*, p. 221.

3. Aristóteles: melancolía como temperamento

Forse attraverso una catastrofe inaudita prodotta dagli ordigni ritorneremo alla salute.[...] Ed un altro uomo fatto anche lui come tutti gli altri, ma degli altri un po' più ammalato, ruberà tale esplosivo e s'arrampicherà al centro della terra per porlo nel punto ove il suo effetto potrà essere il massimo. Ci sarà un'esplosione enorme che nessuno udrà e la terra ritornata alla forma di nebulosa errerà nei cieli privi di parassiti e malattie.

Italo Svevo, *La coscienza di Zeno*

Caracterizada por ser incluida dentro de la esfera exclusivamente humana, y sin relación, por tanto, con el ámbito de los dioses, la melancolía descrita por Hipócrates tiene una connotación diferente en el ámbito peripatético, que se concentra en el caso del hombre contemplativo, cuyas características no pueden ser incluidas dentro del ámbito de la enfermedad. A través de la teoría de los humores emerge la definición de melancolía como bilis negra, uno de los cuatro elementos que pertenecen al cuerpo humano. La bilis negra necesita encontrarse en equilibrio con los demás para establecer la armonía, y por lo tanto la salud. Aunque la teoría de los cuatro humores haya puesto las bases para una consideración precisa sobre la existencia de la melancolía, es en la reflexión de los *Problemas* aristotélicos que se traza el papel absolutamente innovador de la condición atrabiliaria, que habría influenciado todas las concepciones siguientes. A través del análisis de la sección XXX de los *Problemas*, se observa que la descripción hipocrática sigue siendo presente, pero se desarrolla de manera diferente: el exceso de bilis negra es síntoma de enfermedad, pero también puede ser una tendencia natural de

algunos individuos, que entonces no resultan ser propiamente enfermos. Antes de pasar al análisis de los *Problemas*, es útil trazar algunas consideraciones precisamente aristotélicas con el fin de subrayar que no hay concordancia absoluta sobre la autoría de los *Problemas*. En el *Corpus aristotelicum*, se rastrea una descripción de la melancolía más afín a las consideraciones hipocráticas, como por ejemplo en el problema de insomnio causado por el exceso de bilis negra y sobre su naturaleza fría:

Los melancólicos no son tampoco dormilones, pues en interior de sus cuerpos ha sido enfriado, de manera que, en ellos, no existe gran evaporación. He aquí, en efecto, por qué ellos son voraces, puesto que sus cuerpos son descarnados, como si su cuerpo no absorbiera nada. Y es que la bilis negra, naturalmente fría, enfría tanto la sede de la nutrición como las otras partes, en donde existiría en potencia un tal residuo.²³

En la *Ética Nicomáquea* es descrita la caracterización inestable del melancólico debida a una particular configuración natural del cuerpo: “Los hombres de naturaleza irritable (*οἱ δὲ μελαγχολικοὶ τὴν φύσιν*), por otra parte, necesitan siempre remedios, porque su cuerpo, a causa de su constitución, está continuamente molesto y siempre presa de deseos violento.”²⁴

Por otro lado, Aristóteles reconoce a los melancólicos una capacidad adivinatoria que no parece encontrarse en los *Tratados hipocráticos*, y que en cambio lleva una afinidad con la descripción de la excepcionalidad melancólica de los *Problemas*:

existen hombres muy sencillos que son capaces de prever, en efecto, y ven distintamente el porvenir en sus sueños y no es ciertamente Dios el que envía estas revelaciones; en aquellos cuya naturaleza se presenta como charlatana y melancólica uno encuentra visiones variadas.”²⁵

En esta sede, se tratarán los *Problemas* como un testimonio importante del pensamiento antiguo acerca de la melancolía en ámbito peripatético. Sin entrar en precisas consideraciones filológicas sobre su redacción, se intentará precisar mínimamente la dudosa atribución de la colección de textos a Aristóteles.

²³ Diu.Som. 457a27-33.

²⁴ EN 1154b11-13.

²⁵ Somn.Vig. 463b15-20.

3.1 La excepcionalidad del héroe trágico

En los *Problemas* se plantea una descripción de la melancolía como temperamento de una clase particular de hombres. La disposición del melancólico es típica del héroe trágico que, en la cultura griega, es el individuo que se enfrenta a su propio destino a pesar de que conozca la imposibilidad de transformarlo. En su aislamiento, él quiere actuar para cambiar el mundo a su alrededor; sin embargo, cuando el destino trágico se realiza, el individuo heroico se siente culpable por su incapacidad de conseguir sus objetivos. El héroe trágico representa la libertad de una decisión para conseguir la felicidad, que representa el fin de la acción²⁶. La acción llevada a cabo determina el carácter heroico del individuo²⁷; no obstante, el éxito o el fracaso de su propósito de felicidad no dependen únicamente de su voluntad, en cuanto son la consecuencia de un destino inevitable. En ese sentido, la esperanza y la culpabilidad del héroe trágico son dos aspectos que bien se pueden aplicar a la descripción del melancólico de los *Problemas*, que establecen que el temperamento atrabiliario causa la esperanza de que el mundo pueda cambiar, y la culpabilidad provocada por la imposibilidad de realizar tal cambio.

Aunque se presenten como un escrito aristotélico, los *Problemas*, son considerados apócrifos: su autoría no está comprobada y su atribución directa a la mano de Aristóteles es, cuanto menos, muy dudosa. Sin embargo, se pueden considerar como un producto realizado dentro del ámbito peripatético. Ellos fueron probablemente redactados con el único objetivo de ser utilizados por los alumnos del Liceo²⁸, y de hecho se puede afirmar que el mismo Aristóteles tuviese conocimiento de ellos en cuanto los cita en algunas obras.²⁹

En general, aunque la redacción de los *Problemas* no sea imputable al propio Aristóteles, se puede afirmar con relativa certeza que por lo menos fue informado de la

²⁶ Po. 1450a18: “[...] la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad.”

²⁷ Po. 1450a19-22: “Y los personajes son tales y cuales según el carácter, pero, según las acciones, felices o lo contrario. Así, pues, no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los caracteres a causa de las acciones.”

²⁸ Pr, Introducción, p. 12.

²⁹ Cfr. Pr., nota 3, p. 10. En realidad, las referencias tratadas en los escritos aristotélicos no corresponden a los temas presentes en los *Problemas* que han llegado a nosotros. La única cita que efectivamente parece referirse a los mismos *Problemas* es aquella presente en los *Metereológicos* (363a24).

existencia de los argumentos tratados, si bien hay posibilidades concretas de retractación sucesivas a la vida del filósofo griego. En cambio, hay un acuerdo que atribuye la redacción del problema 1 de la sección XXX - que trata la relación entre melancolía y excepcionalidad - al mismo Aristóteles.³⁰ En las 38 secciones que componen la obra, se abordan temas distintos de interés médico, matemático, musical, judicial introducidos en la gran mayoría por la pregunta didáctica $\Delta\iota\delta\acute{\omicron}\tau\iota?$, «¿por qué?», que tiene el fin de encontrar respuestas a los problemas propuestos. En la sección XXX, se afrontan los problemas “*Relativos a la prudencia, la inteligencia y la sabiduría*” y, entre ellos, el primero se dedica al análisis del temperamento melancólico. Retomando la configuración de la teoría humoral, la relación entre fisiología y psicología permite establecer el carácter de los individuos, según la proporción de los humores dentro del cuerpo humano: como ya se ha señalado otras veces, la salud es un estatus que se verifica en la medida en que los cuatro humores están presentes en la cantidad justa, es decir en partes iguales; en cambio, hay una enfermedad cuando un humor predomina sobre los demás. La peculiaridad de la propuesta de los *Problemas* consiste en reconocer que, contrariamente a los demás, el exceso de bilis negra no sólo puede causar enfermedad, sino también una condición de naturaleza *extra-ordinaria*. La pregunta que introduce el problema de la sección XXX interroga sobre las razones por las cuales algunos tipos de hombres - diferentes de los demás - hayan tenido temperamento melancólico:

¿Por qué todos los hombres que han sobresalido en filosofía, política, poesía o artes parecen ser de temperamento dominado por la bilis negra, y algunos de tal forma que incluso son víctimas de las enfermedades derivadas de la bilis negra, como cuentan las leyendas heroicas en torno a Heracles?³¹

La cuestión verte sobre la relación que se establece entre una particular condición física, el predominio de la bilis negra en el cuerpo, y el temperamento peculiar de los hombres que se encuentran en dicha situación. ¿Qué conexión se desarrolla entre la condición física y la determinación de un tipo de comportamiento inusual? En primer lugar, tal situación peculiar se verifica propiamente en una determinada clase de individuos: no se trata de una casuística genérica, sino de un fenómeno que se

³⁰ Pr., Introducción, p. 11.

³¹ Pr. 953a10-14.

manifiesta en ámbitos específicos, en particular entre los que se ocuparon de filosofía, política, poesía o artes. Resumiendo, el conjunto de personas entre las cuales está presente tal carácter corresponde a un grupo de individuos especiales, de modo que se pueda definirles “héroes”, en particular los héroes de la tragedia clásica, pero también “Empédocles, Platón, Sócrates [...] y la mayoría de los que se dedican a la poesía.”³² Además, como ya se ha señalado en la introducción, cabe subrayar que, en el ámbito de la teoría de los humores, el melancólico no se configura propiamente como un carácter, sino como un temperamento, es decir una predisposición de tipo físico que determina un cambio repentino de carácter. El individuo melancólico no tiene un carácter único, porque su temperamento causa una falta de identidad fija. El temperamento melancólico se manifiesta como una disposición que se modela en base a la acción del momento: por eso no es un carácter que define la acción, sino que es un temperamento que lleva a actuar sin tener un carácter estable.

La predisposición física del melancólico puede manifestarse como enfermedad, pero también como excepcionalidad. La manifestación de la enfermedad sigue siendo una consecuencia del exceso de bilis negra, pero la tendencia a tal exceso se debería ahora a una predisposición natural: “Pues a muchos de ellos les sobrevienen enfermedades derivadas de tal constitución corporal, y a otros su naturaleza, claramente, les inclina a este tipo de indolencia. Así que, todos, por así decir, son de tal naturaleza.”³³

La naturaleza extraordinaria de esos individuos también puede llevar a consecuencias trágicas, como en el caso de Heracles y de sus crisis epilépticas. La enfermedad sagrada de la epilepsia representa una de las consecuencias extremas del exceso de bilis negra; entre ellas, se encuentra la locura, que siempre se manifestó en Heracles en el momento en el cual llegó a matar a su esposa y a sus hijos. Otros acabaron con excesos, como Áyax, que se suicidó, y Belerofonte, que provocó la ira de los dioses. En la descripción de estos dos personajes, el texto subraya algunos rasgos que caracterizan el temperamento melancólico: “uno [...] llegó a estar completamente fuera de sí, y el otro anhelaba las soledades.”³⁴ Hay dos síntomas: la condición de quien se encuentra fuera de la propia identidad, pierde a sí mismo y no se reconoce y la situación en la que -

³² Pr. 953a27-28.

³³ Pr. 953a29-32.

³⁴ Pr. 953a21-22..

quizá por la misma pérdida de sí mismo - el individuo se aísla y deja de conectar con los demás. De hecho, el exceso de humor negro deja de tener una significación exclusivamente médica, y se desarrolla como una predisposición natural de algunos individuos. Además, quien se encuentre en tal condición es una persona que tiene algo excepcional con respecto a los demás. De hecho, así se concluye el problema: “todos los melancólicos son personas fuera de lo normal, no por enfermedad, sino por naturaleza.”

³⁵ Por eso, el análisis de la melancolía en ámbito peripatético deja de ser conectado sólo a la patología y se convierte en ἥθος. El temperamento heroico pone el acento sobre la relación entre melancolía y carácter. De hecho, en las consideraciones sucesivas a favor de la extraordinariedad de la melancolía hubo una interpretación del hombre excepcional como genio, y no como héroe. En los *Problemas*, los individuos descritos como ejemplares melancólicos no disponen de genialidad en sentido artístico, sino que son héroes en el sentido trágico de la palabra: en la mayoría de los casos, como ya se ha descrito, la pérdida de sí mismo puede causar consecuencias totalmente negativas para los individuos atrabiliarios, como por ejemplo la propia muerte o la de las personas amadas. Los melancólicos se caracterizan por ser περιττοὶ, lo cual significa ser sin medidas, excesivos, pero también “excepcional” en sentido metafórico³⁶. Aunque se haya la tendencia a una interpretación positiva de la excepcionalidad, el individuo melancólico propiamente excede la norma, en la medida en que no se conforma a los estándares de un esquema de comportamiento. En este sentido, él se diferencia del animal que responde exclusivamente al instinto: la melancolía causa en el hombre un modo anómalo de ser y actuar, que lo lleva a ser diferente con respecto a sí mismo, a no tener un único carácter. La excepcionalidad del melancólico se manifiesta en un exceso de identidad, en el sentido de una irregularidad que lo lleva a no reconocerse a sí mismo: “El temperamento melancólico [...] hace a las personas variables, como también él mismo es variable.”³⁷ El cambio en el cual vive el melancólico es perenne.

Resulta interesante subrayar que el desfase de la identidad causado por el exceso, es localizable propiamente en el ámbito de la *prâxis*. Con el fin de entender la dinámica que se desarrolla entre el melancólico y la dimensión de la *prâxis*, se puede empezar con

³⁵ Pr. 955a39-41.

³⁶ Cfr. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía*, El Acantilado, Barcelona, 2007. Prólogo y notas de Jackie Pigeaud. Traducción de Cristina Serna, p. 20.

³⁷ Pr. 954b7-10.

la distinción que el problema V de la sección XXX hace entre los dos instrumentos del ser humano, intelecto y mano: “[...] el intelecto aparece en nosotros con posterioridad a la capacidad de las manos, porque también los instrumentos de la mente son más tardíos que los de la mano.”³⁸ Por lo tanto, la acción se opone al intelecto y lo precede. Aplicando en sentido laxo ese concepto a la reflexión del melancólico, parece que las personas con carácter variable actúan de manera instintiva, sin pensar. Además, el intelecto que se desarrolla sucesivamente podría carecer de integridad, debido a la inestabilidad del temperamento atrabiliario. En realidad, el gesto de la mano se conecta propiamente a la dimensión de la *ποίησις*, es decir del ámbito de acción cuyo fin es la producción de un objeto, como efectivamente se verifica en el caso de la mano. Contrariamente, la *prâxis* tiene como objetivo la misma acción moral, es decir la realización del vivir bien, para alcanzar entonces la *εὐδαιμονία*. En el caso del melancólico, probablemente ocurre que la acción poiética no se realiza por un impedimento de la reflexión, como efectivamente se especifica en el problema XII de la misma sección: “¿Por qué es el hombre especialmente el que piensa una cosa y hace (*ποιεῖ*) otra?”³⁹ El “hacer” al que se refiere la incompatibilidad entre pensamiento y acción es de tipo productivo, no moral. En cambio, la intencionalidad del melancólico se dirige hacia la *prâxis* para lograr la felicidad, en el sentido de actuar de manera buena para vivir bien. Esta consideración también permite extraer el melancólico de la idea que lo describe como un ser que actúa sin pensar, movido por el solo instinto. En realidad, él elabora un plan de acción, antes de la acción misma. El suyo no es un gesto imprudente, sin pensar; simplemente, a pesar del proyecto de estrategia de acción para conseguir la felicidad, al plan sigue un efecto inesperado, en el bien o en el mal, que por lo tanto causaría una reflexión introspectiva sobre el hecho que acaba de ocurrir. Es ese desfase entre el presentimiento de la acción y la propia acción - que siempre se revela por ser diferente de lo imaginado - que causa una meditación melancólica. Se podría afirmar que dicha reflexión se caracteriza por ser el espacio que transcurre entre el pronóstico del deseo y su respectiva realización insatisfecha en la dimensión de la *prâxis*. En el momento en que la acción se realiza, hay una descompensación entre realidad imaginada y realidad efectiva: en esta distancia se coloca la melancolía. En

³⁸ Pr. 955b35-38.

³⁹ Pr. 956b33.

dicha alteridad, puede verificarse la perversión de la bilis negra en enfermedad o su expresión de excepcionalidad. Como parte constitutiva de cada ser humano, la bilis negra es potencialmente la manifestación de un estado o de otro. Esta especificación permite sostener que, entonces, el melancólico no sería el que no actúa por causa de un impedimento físico, sino que el impedimento deriva de un individuo que quiere actuar con vigor y que en cambio no consigue llevar a cabo su proyecto en la realidad. Por eso, sólo el individuo que actúa advierte tal descompensación melancólica, de manera que se puede afirmar en este sentido que la suya es una postura heroica. El individuo con temperamento melancólico quiere actuar, en su condición permanente de inestabilidad: se expone a la contingencia porque quiere cambiar el mundo, y trata de hacerlo revelándose anómalo respecto a sí mismo.

Los *Problemas* no subrayan el carácter genial en sentido ficiniano o romántico del melancólico: los héroes melancólicos a menudo son controvertidos, perdedores, pero su personalidad heroica los lleva a actuar, a pesar del sentimiento de derrota *a posteriori* que se manifiesta en el caso de fracaso. La melancolía puede ser un temperamento, pero es ante todo bilis negra, un humor presente en todos los individuos, también en aquellos no melancólicos. El individuo naturalmente caracterizado por la condición atrabiliaria es el ser en el cual florece, a causa de una predisposición particular, el descarte entre pensamiento y *praxis*. Para entender mejor el mecanismo de la melancolía sobre el individuo, el problema hace una comparación con la acción del vino: el gesto de beber hasta emborracharse transforma el carácter a través de un desfase de la identidad que determina la manifestación de deseos y creencias que antes estaban escondidos. El efecto del vino se parece al de la melancolía, con la diferencia de que el vino es una sustancia que se introduce en el cuerpo, mientras que la melancolía es algo que pertenece al propio individuo. La causa que lleva a beber el vino sería la búsqueda de una esperanza:

[...] el calor que hay en torno a la zona en la que se produce el pensamiento y la esperanza, nos hace animosos. Y por eso todos son proclives a beber hasta la borrachera, porque el vino en abundancia vuelve a todos confiados, igual que la juventud lo hace con los niños. Pues la vejez está falta de esperanza, mientras que la juventud está llena de ella.⁴⁰

⁴⁰ Pr. 955a1-5.

Por medio de la bebida los hombres son esperanzados (*εὐέλπιδες*): el vino confiere el coraje para actuar poniendo en relación el individuo con la sensación de juventud - una edad de voluntad de acción. La esperanza que se encuentra en el vino sería la misma que provoca la melancolía: la imagen del individuo triste y pensativo sólo sería una consecuencia de una esperanza que no ha conseguido encontrar una dimensión real en la *prâxis*. En efecto, el vino contribuye a cambiar paulatinamente el carácter de la persona según la cantidad asumida, hasta el punto de un cambio radical: el efecto de la melancolía parece ser idéntico. La única diferencia reside en la naturaleza temporal del resultado: el vino tiene un impacto temporal, después del cual se restablece el carácter una vez expulsada la cantidad en exceso, mientras que el efecto de la bilis negra es permanente. Ambos producen una variedad de caracteres: efectivamente el melancólico encierra en sí mismo una vasta gama de personalidades diferentes, en una general falta de identidad fija. La presencia de muchos caracteres no representa un problema en sí, más bien se configura como la potencialidad del melancólico. El vino actúa progresivamente cambiando el carácter, con la posibilidad de causar euforia, pero también puede ser peligroso para la misma salud del individuo, que en algunos casos llega al suicidio. La capacidad de alteración es producida por la presencia de aire en el vino. La bilis negra es inestable, y también contiene aire. Ella es originariamente fría, pero tiene la característica de calentarse de repente. Considerando que el efecto de la bilis negra es el mismo, el texto introduce las calidades del frío y del calor para demostrar que la inestabilidad del melancólico es debida a un cambio inesperado de las condiciones de calor y frío. La coacción entre frío y calor en la bilis negra produce efectos de exceso: fría por naturaleza, en el momento en que se calienta, se pone casi más caliente que un elemento caliente por naturaleza. Este exceso de calor determina dos consecuencias contrastantes: en su forma fría, el exceso causa “apoplejía, sopor, abatimiento (*δυσθυμία*) o miedo”⁴¹, pero en su forma caliente, produce un exceso de alegría, “extravíos, erupción de llagas y otras cosas similares.”⁴² Por tanto, a las personas que naturalmente no poseen bilis negra, el exceso de ella causa un enfermedad, mientras que a los que ya tienen una disposición atrabiliaria, su exceso tiene como

⁴¹ Pr. 954a24-25.

⁴² Pr. 954a25-26.

efecto un carácter variado, y la depresión sólo es una de las posibles consecuencias de tal condición.

Por ejemplo, aquellos cuya bilis negra es abundante y fría son perezosos y estúpidos; los que la tienen demasiado abundante y caliente son extravagantes, de buenas dotes, enamoradizos y fácilmente se dejan llevar por sus impulsos y deseos; algunos son también muy charlatanes.⁴³

La locura se convierte en una posible manifestación en el caso de la enfermedad, así como en una posesión divina en el caso en que la disposición provenga de un carácter natural. Aquí se encuentra el rasgo excepcional de las personas por naturaleza atrabiliaria. El melancólico presenta una actitud muy peculiar frente al peligro: “Tal constitución produce también un gran diferencia frente a los peligros, porque muchos hombres se comportan a veces de forma desigual ante los temores.”⁴⁴

El cambio de humor es un hecho que le puede ocurrir a cualquier individuo, pero sólo en algunos se manifiesta una predisposición innata a dicho cambio. Habría una pequeña cantidad de gente que se distingue de la mayoría. Estos individuos excepcionales, si no se cuidan, llegan a ponerse enfermos y a perder la excepcionalidad. Por eso, la condición del melancólico por naturaleza no se configura exclusivamente como una condición de depresión, sino que representa el estatus bipolar de la relación dialéctica entre depresión-manía: la melancolía causa una pérdida en el acción y luego una reflexión profunda sobre ella. La cuestión de la proporción adecuada está muy presente en el pensamiento aristotélico, como por ejemplo en el caso de la teoría de las pasiones. El término medio es el resultado del equilibrio entre dos extremos, y la salud es definida como un término medio entre las sustancias presentes en el cuerpo humano: “Así, a las virtudes corporales, tales como la salud y el buen estado del cuerpo, las consideramos una mezcla proporcionada de calor y frío, sea en relación mutua dentro del cuerpo o del cuerpo en su entorno.”⁴⁵ En el caso de la bilis negra, se busca una forma de equilibrio para un humor naturalmente inestable⁴⁶; tal equilibrio parece existir de alguna forma⁴⁷, pero es un equilibrio muy particular, en cuanto depende del rápido

⁴³ Pr. 954a31-34.

⁴⁴ Pr. 954b4-7.

⁴⁵ Ph. 246b4-6.

⁴⁶ Cfr. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía* cit., p. 24.

⁴⁷ Pr. 955a37: “Desde el momento en que es posible que exista una buena mezcla de la inconstancia [...]”.

enfriamiento y recalentamiento del humor negro. La situación excepcional se verifica en “aquellas personas en las que se produce una afloración de este calor excesivo hacia un término medio”⁴⁸: la bilis negra, originariamente fría, si se calienta con un cierta medida, causa la formación de individuos “impulsivos, pero más inteligentes y menos excéntricos, sobresaliendo entre los demás en muchas facetas, unos en cultura, otros en artes, otros en política”⁴⁹, es decir los hombres excepcionales. La causa de esa inestabilidad se debe a la coacción de calor y frío y al cambio rápido de una condición a otra. Según la circunstancia, la reacción del melancólico depende de la condición en que se encuentra la bilis negra (por ejemplo, si está en estado frío, el melancólico reacciona como un ser cobarde al peligro).

A lo largo de la historia, la idea acerca de la imagen del melancólico ha sido la de un individuo que, a causa del exceso de pensamiento, es incapaz de actuar. Si actualmente la melancolía es sinónimo de tristeza, en la consideración de los *Problemas* representa el temperamento del individuo que actúa movido por la esperanza de cambiar su destino. Por eso, el atrabiliario sigue actuando, a pesar de la sensación de decepción respecto de su esperanza. La tendencia a la especulación es debida a una atención al inmediato pasado, es decir a la acción apenas concluida que no se ha adaptado a la previsión de la misma acción. Por eso, se puede decir que la melancolía tiene una conexión con el ámbito de la *práxis*, porque surge de un desequilibrio entre acción y pensamiento. La persona melancólica, contrariamente a la idea común, posee mucha esperanza, tal vez excesiva con respecto a la realidad que efectivamente ocurre. La melancolía analizada en ámbito aristotélico no representa una inmovilidad en el presente, en cuanto está en fuerte relación con el pasado y con el futuro: un pasado mejor, nostálgico, que se querría recuperar y una esperanza para un futuro mejor, a pesar de la dificultad para conseguirlo. En este sentido es manía-depresión: se trata de una fuga de la realidad y de un aislamiento que pero también puede convertirse en un fuerza para actuar, movida por la esperanza de un cambio. Por eso, cabe señalar que, si por un lado los *Problemas* atestan la escisión de la melancolía de su naturaleza exclusivamente patológica, por otro ellos reconocen que la eventual naturaleza extraordinaria se debe únicamente a una causa física, o mejor dicho fisiológica, es decir

⁴⁸ Pr. 954b1.

⁴⁹ Pr. 954b2-4.

la presencia de bilis negra dentro del cuerpo humano, a un temperamento, y no a una posesión divina. El aspecto maniaco de la pasión se evoca en el momento en que la acción es filtrada por un cambio de carácter repentino: por eso, la manía puede ser tanto una enfermedad como una predisposición natural. En su conexión con la posesión divina, la manía tiene la capacidad de adelantar la visión del futuro. Así como el síntoma melancólico, también la manía es una forma de falta de equilibrio, con la peculiaridad de que en los *Problemas* ella es considerada como parte natural de una predisposición de algunos individuos fuera de lo común: “Muchos, incluso, [...] caen afectados por las enfermedades de la locura o de la posesión divina, de donde las sibilas, los adivinos y todos los poseídos por la divinidad, cuando su disposición no proviene de una enfermedad sino de un temperamento natural.”⁵⁰ En una situación sin reglas, fuera de control, el melancólico y el profeta son individuos extraordinarios, pero a la vez en riesgo de peligro. Si no se cuidan, ellos pueden caer enfermos, porque se crea una situación de desequilibrio de la ya inestable mezcla. El efecto más traumático del exceso de bilis negra fría es el suicidio, porque el frío aproxima de alguna manera el individuo a la vejez, estado más cerca de la muerte. Por ejemplo, en el caso de la borrachera, el calor exagerado producido por el vino se extingue al término del efecto, y luego sobreviene la afección.

Efectivamente, las reflexiones sucesivas resultan exagerar, en un sentido u otro, las dos caras presentadas por la condición melancólica descrita. En el sentido originariamente expresado por el pensamiento de los *Problemas*, el melancólico es un hombre excepcional que pierde la propia identidad. Como se ha mencionado, una característica peculiar del individuo con tal temperamento es la de incluir una variedad de caracteres que se transforman según la circunstancia. Un aspecto interesante del atrabiliario es el cambio sensorial que se verifica cuando se enfrenta a una situación de temor. El cambio más radical se verifica cuando la situación a la que se enfrenta es la más trágica: la muerte inminente. La melancolía es un sentimiento de la vida, pero también es proyección hacia la muerte. Una imagen representativa de esa unión es la muerte de una hermosa mujer, que ha inspirado imágenes de grande potencia emotiva

⁵⁰ Pr. 954a34-37.

en la literatura. Por ejemplo, en el poema *Annabel Lee*, Edgar Allan Poe describe el amor supremo destruido por la muerte que llega a romper una unión tan bella que

The angels, not half so happy in Heaven,
Went envying her and me.⁵¹

El fallecimiento de la hermosa mujer no impide que el amor siga vivo, porque la conexión entre las almas vence cualquier oposición, también aquella divina:

[...]For the moon never beams, without bringing me dreams
Of the beautiful Annabel Lee;
And the stars never rise, but I feel the bright eyes
Of the beautiful Annabel Lee:-
And so, all the night-tide, I lie down by the side
Of my darling -my darling- my life and my bride,
In her sepulchre there by the sea-
In her tomb by the sounding sea.⁵²

La descripción de este amor trasciende el límite físico de los cuerpos y regala una imagen extraordinariamente melancólica. Con el fin de intuir visualmente la excepcionalidad del melancólico y su conexión con la muerte, se propone ahora el estudio de una personificación de la melancolía en la figura de Justine, la protagonista de la película *Melancholia*⁵³ de Lars von Trier. La increíble reacción de la mujer melancólica frente a una tragedia inminente podría sugerir la condición de excepcionalidad del melancólico, otorgándole un aura de milagrosa valentía.

⁵¹ E. A. Poe, *Collected Work of Edgar Allan Poe*, ed. T. Ollive Mabbott, Belknap Press of Harvard University, Cambridge, 1969, I, 478-79.

⁵² *Idem*.

⁵³ *Melancholia*, de L. von Trier, Alemania, Dinamarca, 2011.

3.2 El melancólico frente a la muerte: *Melancholia* de Lars von Trier

No resulta fácil explicar el mundo interior del melancólico: él parece paralizado, pero la expresión de su rostro revela la vitalidad decadente de un universo interior inaccesible. La lucha interior del melancólico queda oculta más allá de su mirada hierática. La muerte que lleva dentro representa uno de los temas más melancólicos, y, por tanto, extraordinariamente bellos. La belleza poética de la muerte melancólica es perfectamente ejemplificada por la muerte de una hermosa mujer: el sufrimiento causado por un destino ineludible se transforma en la imposibilidad de aguantar la vida.

El *topos* de la muerte de una hermosa mujer es escenificado brillantemente por el óleo sobre lienzo *Ophelia* (1851) de John Everett Millais, que a su vez proporciona una fuente de inspiración para la transposición cinematográfica del sentimiento atrabiliario. La musa de referencia de las obras es Ofelia, el personaje de *Hamlet* de Shakespeare, cuya locura es considerada como la ineludible consecuencia de la condición melancólica; la imposición de un destino infeliz evoca las circunstancias que vilipendian a Justine. En el drama rodado por el director danés se asiste a una catástrofe debida a la colisión del planeta *Melancholia* con la Tierra, que conlleva una destrucción total de la humanidad. La tragedia se anuncia ya en los primeros segundos de la película con la exhibición del choque entre los planetas: la amenaza apocalíptica es inevitable, la muerte está presente desde el principio de la acción de las protagonistas. De hecho, son dos mujeres las protagonistas absoluta: dos mujeres y sus diferentes reacciones frente a la implacabilidad de la muerte inminente. Antes de los dos capítulos fundamentales, *Justine* y *Claire*, hay un prólogo en el cual se abarcan los temas principales de la obra: la colisión del planeta *Melancholia* con la Tierra y la reacción al anuncio de la amenaza por parte de Justine, Claire y su familia. La belleza del planeta contribuye a aumentar aún más el sentido trágico de la destrucción del mundo, y el tema wagneriano de *Tristán e Isolda* es perfectamente eficaz a la hora de representar la dramaticidad del evento. Todo los signos del prólogo proporcionan una anticipación de lo que va a suceder a lo largo de la película: en una escena, Justine intenta caminar, pero su marcha está

impedida por ramas y raíces, metáforas de sus obstáculos interiores; en otra, Justine, Claire y su hijo Leo andan por el jardín de la casa de Claire, y cada uno se encuentra posicionado bajo de un cuerpo celeste: a Justine le corresponde el planeta *Melancholia*, con el fin de evidenciar su peculiar vínculo con la catástrofe; por último, la descarga eléctrica que sale de las manos de Justine sugieren la ambigua energía que le pertenece a la hora de enfrentarse al cataclismo. La película trata de examinar la relación entre la enfermedad y el apocalipsis, y en particular la distinta reacción de Justine y Claire en el momento en que se enteran de que su propio mundo va a ser destruido. Claire y Justine: claridad y equilibrio la primera, justicia y verdad la segunda. Las dos hermanas representan la contraposición entre el espíritu apolíneo de la aparentemente equilibrada Claire y la personalidad atrabiliaria de la melancólica Justine. Aún siendo tan diferentes, las dos hermanas encarnan la dicotomía del ser humano, y por lo tanto han de ser consideradas complementarias la una a la otra.

En el segundo capítulo, *Justine*, se introduce Justine, cuyo nombre responde a la personificación de la justicia. La pureza de Justine se enfrenta a la perversión de la existencia, en un paralelismo con la protagonista de la obra del Marqués de Sade. La obstinación de la joven Justine causa su derrota: ella quiere conseguir una felicidad que evidentemente no se refleja en la vida que tiene, y por lo tanto, a pesar del aparente entusiasmo con el cual se dirige hacia su boda, determina el fracaso del evento. Quizá debido a la falta de comunicación con sus padres, quizá a causa de la percepción de vivir una existencia que no le pertenece, a la protagonista le pasa algo inexplicable que causa una destrucción de su propia vida. Se podría suponer que el incumplimiento de su expectativa para conseguir la verdadera felicidad le provoca una intolerancia que la lleva al aislamiento. Su ilusión se destruye, y su ambición moral de felicidad se transforma en frustración. Resulta interesante subrayar, retomando el análisis aristotélico, que el impedimento de Justine no se debe a una incapacidad de “hacer” en sentido poiético: ella es un artista, trabaja en el mundo del arte y entonces “produce” objetos. Evidentemente, para ella la esperanza de felicidad es otra cosa. Su hermana, Claire, parece ser más equilibrada, más concienzuda, y eso se percibe aún más en el principio de la tercera y última parte, *Claire*, en la cual Claire cuida a su hermana, completamente afectada por su malestar. Nunca se lleva a cabo una comprensión

cristalina de Justine, que parece ser turbia sobre todo a sí misma: lo que mejor explica su estado es el silencio que caracteriza su acción, o sea algo inexplicable. Probablemente, en eso consiste la incomodidad del melancólico: la incapacidad de explicar su condición y la imposibilidad de descifrarlo desde fuera causan una incomunicabilidad que corre el riesgo de dirigirlo hacia un rechazo del mundo exterior. En cambio, algo raro ocurre cuando Justine se enfrenta a la muerte inminente: experimenta una metamorfosis, en la cual descubre en sí misma una nueva fuente de vigor, que la convierte en una mujer valiente en comparación con los demás: “En este sentido, *Melancholia* es un nombre paradójico, en la medida en que produce una cura para la depresión como una forma especial de la melancolía.”⁵⁴ A lo largo de la película, hay un quiasmo en el momento en que las dos hermanas se enteran de la destrucción próxima del mundo: si por un lado Claire pierde todas sus convicciones (hasta su marido, que se suicida una vez perdida la fe en la ciencia que ha fracasado en su previsión de salvación), por otro Justine se demuestra más sabia, más lúcida. De hecho, es la hermana considerada enferma por todo el mundo la que se revela más fuerte en el aceptar la fin de la existencia humana. La degeneración de Justine alcanza un culmen en el momento en que se dirige hacia la naturaleza silenciosa del jardín: en ese momento, ella se enfrenta desnuda a su propia melancolía, y, también, al planeta que se está acercando, *Melancholia*: “El planeta *Melancholia*, como un otro atópico, que irrumpe en el infierno de lo igual, concita en Justine la aspiración erótica.[...] Este conjura mágicamente la cercanía entre Eros y muerte, apocalipsis y redención.”⁵⁵ La joven se da cuenta de la inconsistencia del mundo a su alrededor, y corta todo tipo de comunicación con el mundo exterior; adquiere una sensibilidad oculta que le permite enterarse por adelantado de la destrucción del mundo, que la ciencia ha tratado de confutar. «*The Earth is evil*» afirma Justine, que ya prevé el futuro que le toca al género humano. Sabe lo que va a pasar porque tiene una visión más transparente del mundo. Y eso no le preocupa: no tiene nada que perder, porque ya lo ha perdido todo, perdiéndose a sí misma. Si la Tierra/Claire representa el orden construido con el fin de dar un sentido a la existencia humana, la llegada súbita de *Melancholia*/Justine destruye toda convicción humanas, todo el conocimiento que la ciencia proporciona. La melancolía trastorna el

⁵⁴ B. C. Han, *La agonía del Eros* (2012), Herder, Barcelona, 2014. Traducción de Raúl Gabás, p. 7.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 6.

equilibrio del ser humano. Pues ella no sólo es presentimiento trágico de la muerte, sino también una sensibilidad profunda, que los demás no comprenden. Si bien es verdad que el apocalipsis tiene carácter trágico, el contacto con la muerte (exterior, o también interior), posee un aspecto salvífico, catártico, representado en la escena del jardín: “Este acontecimiento desastroso, esta irrupción del *afuera*, de lo *totalmente otro*, se realiza como un des-propiar (expropiar), como supresión y vaciamiento de lo propio.”⁵⁶ El desastre causa la *dicha de la ausencia*, en una *dialéctica del desastre* generada por la melancolía⁵⁷. El melancólico lucha contra a sí mismo: la pérdida de sí contribuye a la destrucción de la propia identidad y conjuntamente al reconocimiento de la propia alteridad, es decir a la evocación de lo otro de sí. El modo de ver de la afligida Justine también podría tener valor político: al comienzo de su autodestrucción, reacciona de manera violenta a sus cuadros abstractos presentes en la pared del estudio, y los cambia con cuadros premodernos (Brueghel, Millais), “*as though her melancholia were itself a symptom of the decadence of modern optimism, its corruption into contemporary advertising design.*”⁵⁸ Es posible aportar algunas consideraciones al análisis de la película a través de los pensamientos de Hipócrates y Aristóteles. En la primera parte de la película, es evidente que Justine padece un trastorno depresivo: la ciencia moderna ha negado la existencia de la bilis negra y ha detectado componentes químicos en el cerebro que contribuyen a la salud del individuo. La depresión moderna se basa en la fisiología, pues el análisis hipocrático se ha demostrado adelantado con respecto a los tiempos en que ha sido desarrollado, por lo menos teóricamente. Los fármacos han sustituido la cura de eléboro propuesta por el médico griego, pero permanece la idea de introducir sustancias externas con el fin de restablecer el equilibrio psico-físico. Por otro lado, la manera con la que Justine reacciona a la catástrofe, si bien pueda ser explicada por la medicina moderna como ulterior síntoma de depresión, sorprende al espectador que observa su comportamiento. De acuerdo con la propuesta de los *Problemas*, la derrotada Justine muestra una fuerza especial, una excepcionalidad que le confiere valentía a la de hora tener conocimiento de la destrucción inminente del mundo. La muerte que la melancólica Justine lleva dentro de sí se ha vuelto ahora en un asunto

⁵⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 9-10.

⁵⁸ R. Sinnerbrick, *Provocation and Perversity: Lars von Trier's cinematic anti-philosophy*, en *The global auteur*, Ed. S.H. Jeong y J. Szaniawski, Bloomsbury Academy, London, 2016, p.106.

objetivo para todos y se convierte en realidad: en ese dominio de la muerte, Justine es la única heroína que se enfrenta al desastre con dignidad. En el reino de la tinieblas, el melancólico es soberano. Tratando del reino de las tinieblas, cabe mencionar la imagen del planeta Saturno, que desde siempre ha tenido una particular relevancia en la astrología en su acepción de planeta de la muerte. De hecho, el planeta *Melancholia*, y su particular vehemencia destructiva, alude a la simbología que desde siempre ha sido atribuida a Saturno: el temperamento saturnino es aquello típico del individuo melancólico.

En la interpretación de Klibansky, Panofsky y Saxl, la esencia del melancólico es la imagen de un individuo cuya intensa vida emocional se convierte en un destino inaguantable, a través de un dolor surgido por un entusiasmo que se da cuenta de la imposibilidad creativa. El germen de este estado emocional parece intrazable, entonces no resulta posible encontrar una distinción entre sanidad y enfermedad: “La depresión [...], reveladora a la vez de la oscura condena y la oscura fuente del genio creador, está más allá de todo contraste de salud y enfermedad.”⁵⁹ Walter Benjamin subraya la importancia de la astrología en la determinación de la melancolía, asociada por la tradición a la figura de Saturno, el más infausto de los influjos astrales: “Lo mismo que la Melancolía, también Saturno, ese *daímon* de los opuestos, confiere al alma de un lado inercia e insensibilidad, y de otro la fuerza de la contemplación y la inteligencia.”⁶⁰ De hecho, los individuos nacidos bajo la influencia saturnina pueden expresar un amplia gama de personalidades, muy distintas entre ellas: “Los hombres nacidos bajo él son miembros de los oficios «*vulgares*», esclavos, felones, prisioneros y eunucos, pero también son comandantes poderosos y personas silenciosas con sabiduría misteriosa y pensamientos profundos.”⁶¹ Esas caracterizaciones tan distintas de la influencia saturnina se deben a la doble naturaleza de la lectura del dios Saturno: “Kronos es el dios de los contrarios. [...] Por una parte era el padre de los dioses y de los hombres, por otra el devorador de niños, comedor de carne cruda, consumidor de todo.”⁶² También la posición lejana del astro con respecto a la Tierra determina su influencia ambivalente en

⁵⁹ R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno y la melancolía* (1964), Alianza, Madrid, 1991. Traducción de María Luisa Balseiro, p. 334.

⁶⁰ W. Benjamin, *El origen del 'Trauerspiel' alemán* (1928), en *Obras*, libro 1 vol. 1, Abada, Madrid, 2006. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. p. 363.

⁶¹ R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno y la melancolía* cit., p. 143.

⁶² *Ibid.*, p. 145.

los individuos melancólicos: en efecto, esta caracterización dialéctica del carácter melancólico se configura como un aspecto de la personalidad de Justine, que, si bien cae en un profundo aislamiento durante la primera parte de la película, se demuestra reactiva en el momento en que el planeta lejano, *Melancholia*, o quizás Saturno, se acerca a la Tierra.

Pues el melancólico tiene dos caras: aquella que se acerca a la muerte antes del proceso de envejecimiento y aquella que se encuentra en una fase madura de la vida. De hecho, una característica de la madurez no sólo es el deterioramiento físico, sino también la sabiduría. Estas características corresponden a la simbología del Saturno. Se trata de un planeta frío, lejos respecto al Sol. El dios *Kronos* griego acabó por ser identificado con el *Saturno* latino, presentando el doble aspecto de padre de los dioses y dios de la muerte. En *Concordancia de los evangelistas*, San Agustín había esbozado la contraposición entre la interpretación positiva de Saturno y aquella negativa.

¿Qué dicen de Saturno? ¿A quién adoran como Saturno? ¿No es el primero que vino del Olimpo «huyendo de las armas de Júpiter y desterrado tras perder sus reinos; el que fundó un linaje rebelde y disperso por altas montañas, dictó leyes, y prefirió que se llamase Lacio porque se había ocultado seguro en estas costas»? Su misma imagen, que le representa con la cabeza cubierta, ¿no le muestra como oculto? ¿No enseña él mismo la agricultura a los itálos, lo que demuestra al llevar la hoz? «No, —responden—. Tú verás si fue de aquel hombre y cierto rey de quien se narran estas cosas. Nosotros interpretamos a Saturno como el «tiempo entero», como muestra el mismo vocablo griego». (En esta lengua se le llama Crono, palabra que, si le añades la aspiración, significa también tiempo, razón por la que en latín se le llama Saturno, como si estuviese saturado de años).

Ya no sé qué hay que hacer con estos que, intentando interpretar mejor los nombres y las imágenes de sus dioses, confiesan que su dios mayor y el padre de todos los demás es el tiempo. ¿Qué otra cosa indican sino que todos sus dioses son temporales, pues les asignan como padre al mismo tiempo?⁶³

La relación entre Saturno y tiempo se debe a una semejanza entre las palabras griegas *Krónos* y *Xrónos*, el primero el padre que devora a sus hijos, el segundo el Tiempo. Por eso, el melancólico tiene una conexión con la segunda palabra, *Xrónos*, o sea con

⁶³ S. Agustín, *Concordancia de los evangelistas*, en *Obras completas XXIX*, B.A.C., Madrid, 1992. Introducción, traducción y notas de Pío de Luis, pp. 239-240.

Saturno, cuya origen latina, *satur-*, indica una plenitud, casi excesiva. La plenitud de la mente del melancólico lo lleva a un estado de imposibilidad de acción. Muerte y tiempo son las palabras que representan la postura del melancólico. La esperanza de rehuir de la actual situación mortífera de infelicidad determina la explosión en una acción repentina, pero la perspectiva de una felicidad inalcanzable decreta la vuelta hacia el mundo de la muerte y de la desesperación, en un tiempo cíclico destinado a repetirse. Un proyecto de felicidad no realizado, la voluntad de actuar para vivir bien: todo eso causa un desfase entre pensamiento y acción que origina la típica mirada del melancólico hacia el vacío, aquel vacío que para él representa la esperanza desencantada.

4. Conclusiones

El presente estudio ha intentado concentrarse en dos fuentes clásicas que originaron el debate histórico sobre la determinación de la melancolía. Se ha descrito como en el origen hubo una consideración muy diferente con respecto a la actual. La teoría hipocrática y los *Problemas* aristotélicos han constituido la base de toda discusión sucesiva en la tradición del pensamiento occidental.

A lo largo de la historia, hubo muchas interpretaciones que han desplazado la localización de la melancolía hacia el ámbito de la enfermedad o de la salud. El componente fisiológico hipocrático se ha transformado en una manifestación psicológica. En base a la diferente visión de tal manifestación, hubo teorías que han tratado de evidenciar el carácter positivo o negativo de la condición del atrabiliario. En el caso del *acedia* medieval se exasperaba el sentido negativo - aún conectado en parte al aspecto físico - de la melancolía, y por lo tanto la impotencia física, la descompensación humoral y la incapacidad de actuar (en cuanto el individuo se encontraba en una condición de impedimento); en la reflexión renacentista, sobre todo en aquella ficiniana, se subrayaba el aspecto positivo - más próximo a la esfera psicológica - de la melancolía, que permitía un particular acceso a las capacidades creativas. En esta acepción, se ha desarrollado una creencia según la cual la melancolía, en su matiz positivo, está relacionada con la creación artística.

Hoy en día, la melancolía, por lo menos en el lenguaje común, se define como un estado psicológico que se considera sustancialmente como síntoma del trastorno

depresivo. Con respecto a la interpretación contemporánea, la melancolía se diferencia de la antigua fundamentalmente por dos aspectos: por un lado, la reflexión hipocrática consideraba que la melancolía fuese un humor del cuerpo y que un exceso de tal humor causara una enfermedad, con síntomas que sólo en parte se parecían a aquellos típicos del melancólico contemporáneo; por otro, la reflexión aristotélica se centraba en el aspecto excepcional del individuo melancólico, cuyo comportamiento era determinado por su predisposición natural. Se puede afirmar que el valor semántico de la melancolía se ha desplazado hacia el ámbito psicológico y hacia una manifestación de puro dolor. Si por un lado la psiquiatría contemporánea ha vuelto a considerar la concepción fisiológica de la melancolía a través del desarrollo de la neuropsiquiatría, por otro parece que se hayan olvidado las características fértiles del estado atrabiliario.

Se puede rastrear el origen de la inclusión de la melancolía en el ámbito psiquiátrico a través de la contribución de Freud⁶⁴: su análisis tuvo la responsabilidad de trasladar a la condición psicológica un estado de ánimo que en principio tenía una conexión muy fuerte con el ámbito de la *práxis*, lo cual ha determinado sucesivamente una identificación entre melancolía y trastorno mental. Sin embargo, en tiempos más recientes la psiquiatría clínica ha intentado subrayar una diferencia entre la depresión y la melancolía, para rechazar una filiación insatisfactoria entre los dos conceptos. En la observación psiquiátrica es fundamental marcar el contributo de dos aspectos que siempre estuvieron presentes en el análisis del estado melancólico: su relación con la muerte y su conexión con la manía.

Freud trata propiamente de estas correspondencias para explicar la melancolía desde la perspectiva médico-psiquiátrica. En relación a la muerte, cabe recordar la identificación de la bilis negra con la estación del otoño, es decir con aquella parte de la vida que se acerca a la muerte. La cuestión del suicidio, entendido como gesto extremo del melancólico, brinda la oportunidad de explicar la melancolía por medio de su afinidad con el sentimiento del duelo. En su breve ensayo de 1917, *Duelo y melancolía*,

⁶⁴ Freud trata la melancolía en diversas ocasiones antes del examen más atento que lleva a cabo en 1917, en *Duelo y melancolía*: en 1895, afirma que “La melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de la libido.” (*Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1892-1899)*, en *Obras completas I*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Traducción de José L. Etcheverry, p. 240); en 1910, escribe: “Creo que aquí sólo es posible partir del estado de la melancolía, con el que la clínica nos ha familiarizado, y su comparación con el afecto del duelo.” (*Contribuciones para un debate sobre el suicidio (1910)*, en *Obras completas XI*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Traducción de José L. Etcheverry, p. 232).

Freud compara las características del duelo con aquellas de la melancolía, en la medida en que ambas las condiciones de dolor se manifiestan en relación a la pérdida de un objeto amado. A pesar del impedimento causado por el duelo, ello no es considerado un estado patológico, en cuanto el dolor se cura con el paso del tiempo. Por eso, tampoco la melancolía debería ser una enfermedad; no obstante, la imposibilidad de describirla con la misma precisión del duelo determina una sospecha con respecto a su condición, patológica o no. No hay una definición satisfactoria de melancolía y “de ellas, algunas sugieren afecciones más somáticas que psicógenas.”⁶⁵ Como el duelo, la melancolía es sufrimiento por la pérdida de un objeto amado; sin embargo, el melancólico parece huir de la concienciación de tal pérdida, porque el objeto perdido no es exterior, sino que está de alguna forma asociado al yo. En el trabajo del luto, con el tiempo se rompe la unión entre sujeto y objeto amado, ya perdido para siempre, a través de una aversión que se resuelve con la liberación del yo y con la simbolización de la pérdida. En cambio, no hay un mero trabajo melancólico, es decir no hay una ruptura de una conexión, porque el objeto perdido no es necesariamente una persona fallecida, sino que puede provenir del abandono por parte de un novio o una novia, y en general ser un sufrimiento causado por un ideal. El sufrimiento de la melancolía no es causado tanto por la pérdida en sí del objeto exterior cuanto por su introyección⁶⁶: por tanto, se verifica una contraposición del yo con una parte de sí. Por consiguiente se determina en el individuo una dificultad para entender cuál es la causa de su sufrimiento, siendo ello una parte de sí mismo: “él sabe *a quién* perdió, pero no *lo que* perdió en él.”⁶⁷ Se podría decir que la pérdida del duelo es consciente, mientras que aquella de la melancolía es totalmente inconsciente. A pesar de las manifestaciones similares del duelo y de la melancolía, como desinterés por el mundo exterior, pérdida de capacidad de amar e inhibición de capacidad productiva, en el melancólico existe una perturbación del yo que causa una “extraordinaria rebaja en su sentimiento yoico, un enorme empobrecimiento del yo.”⁶⁸ En el melancólico, no hace falta destruir la relación con el

⁶⁵ S. Freud, *Duelo y melancolía* (1917), en *Obras completas XIV*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Traducción de José L. Etcheverry, p. 241.

⁶⁶ Cfr. H. Tellenbach, *La melancolía* (1974), Morara, Madrid, 1976. Traducción de A. Guera Miralles, p. 78.

⁶⁷ S. Freud, *Duelo y melancolía op. cit.*, p. 243.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 243.

mundo exterior que constituye el origen del dolor del duelo: “En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo.”⁶⁹

La identificación del sujeto con el objeto perdido causa una grave forma de autocrítica, y Freud llama “conciencia moral” a la parte crítica del yo, que luego representará el superyó de su pensamiento. En tal conflicto interior, cabe mencionar que la elección del objeto de amor tiene una base narcisista, por lo cual la libido se dirige en un primer momento hacia un objeto exterior, para luego regresar al yo una vez perdido, como si el objeto de amor elegido tuviera algunas semejanzas con el sujeto; es propiamente en el momento en que se introyecta la sensación de pérdida que el individuo padece un dolor de tipo melancólico. En otras palabras, el dolor por un objeto regresa al yo porque el mismo objeto se parece de alguna forma al yo. La indiferencia hacia el mundo sería el resultado del intenso trabajo interior que del yo que devora a sí mismo.

Una ulterior característica del estado melancólico es su alternancia con los estados de manía, lo cual ocasiona una lectura original de la relación entre melancolía-manía. En las concepciones clásicas analizadas, la melancolía es una especie de manía, la cual entonces representa el género fundamental de los estados de pérdida de sí. En cambio, según Freud, la manía se convierte en una variante de la melancolía: el estado atrabiliario pierde su connotación de excepcionalidad - es decir su manifestación maniaca - y se transforma en una condición más afin al duelo, y por eso al polo negativo; la excepcionalidad de la manía se convierte en un mero apéndice de la melancolía: “no toda melancolía tiene ese destino. Muchos casos transcurren con recidivas periódicas, y en los intervalos no se advierte tonalidad alguna de manía [...] Otros casos muestran esa alternancia regular de fases melancólicas y maníacas.”⁷⁰ Por eso, la manía no conserva un carácter de extraordinariedad, porque representa un momento de alivio del yo en lucha: “no es otra cosa que un triunfo así, sólo que en ella otra vez queda oculto para el yo eso que él ha vencido y sobre lo cual triunfa.”⁷¹ La frustración debida al proceso de revuelta interior se revela en la fase maníaca con una ilusión de liberación que determina en el individuo la búsqueda frenética de nuevos

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 250-251.

⁷¹ *Ibid.*, p. 251.

objetos de amor. La manía representa una defensa respecto a la experiencia de la pérdida del objeto: ella causa la búsqueda de una sustitución del objeto perdido en vez de la real liberación y simbolización del sufrimiento. Si en la fase melancólica el yo se dirige hacia sí mismo a través de un sentimiento de odio, en la fase maniaca es un exceso de amor hacia el propio yo que causa la búsqueda de una sustitución.

Cabe notar que en *Duelo y melancolía* Freud especifica que el análisis de la melancolía resulta ser complicada, por lo cual afirma que su estudio no tiene carácter universal: él se limita a tratar los casos de inhibición generalizada y de desinterés por el mundo externo. También hace falta mencionar que, según él, los melancólicos presentan algunos rasgos de lucidez mental con respecto a los demás, lo cual llevaría a una consideración en parte positiva del melancólico, que en algunos casos sería capaz de captar la verdad “con más claridad que otros.”⁷² En realidad, unos años más tarde, Freud concluye que la melancolía es de hecho un trastorno psiquiátrico, en particular una forma de “neurosis narcisista”.⁷³

Desde aquí, la melancolía ha sido incluida de hecho entre los síntomas de trastornos psiquiátricos, como forma de psicosis degenerativa, constitucional o endógena.⁷⁴ Actualmente, en el DSM, el término melancolía no tiene una específica colocación, probablemente a causa de la riqueza semántica de la palabra. Otra explicación podría ser el hecho de que en la misma práctica clínica, el trabajo de psiquiatras, psicólogos y psicoanalistas se diferencia en el enfoque planteado para solucionar el problema⁷⁵, lo cual determinaría la labilidad del confín entre estado patológico y condición melancólica. Con el desarrollo de la psiquiatría médica y de la neurotransmisión química, las condiciones biológicas de la mente han vuelto a ser de primaria importancia en el desarrollo de los trastornos psíquicos, por lo cual, en base a una disfunción de sustancias químicas, se podría verificar un estado de malestar comúnmente definido melancólico: la causa del malestar mental se encuentra en un

⁷² *Ibid.*, p. 244.

⁷³ S. Freud, *Neurosis y psicosis* (1923), en *Obras completas XIX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Traducción de José L. Etcheverry.

⁷⁴ Cfr. J. M. Ramírez Escobar, «Otra posible invención sobre el dolor», *Affectio Societatis*, Vol. 6, Núm. 11 (diciembre 2009), p. 5.

⁷⁵ D. Humphreys, «Figuras de la depresión y figurabilidad melancólica», *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, Vol. 16, Núm. 3 (septiembre 2013), p. 399.

desequilibrio de neurotransmisores, en particular de la serotonina⁷⁶. Por eso, la propuesta de medicamentos para restablecer el equilibrio psicofísico constituye un nuevo modo de curar un estado anormal de condición psicológica. La depresión crónica se convierte así en un resultado de un desequilibrio químico: la felicidad, pues, sería - otra vez después Hipócrates - una cuestión de proporciones.

En cualquier caso, parece que la predisposición a la excepcionalidad de la melancolía descrita por el Problema XXX haya sido absorbido totalmente por la consideración llevada a cabo por el análisis freudiano, que ha equiparado la melancolía a un estado luctuoso. Quizá una posible razón que ha causado un cambio de interpretación tan drástico - en la pérdida de su significado de extraordinariedad - sea un fenómeno de democratización de la melancolía: todos los hombres y todas las mujeres tienen algo melancólico, y el éxito de la psiquiatría ha causado su inclusión dentro de los trastornos.

Últimamente, tras ser considerada como un subtipo de la Depresión Mayor, la melancolía es tratada por algunos como un desorden afectivo diferenciado y por otros como un estado afín a la esquizofrenia.⁷⁷ Otros han intentado establecer una diferencia entre la condición patológica de la depresión y aquella no-patológica de la melancolía, a través de un cambio desde una perspectiva cuantitativa, (“cuánto una persona está deprimida”) hacia una cualitativa (“cómo una persona está deprimida”).⁷⁸

Entre los estudios que han tratado de separar la melancolía de la depresión, la teoría de Tellenbach permite delinear los rasgos del *Typus Melancholicus*, es decir del individuo predispuesto por características constitutivas a desarrollar la enfermedad de Depresión Mayor, sin encontrarse en una situación de efectiva enfermedad. La personalidad melancólica de por sí no estaría enferma, pero tendría una natural tendencia a transformarse en trastorno: el trabajo de Tellenbach establece una relación entre la personalidad premórbida⁷⁹, es decir la condición anterior a la enfermedad y la enfermedad misma. Las características de la personalidad melancólica representan un vulnerabilidad del individuo a la enfermedad. En su investigación se deduce que el estilo de vida y los valores de la persona ya tienen encerrados en sí mismo la posibilidad

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 400.

⁷⁷ Cfr. L.M. Segovia Nieto, «La experiencia melancólica» cit., p. 6.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ A. Ambrosini, G. Stanghellini, A. I. Langer, «El *Typus melancholicus* de Tellenbach en la actualidad», *Actas españolas de psiquiatría*, Vol. 39, Núm. 5 (septiembre 2011), p. 302.

de desarrollarse en enfermedad. Otra diferencia que se ha subrayado entre depresión y melancolía es la incapacidad del melancólico de tener una visión abstracta de su propia condición, en sentido espacial y temporal. Por eso, él no sería capaz de narrar la propia experiencia en un sentido de continuidad espacio-temporal: al melancólico le faltaría la capacidad de desarrollar una identidad narrativa, a causa de una objetivación de la propia conciencia. Eso causaría una imposibilidad de vivir en primera persona las propias experiencias y entonces de “contar” la propia vida. Su existencia se convierte en un presente inmóvil, y la narración resulta bloqueada. En cambio, el individuo que sufre de Depresión Mayor tendría conciencia del momento en que empieza el estado depresivo, por lo cual estaría dotado de una concepción de continuidad temporal entre presente, pasado y futuro que le permite narrar la propia experiencia: habría un momento que separa el estado depresivo de la vida anterior, lo cual determinaría una continuidad temporal que puede ser narrada. El melancólico lo ha perdido todo, hasta la concepción del tiempo que se ha convertido en un eterno presente, lo cual causaría la condición permanente de culpabilidad y condena: él no se siente triste, porque no siente nada.

Por las razones analizadas hasta aquí, si en el lenguaje común la melancolía está a menudo asociada a un trastorno depresivo, la psiquiatría se ocupa en los últimos años de establecer una distinción entre condición patológica y condición melancólica. De todas formas, queda excluida la dimensión activa del melancólico descrita en el ámbito clásico. En general, se puede intentar encontrar las razones de las interpretaciones sucesivas a las consideraciones hipocráticas y aristotélicas centrándose en la peculiar relación de la condición melancólica respecto a la acción. De hecho, si la conclusión del análisis de los *Problemas* reconoce el carácter activo de la melancolía, parece que posteriormente el valor de actividad haya sido limitado a la acción poética. Eso tuvo consecuencias en todas las lecturas sucesivas, positivas y negativas. En el específico caso de la concepción de la genialidad creativa del melancólico, se podría sugerir que la imprevista capacidad de producción artística del hombre melancólico haya contribuido a determinar la interpretación genial de su carácter. Por el contrario, en la consideración actual, se observa sobre todo la fase inoperante del melancólico y se interpreta como

síntoma de incapacidad, en la medida en que el impedimento de su acción productiva genera una idea de pasividad del melancólico respecto a la vida.

La idea que se quiso subrayar es la originaria conexión entre el melancólico y su deseo de felicidad, por lo cual se ha descrito la conexión de la melancolía con la *prâxis*. El atrabiliario intenta con toda su fuerza realizar su propia esperanza, con el riesgo de que, en caso de derrota, se produzca en él aquel estado de contemplación sobre la efectiva realización de los eventos.

En ese sentido, el melancólico es héroe trágico: a pesar de la aparente inmovilidad que muestra al mundo, él es movido por la voluntad de conseguir la realización de sus esperanzas. Lamentablemente, como ocurre con los héroes trágicos, el final no siempre es feliz, sino lo contrario: quizá su destino sea siempre un destino infausto. Por otro lado, él merece admiración por el coraje de buscar la felicidad. En eso, él es un representante de la sabiduría. La melancolía es una puerta: por medio de ella, se puede acceder a la meditación profunda del hombre contemplativo. Con el fin de descubrir su mundo, lleno de profundidad y esperanza, se debería apreciar la lentitud del pensamiento contemplativo, que, como ya se ha señalado en el principio, tal vez haya sido olvidada. Sea triste, o sea excesivo, el melancólico es el individuo que pierde la esperanza, que derrota, y que sin embargo vuelve a intentarlo otra vez, porque quiere mejorar su situación: en este sentido, se podría decir entonces que el melancólico es un revolucionario, por lo menos en su ambición de conseguir una vida feliz a pesar de todo.

BIBLIOGRAFÍA

A. FUENTES CLÁSICAS

ARISTÓTELES

- *Ars Poetica*, ed. R. Kassel, Clarendon Press, Oxford, 1966.
- *Ethica Nicomachea*, Ed. J. Bywater, Clarendon Press, Oxford, 1894.
- *Problems 20-38*, Ed. R. Mayhew, Harvard University Press, London. 2011.

HIPÓCRATES

- *Oeuvres Complètes D'Hippocrate*, Ed. A. Littre, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1839.

PLATÓN

- *República*, en *Platonis Opera*, Ed. J. Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1903.

B. TRADUCCIONES CASTELLANAS

ARISTÓTELES

- *De la adivinación durante el dormir*, en *Parva Naturalia*, Alianza, Madrid, 1993. Introducción, traducción y notas de Jorge A. Serrano.
- *Del sueño y de la vigilia*, en *Parva Naturalia*, Alianza, Madrid, 1993. Introducción, traducción y notas de Jorge A. Serrano.
- *Ética nicomáquea*; en *Ética nicomáquea, Política; Retórica; Poética*, Gredos, Madrid, 1998. Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet.
- *Física*, Gredos, Madrid, 1995. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía.
- *Metereológicos*, Gredos, Madrid, 1996. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel, 1996.
- *Poética*, en *Ética nicomáquea; Política; Retórica; Poética*, Gredos, Madrid, 1998. Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet.

- *Problemas*, Gredos, Madrid, 2004. Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez Millán.

HIPÓCRATES

- *Aforismos, Sobre la enfermedad sagrada*, en *Tratados hipocráticos I*, Gredos, Madrid, 1990. Introducción, traducción y notas de C. García Gual, M.ª D. Lara Nava, J. A. López Férez, B. Cabellos Álvarez.
- *Epidemias*, en *Tratados hipocráticos V*, Gredos, Madrid, 1989. Introducción, traducción y notas de C. García Gual, M.ª D. Lara Nava, J. A. López Férez, B. Cabellos Álvarez.
- *Enfermedades*, en *Tratados hipocráticos VI*, Gredos, Madrid, 1989. Introducción, traducción y notas de C. García Gual, M.ª D. Lara Nava, J. A. López Férez, B. Cabellos Álvarez.

PLATÓN

- *República*, en *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 1986. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan.

C. OTRAS FUENTES

- Freud S., *Duelo y melancolía* (1917), en *Obras completas XIV*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Traducción de José L. Etcheverry;
- Joubert L., *Tratado de la risa* (1579), Asociación española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2002. Traducción de Julián Mateo Ballorca.
- Klibansky R., Panofsky E., Saxl F., *Saturno y la melancolía* (1964), Alianza, Madrid 1991. Traducción de María Luisa Balseiro.
- Tellenbach H., *La melancolía* (1974), Morara, Madrid, 1976. Traducción de A. Guera Miralles.

D. COMPENDIOS E INTRODUCCIONES

- Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía*, El Acantilado, Barcelona, 2007. Prólogo y notas de Jackie Pigeaud. Traducción de Cristina Serna.
- Bartra R., *El duelo de los ángeles*, Pre-textos, Valencia, 2004.
- Földényi L. F., *Melancolía* (1984), Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008. Traducción de Adan Kovacsics.
- Kristeva, J. *Sol negro. Depresión y melancolía* (1987), M.A.E.L., Caracas, 1997. Traducción de Mariela Sánchez Urdaneta.
- Lepenies W. *Melancolía y utopía*, Arcadia, Barcelona 2008. Traducción de Gabriel López Guix.

- Mazzeo M., *Malinconia e rivoluzione*, Editori Internazionali Riuniti, Roma, 2012.
- Minois G., *Storia del mal di vivere* (2003), Dedalo, Bari, 2005. Traducción de Manuela Carbone.
- Starobinski J., *La tinta de la melancolía* (2014), FCE, Madrid, 2017. Traducción de Alejandro Merlín.

E. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Agamben G., *Stanze* (1977), Einaudi, Torino, 1993.
- Barale A. *La malinconia dell'immagine*, Firenze University Press, Firenze, 2009.
- Benjamin W., *El origen del 'Trauerspiel' alemán* (1928), en *Obras*, libro 1, vol. 1, Abada, Madrid, 2006. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz,
- Calvino I., *Lezioni americane*, Mondadori, Milano, 2000.
- Broncano F., *La melancolía del ciborg*, Herder, Barcelona, 2009.
- Eco U., *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Bompiani, Milano, 1994.
- Freud S., *Fragmentos de la correspondencia con Fliess* (1892-1899), en *Obras completas I*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Traducción de José L. Etcheverry;
 - *Contribuciones para un debate sobre el suicidio* (1910), en *Obras completas XI*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Traducción de José L. Etcheverry;
 - *Neurosis y psicosis* (1923), en *Obras completas XIX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Traducción de José L. Etcheverry.
- Frye N., *Anatomy of criticism*, Princeton University Press, Princeton, 1957.
- Garrocho Salcedo, D. S., *Aristóteles. Una ética de las pasiones*, Avarigani, Madrid, 2015.
- Han B. C., *La agonía del Eros* (2012), Herder, Barcelona, 2014. Traducción de Raúl Gabás.
- Konstan D., *The emotions of the Ancient Greeks*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto, 2006.
- Lai R., Pau F., *Trame di estetica*, Il glifo, Roma, 2015.
- Pérez Álvarez M., *Las raíces de la psicopatología moderna*, Pirámide, Madrid, 2012.
- Poe E. A., *Collected Work of Edgar Allan Poe*, ed. T. Ollive Mabbott, Belknap Press of Harvard University, Cambridge, 1969,
- Rufo de Éfeso, *Fragmentos*, en *Œuvre*, Ed. Ch. Daremberg e Ch.-E. Ruelle, París, 1879.
- Sinnerbrick R., *Provocation and Perversity: Lars von Trier's cinematic anti-philosophy*, en *The global auteur*, Ed. S.H. Jeong y J. Szaniawski, Bloomsbury Academy, London, 2016.
- S. Agustín, *Concordancia de los evangelistas*, en *Obras completas XXIX*, B.A.C., Madrid, 1992. Introducción, traducción y notas de Pío de Luis.
- Svevo I., *La coscienza di Zeno*, Einaudi, Milano, 1976.
- Vallejo Ruiloba J., *Melancolia: un tipo básico de depresión*, Editorial médica panamericana, Madrid, 2012.

- Wilson E. G., *Contra la felicidad*, Taurus, Madrid, 2008. Traducción de Amado Diéguez Rodríguez.

F. DICCIONARIOS Y LÉXICOS

- Beekes, R. S. P., *Etymological dictionary of Greek*, Brill, Leiden, 2010.
- Sebastián Yarza, F. I., *Diccionario Griego-Español*, Sopena, Barcelona, 1998.
- Versión digital actualizada para el Perseus Project de Tufts University.

G. ARTÍCULOS

- Agudelo D., Spielberger C. D., Buela-Casal G., «La depresión: ¿un trastorno dimensional o categorial?». *Salud Mental*. Vol. 30, Núm. 3 (mayo-junio 2007), pp. 20-28.
- Ambrosini A., Stanghellini G., Langer A., «El *Typus melancholicus* de Tellenbach en la actualidad». *Actas españolas de psiquiatría*. Vol. 39, Núm. 5 (septiembre 2011), pp. 302-311.
- Aspe Armella V., «El concepto de héroe trágico en la poética de Aristóteles». *Philosophia* (2010), pp. 11-24.
- Barbetta P., «L'aspetto clinico della melanconia: un kòsmos tinto di nero». *Bile nera: Nove saggi sulla malinconia*. Edizioni dalla Costa (Bergamo, 2013), pp. 97-146.
- Humphreys D., «Figuras de la depresión y figurabilidad melancólica». *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*. Vol. 16, Núm. 3 (septiembre 2013), pp. 398-410.
- Pallares M., Rovaletti M. L., «La acedia como forma de malestar en la sociedad actual». *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*. Vol. 17, Núm. 1 (marzo 2014), pp. 51-68.
- Ramírez Escobar J. M., «Otra posible invención sobre el dolor». *Affectio Societatis*. Vol. 6, Núm. 11 (diciembre 2009), pp. 1-17.
- Rodríguez, S. E. (2013), «La melancolía ¿Neurosis o psicosis?». *Realitas*. Vol. 1, Núm.1 (2013), pp. 56-58.
- Sánchez Martínez J. A., «Los rostros de la melancolía». *Espéculo*. Vol. 44 (marzo-junio 2010).
- Segovia Nieto L. M., «La experiencia melancólica». *Cuadernos Hispanoamericanos de Psicología I*. Vol. 14, Núm. 2 (julio-diciembre 2014), pp 5-12.
- Trujillo Pavia N., «Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca». *Desde el jardín de Freud*. Núm. 3 (2003), pp. 282-285.