

EL RESURGIR DE LA RAZÓN MELANCÓLICA

EL RESURGIR
DE LA RAZÓN MELANCÓLICA



Universidad de Valladolid
Programa de doctorado en Lógica y Filosofía de la ciencia

Tesis doctoral a cargo de: Cristina Pérez Rodríguez
Dirigida por: Alfredo Marcos Martínez

VALLADOLID, NOVIEMBRE DE 2011

Índice

	Páginas
Introducción	11
Capítulo 1. Filosofía y locura:	
1.1 Filosofía y sinrazón	25
1.2 La locura en Platón	29
1.3 Tipología de la locura en Platón	38
1.4 Anormalidad y locura	59
1.5 Anormalidad en la vía erótica	65
1.6 Vía erótica y melancolía	74
Capítulo 2. Evolución histórica del concepto de enfermedad:	
2.1 Construcción y crítica del concepto	96
2.2 La enfermedad en Mesopotamia y en el antiguo Egipto	101
2.3 La enfermedad en la antigua Grecia:	
2.3.1 Período pre-homérico. Concepción mítica	121
2.3.2 Época arcaica. Homero y su obra	122
2.3.3 Finales de la época arcaica: Filósofos de la naturaleza	133
2.3.4 Época clásica. Las escuelas médicas	142
2.4 Edad Media. Influencia de las religiones	177
2.5 El Renacimiento. Nuevas investigaciones	190
2.6 Edad Moderna. Harvey y su revolución	204
2.7 Edad contemporánea. El nuevo paradigma	211
Capítulo 3. Melancolía negativa:	
3.1 Definición de melancolía negativa y relación con la positiva	219
3.2 Definición de melancolía como enfermedad y diagnóstico:	
3.2.1 Antigüedad. La ofensa a los dioses	233

3.2.2 Edad Media. Lo divino y lo demoníaco	271
3.2.3 Renacimiento y Barroco. La expansión de la melancolía	287
3.2.4 Romanticismo e Ilustración. La enfermedad mental	302
3.2.5 Siglo XIX, XX y XXI. Llegada de la depresión	309
Capítulo 4. Melancolía positiva:	
4.1 El origen de la melancolía positiva: Antigüedad	321
4.2 Edad Media. El místico y el profeta	348
4.3 Renacimiento y Barroco. El melancólico más allá de la medicina	360
4.4 Romanticismo e Ilustración. El artista y el pensador	397
4.5 Siglos XIX, XX y XXI. La melancolía como actitud existencial	414
Capítulo 5. El resurgir de la razón melancólica:	
5.1 El mito de la caverna en la sociedad actual	419
5.2 Melancolía: la locura del filósofo	435
5.3 Melancolía y filosofía como constructoras de mi mundo	451
5.4 La dialéctica de la melancolía	467
5.5 La melancolía como método	482
Conclusión	495
Bibliografía	509

Introducción

La melancolía es ese estado de ánimo cercano a la tristeza, pero matizado por un cierto toque de suavidad y dulzura. O al menos esto es lo que entendemos en la actualidad por melancolía de una manera intuitiva. La definición de esta entidad hoy implica poco más que un estado de ánimo general y bastante difuso. No conserva en ningún caso relevancia alguna en el campo médico o vital.

Sin embargo esto no fue siempre así. Hubo un largo periodo de tiempo en el que la importancia del término melancolía era tal, que los debates en torno a su definición eran arduos y extensos. Y no hablamos de un escaso periodo de tiempo, sino que la definición de la melancolía fue una labor que acaparó gran parte de la vida intelectual a lo largo de varios siglos. Su construcción generó un debate que permaneció abierto a pesar de los cambios sociales y culturales que el paso del tiempo trajo consigo. Destacadas personalidades pertenecientes a diferentes ámbitos de estudio ocuparon gran parte de su tiempo en desenmarañar el caos generado en torno a la melancolía. Caos derivado de la ingente cantidad de escritos dedicados a ella, así como de las numerosas aportaciones llegadas desde diversos campos. La melancolía adquiere tal cantidad de matices que llega a comprender bajo su nombre fenómenos de lo más diversos. Intelectuales del mundo de la medicina, del arte o de la filosofía muestran interés por un fenómeno tan complejo y a la vez rico en matices.

En cualquier caso y a pesar de la complejidad que reviste el término melancolía, el debate en torno a su definición tiene un origen. Acercarnos a él supone comprender un poco mejor la raíz del problema. No obstante, como todo lo que rodea a la melancolía, su nacimiento no está exento de problemas pues surge en dos campos de estudio diferentes de manera casi simultánea. Uno de estos campos es el de la ciencia médica y el otro el de la filosofía.

Desde la aparición del hombre en la faz de la Tierra la práctica de la medicina ha estado unida a la existencia humana de manera inexorable. La enfermedad generaba en el hombre un malestar que, en el mejor de los casos, necesitaba ser suprimido. De la propia experiencia humana del sufrimiento surge la práctica médica, la cual posee en sus inicios un carácter más mágico que científico. Debemos alejarnos de una visión etnocentrista radical que nos impulse a creer que nuestra capacidad de pensar es mayor que la de nuestros antepasados. La concepción mágica de la medicina en las sociedades primitivas se debe por un lado a la falta de recursos técnicos, y por el otro al paradigma cultural en el que se desarrollan. Es decir, que las explicaciones médicas no están siempre hechas de modo mágico de forma expresa. Detrás de muchas de esas explicaciones que hoy nos parecen ingenuas e incluso cómicas, se esconde una verdadera pretensión científica. Un intento de explicar el mundo que les rodea de manera racional. ¿Quiere decir esto que todas las explicaciones son igual de válidas a nivel científico si se basan en una intención racional? Obviamente no, pero en cualquier caso al acercarnos a la historia de determinados temas, como puede ser la melancolía, debemos huir de prejuicios reduccionistas respecto a la ciencia pasada. Si partimos de la base de que toda la ciencia médica anterior a nosotros es ingenua e infantil no llegaremos a comprender el verdadero valor de los paradigmas científicos que precedieron al nuestro. Formaremos una visión que robará validez a la historia que sustenta y aclara la concepción actual de un término como la melancolía.

Pues bien, en este marco de la medicina la melancolía adquiere su entidad en un momento histórico determinado. No sabemos si en la práctica médica conocieron la melancolía mucho antes. Lo que sí sabemos es que no es hasta la constitución de la medicina como ciencia cuando la melancolía pasa a tener entidad propia. En Occidente la práctica médica se convierte en una ciencia tras la aparición del griego Hipócrates de Cos. Su novedosa visión de la práctica médica le lleva a crear un auténtico cuerpo doctrinal, cuya elaboración continuarán sus seguidores. La dedicación a la medicina se profesionaliza y se genera así una ortodoxia teórica y profesional.

En una de estas obras hipocráticas titulada *Aforismos* aparece por primera vez una definición explícita de la melancolía. Nos dice Hipócrates que “si el miedo o la

tristeza duran mucho tiempo, tal estado es propio de la melancolía”¹. De manera que ese estado de tristeza y temor prolongados en el tiempo es definitorio de una entidad llamada melancolía, que no es otra cosa que una patología. Pero ¿qué es en realidad la melancolía y cuál es su origen? La pregunta encuentra una explicación perfecta bajo el amparo del paradigma científico del momento, el humoralismo. Hipócrates retoma la vieja teoría de los cuatro elementos como constitutivos del cosmos, y la acerca al organismo humano. De manera análoga al mundo, el hombre se constituye también de cuatro elementos, o más en concreto de cuatro humores: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema.

La salud no es más que el resultado del equilibrio de estos cuatro humores en nuestro organismo. En el caso de que uno de ellos aumente o disminuya la persona se ve aquejada por algún tipo de enfermedad. Las patologías dependen por tanto de los humores de manera directa. En el caso de la enfermedad de la melancolía es el exceso de bilis negra el que desencadena su aparición. De hecho la bilis negra, o lo que es lo mismo la μέλαινα χολή da nombre a la enfermedad de la μελαγχολία.

Pero el exceso de bilis negra, como es lógico, no sólo causa melancolía sino otras muchas enfermedades como por ejemplo epilepsia. El origen común de la melancolía y de estas otras enfermedades da como resultado que, en su devenir histórico, la melancolía se apropie de los síntomas de éstas. Con el paso del tiempo el cuadro sintomático de la melancolía es cada vez más confuso y amplio.

La escueta definición de Hipócrates da paso a una inmensa red de relaciones entre diversas patologías.

Así nace lo que hemos dado en llamar una interpretación negativa de la melancolía. Los rasgos propios de la melancolía son tomados de una manera negativa al ser catalogada como enfermedad. A partir de Hipócrates la melancolía comienza a tomar forma como entidad patológica y a complejizarse cada vez más.

Uno de los autores que más colabora en la expansión de la melancolía es Rufo de Éfeso. Con él la melancolía adquirió la forma que sustentó durante siglos, tantos

¹ HIPÓCRATES. *Aforismos*, p. 284, 23. En HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos I*, Gredos, Madrid, 1990.

siglos como vigencia tuvo la teoría humoral. Sus descripciones, sus casos clínicos fueron repetidos y reversionados hasta la saciedad por todo aquel al que la melancolía suscitó interés como objeto de estudio.

Tras las aportaciones de Rufo la melancolía adquirió su brillo definitivo mediante el trabajo llevado a cabo por Galeno. Su labor recopilatoria y sistematizadora aportó la firmeza necesaria para que el humoralismo se convirtiera en el paradigma médico occidental durante siglos. Con Galeno el origen de la melancolía apareció mucho más explícito, ya que el humoralismo quedaba explicado también con más detalle.

La importancia de la melancolía en el ámbito médico era cada vez mayor. Su presencia en los tratados médicos era tan común que abarcó una gran cantidad de manifestaciones. Sus síntomas englobaban desde una simple tristeza hasta delirios y obsesiones de lo más variopintas. El carácter del melancólico era del mismo modo amplio y contradictorio. Se le definió como generoso y avaro, inteligente y estúpido, o cuerdo y loco. Y esto es sólo un ejemplo de la inmensidad de rasgos que podemos recopilar en la historia de la melancolía. Tal apertura en su definición llevó a que se la relacionara estrechamente con otras patologías e incluso se la llegase a identificar con algunas de ellas. La ya citada epilepsia u otras patologías como la manía desarrollan su historia de manera paralela a la melancolía.

La interpretación negativa de la melancolía vive durante siglos una verdadera época de esplendor. Pero el brillo de la melancolía comienza a apagarse con la llegada de nuevas teorías científicas. Más en concreto con las teorías derivadas del descubrimiento de la circulación sanguínea por Harvey en el siglo XVII. Aunque la repercusión del descubrimiento sobre el ámbito médico no fue inmediata, la semilla de la destrucción del humoralismo ya estaba sembrada. Sólo hizo falta un poco de tiempo y el impulso de nuevas investigaciones para hacer que germinara del todo. Hecho que finalmente tuvo lugar y desterró para siempre el humoralismo como paradigma oficial. La base humoral que sustentaba la melancolía cae, con lo que se hace complicado explicar un fenómeno generado directamente por un humor. Los síntomas que hasta el momento habían compuesto la melancolía necesitaron definirse de nuevo y encontrar su lugar bajo el amparo del nuevo paradigma científico. El avance de la psiquiatría como

ciencia teórica e independiente será fundamental en la tarea de redefinir la entidad melancólica.

La crisis sufrida por el humoralismo conllevó que las patologías que en él se sustentaban debieran adaptarse a una nueva explicación científica. En este complicado proceso la melancolía perdió gran parte de protagonismo. En primer lugar una de las escisiones más profundas que sufrió la melancolía es la que la separó de otras patologías con las que se la identificó. Es decir, que no se encontró motivo para que muchas patologías que se relacionaron con ella por un origen común, la bilis negra, siguieran conectadas con la melancolía. La mayoría de ellas adquirieron una entidad propia y quedaron definidas por un cuadro de síntomas concretos. Por otro lado muchos de los síntomas que definieron la melancolía se dejaron de percibir como constitutivos de ella. Por ejemplo, algunos delirios que se creyeron generados por la melancolía tomaron una entidad propia y constituyeron por sí mismos una enfermedad, en este caso mental.

Pero el proceso de redefinición de la melancolía, el cual ya parece bastante complejo, no acabó aquí. Durante la expansión del nuevo paradigma sucede también que algunas entidades morbosas desaparecieron. Su existencia dejó de tener sentido en una explicación no humoralista. Quizá el caso más llamativo sea el de la llamada enfermedad de las vírgenes. Desde que Hipócrates dedicó un pequeño tratado a esta dolencia generada por la retención de fluidos, los estudiosos de la medicina dieron por probada su existencia. Tras varias referencias a ella en diversas obras, la tradición médica acabó por denominarla como melancolía amorosa. Pues bien, tras la caída del humoralismo la enfermedad de las vírgenes desapareció de la escena médica. Aquellos fenómenos que en su día fueron considerados síntomas de la enfermedad, no se vieron como tales en el nuevo paradigma.

Nos preguntamos entonces qué sucede tras todo este desarrollo de la melancolía. Y lo que sucede es que tras este largo proceso de escisión, la melancolía queda de nuevo limitada por su descripción originaria. La melancolía vuelve a ser aquel estado de temor y tristeza prolongados, sin los añadidos que fue adquiriendo con el paso de los años. Además de reducirse a su sentido más básico, el uso del término melancolía comienza a parecer obsoleto a los psiquiatras y estudiosos de la mente. El abuso del término melancolía acaecido durante siglos, da como resultado que el término parezca

demasiado confuso como para nombrar una patología. Es entonces cuando el término depresión comienza a aparecer para denominar el estado prolongado de tristeza y miedo. La melancolía comienza ser una parte integrante de esta nueva patología. La melancolía es tan sólo una fase dentro de la enfermedad de la depresión, caracterizada por una introversión y apatía mórbidas.

De manera que la interpretación negativa de la melancolía queda superada en la actualidad por la vigencia de nuevos paradigmas científicos más potentes a nivel explicativo. La depresión comienza a tomar el lugar de esa patología, en ocasiones con límites oscuros, que un día tuvo la melancolía.

¿Qué sucede entonces con la melancolía? ¿Tiene algún sentido continuar hablando de ella en nuestros días? ¿Y por qué motivo puede suscitar nuestro interés en la actualidad? Para contestar a todos estos interrogantes debemos reflexionar una vez más sobre la historia de la melancolía. Al revisar su historia vemos que, en esta compleja maraña de relaciones que la melancolía establece con la enfermedad, existe otro tipo de interpretación de la melancolía, que hemos denominado positiva. Sólo una visión retrospectiva de la melancolía podrá aclararnos si realmente se trata de dos interpretaciones diferentes de un mismo fenómeno, o por el contrario hablamos de dos cosas distintas.

Y es que de manera paralela a la melancolía como enfermedad, existe otro tipo de interpretación para la que la melancolía no es una enfermedad. El origen de esta interpretación positiva ha de situarse en Platón. En su diálogo *Fedro* desgrana una auténtica clasificación de las alteraciones mentales. Para Platón, las alteraciones mentales o locuras pueden ser de dos tipos. El primer tipo pertenece al grupo de las denominadas locuras humanas. La perjudicial influencia que ejercen sobre el individuo conlleva que puedan ser consideradas como enfermedades. El segundo tipo son las locuras divinas, es decir, alteraciones mentales generadas bajo la influencia de alguna deidad. A juicio de Platón, en estos casos sucede que el individuo adquiere capacidades superiores a las que poseía por naturaleza. Entre las locuras divinas, Platón distingue cuatro tipos. La primera de ellas es la locura profética en la que el individuo adquiere de súbito la capacidad de ver el futuro. La segunda locura divina es la mística mediante la cual el hombre es capaz de interpretar la voluntad de los dioses. La tercera es la poética

que orienta a la persona hacia el mundo del arte. Y en último lugar la locura erótica que es la propia del filósofo. Para Platón es cierto que todas estas locuras generan una alteración de la mente, pero en ningún caso podemos considerar este proceso como mórbido, pues aporta mayores beneficios que desventajas a aquel que lo padece.

Si juzgamos el nacimiento de la interpretación positiva de una manera precipitada, podemos pensar que nada tienen que ver estas locuras divinas con la melancolía ya que Platón no habla en ningún momento de esta última. Sin embargo, no pasará mucho tiempo hasta que las locuras divinas sean identificadas con ella en el ámbito médico. Tal sincretismo se produce por la aparición de una obra clave: los *Problemata*. Esta obra de dudosa autoría aristotélica conecta las locuras divinas platónicas con la melancolía. El motivo de tal conexión es que, según el autor de los *Problemata*, es un hecho constatable el que los melancólicos poseen habilidades superiores a las de los no melancólicos. Y estas capacidades superiores no son más que las locuras divinas platónicas.

A partir de este momento surge toda una línea de interpretación en la que la melancolía dota a la persona de habilidades especiales para la poesía, la filosofía o la política entre otras cosas. Pero en la mayoría de los casos la melancolía de la que se habla no se desarrolla en un momento determinado como sucedía en la vertiente negativa. Se trata más bien de una melancolía que configura el carácter de la persona. No es el enfermo de melancolía el que se identifica con el loco divino, sino el de temperamento melancólico. La diferencia es que la sobreabundancia de humor melancólico no llega a generar una patología en el melancólico temperamental. Se mantiene siempre en un precario equilibrio que lo dota de ese carácter especial.

La vía positiva sigue su desarrollo a lo largo de la historia, aunque nunca de una forma tan explícita como en Platón. El énfasis que los autores ponen sobre la interpretación positiva depende mucho de la cosmovisión imperante en cada época histórica. Así por ejemplo, en la Edad Media, impregnada por una visión del mundo teocentrista, se hace especial hincapié en los casos de melancólicos místicos o profetas. En el Romanticismo se acentúa en cambio la imagen del melancólico artista. La melancolía positiva se adapta así al paradigma cultural de cada momento.

Sin embargo, el camino de la melancolía positiva no está exento de problemas. La conexión de las locuras divinas platónicas con la melancolía por una parte sustenta la supervivencia de estas, pero por otra la pone en peligro. Las locuras divinas platónicas encuentran en la denominación “melancolía” el nombre perfecto para definir las. El loco platónico busca en las artes, la mística o la filosofía algo que no posee, pero que desea más que nada. Su locura es el reflejo de un deseo de completitud que se manifiesta en un desasosiego interior. Un desasosiego existencial que le lanza hacia la búsqueda de ese algo que lo complete, que puede ser tanto el arte y la filosofía como la mística.

Hasta aquí no habría problemas de no ser por la confusión entre el temperamento melancólico y la melancolía como enfermedad. La utilización del mismo término para ambos fenómenos, además de para nombrar un humor, hace que la confusión en torno a la melancolía sea más que notoria. Las historias de ambas melancolías se entrecruzan hasta hacerse indiscernibles. El melancólico enfermo adquiere rasgos del melancólico positivo. De manera que muchos autores creen que, en el desarrollo de la enfermedad, la persona adquiere de súbito habilidades para el arte o la mística. Del mismo modo, el melancólico positivo solapa tanto su imagen a la del melancólico negativo que parece no poder existir de manera independiente.

Y a lo largo de muchos siglos tal confusión podría no tener mayor importancia. El problema de todo esto surge en el mismo momento en el que el paradigma humoralista cae. El hecho de que tras los *Problemata* la locura divina platónica se asentara en el humoralismo conlleva que si este cae, la melancolía positiva lo haga con él. Además los fenómenos que daban lugar a las locuras platónicas pierden casi todo su sentido en el mundo post-humoralista. Los tipos platónicos de locos divinos han perdido hoy gran parte de ese halo de excepcionalidad. La figura del artista ha abierto sus fronteras para dar paso a un ingreso masivo en su denominación. El concepto de genio artístico sufre su propia crisis en el intento de marcar sus límites. La genialidad del místico o del profeta queda también en entredicho debido al cambio actual del concepto de espiritualidad. Con respecto a los afectados por la locura erótica, los filósofos, podemos decir que la caída del humoralismo no les afecta de igual modo.

El místico, el profeta o el artista tuvieron verdaderas épocas de esplendor como prototipos de melancólicos. Épocas que finalizan con la caída del humoralismo. Sin

embargo, en la locura erótica no sucede lo mismo. Quizá porque como prototipo de melancólico fue el que sustentó menor protagonismo. Desde el mismo momento en el que surgen los *Problemata*, las locuras divinas aparecen como rasgos o comportamientos típicos de la melancolía. Pero la locura erótica se confunde con otras habilidades como la facilidad para el estudio, lo que la lleva a permanecer en el olvido. Por este motivo la caída del humoralismo no la afecta de una manera tan radical. El filósofo, el loco erótico, permaneció casi aletargado desde su nacimiento. ¿Qué sentido tiene entonces hablar de esta figura en nuestros días?

El motivo de repensar la locura erótica no es otro que la obtención de beneficios que tal locura divina puede conllevar en nuestra propia vida. Si pudiéramos vivir como el loco erótico, algunas de las inquietudes que el ser humano posee respecto a su existencia encontrarían una vía por la que transitar. El loco erótico es aquel que es consciente de su incompletitud. El deseo que siente hacia lo que no posee, la verdad, no es más que el reflejo de su falta de perfección. El filósofo desea en cierto modo trascender su experiencia cotidiana y reflexionar un paso más allá. Dar rienda suelta a la inquietud existencial que como ser humano posee lleva al filósofo a buscar un sentido al mundo que le rodea y a su propia vida. Le lleva en definitiva a encaminarse al ejercicio de la filosofía. La filosofía en su sentido más básico es el intento de poseer aquello que de manera natural deseamos, el sentirnos plenos y completos.

Frente a la vorágine de sustitutos de la felicidad que hoy nos acecha se hace más necesario que nunca el retomar la locura erótica, retomar esa melancolía que genera el deseo no satisfecho y utilizarla en nuestro crecimiento personal. La duda que podemos tener es el cómo llevar a cabo esta tarea, pues parece complicada y confusa, sin embargo, la solución está de nuestra mano.

Las locuras divinas nacen separadas del humoralismo, su conexión con él es lógica aunque anecdótica. Estas melancolías positivas pueden subsistir sin el amparo del humoralismo si de una vez por todas eliminamos la confusión. Tenemos que entender que todas estas melancolías no son otra cosa que la conciencia de nuestra propia incompletitud. La inquietud existencial nos acecha a todos pero los melancólicos dejan que se manifieste en mayor medida que la mayoría. Establecen comunicación con su debilidad y lo hacen de una manera creativa, mediante el arte, la mística o la filosofía.

Lo positivo de todo esto es que no sólo estos melancólicos pueden encontrar de una manera creativa su plenitud. Todos podemos hacerlo con un poco de esfuerzo. Como seres humanos, todos sentimos un deseo natural de completitud, de saber más, de dar un sentido a nuestra propia existencia. La mayoría de las veces es un deseo débil, que la fuerza de lo cotidiano impide que percibamos. Pero en otras ocasiones cuando la inquietud es mayor intentamos acallarla con sustitutivos de felicidad, como pueden ser las cosas materiales.

Hoy en día queda más patente que nunca el intento de apaciguar nuestra inquietud existencial. El consumo ocupa la mayor parte de nuestras vidas, la imagen se sobrevalora de tal forma que el mundo del parecer ha usurpado el espacio al mundo del ser. Las técnicas para alcanzar la felicidad interior se abren en un abanico cada vez más amplio que abarca desde distintos tipos de autoayuda hasta supuestas prácticas espirituales.

El retomar la melancolía en su vertiente positiva facilita el camino hacia la búsqueda de esa felicidad que todos anhelamos. Podemos dar una salida creativa a nuestra inquietud existencial por medio de las locuras divinas, más en concreto de la filosofía. El deseo de constituirnos en seres completos puede ser satisfecho por medio de la locura poética, o en términos generales por el arte. En gran medida la creación artística perfecciona el mundo real y los supera. Es un buen camino entonces en el que focalizar la inquietud existencial. Sin embargo, existe un problema, y es que parece un camino que para transitarlo es fundamental el talento natural. Es decir, que sin determinadas cualidades artísticas es imposible que nos sintamos completos gracias a esta vía. Es un camino entonces destinado a una minoría poseedora de determinadas cualidades. Lo mismo sucede en el caso de la locura mística o profética. Es posible que para ejercerlas necesitemos un sentido de la espiritualidad y de la religiosidad que no todo el mundo posee. Sin embargo, la vía erótica sí que es un camino accesible para todos los que quieran dar respuesta su inquietud existencial. Es cierto que determinadas personas pueden tener mayor talento natural para el ejercicio de la filosofía, por decirlo así, teórica. Es evidente que no todos podemos escribir enormes tratados filosóficos. Pero no necesitamos ninguna habilidad específica para orientar nuestra propia vida hacia una filosofía práctica. El único requisito necesario para orientar nuestra vida hacia la filosofía es el encontrarse dispuesto a dejar hablar a nuestra inquietud interior. Hacer

consciente nuestro insatisfecho deseo de plenitud nos lleva a intentar superarlo de una manera creativa. El que abraza la vida filosófica no pretende acallar la inquietud existencial por medio de elementos que le ofrezcan pequeños placeres, sustitutivos de felicidad.

El ejercicio de la filosofía como camino existencial supone una salida creativa del desasosiego interior que acecha al ser humano. El filósofo en un primer momento se aleja del mundo para luego volver a él con una mirada nueva. Es por este proceder por el que podemos seguir hablando de melancolía en un sentido positivo. La melancolía se produce por un descontento con el mundo, lo que lleva a la persona a alejarse de él, aunque no pretende vivir siempre en esta etapa de crisis. El melancólico siempre vuelve al mundo, pero de entre todos los melancólicos positivos el filósofo es el que más se encuentra ligado al mundo. El artista crea y en este sentido se comunica con el exterior, el místico por su parte narra su experiencia. El que se ejercita en la filosofía parte del mundo, se separa de él y retorna de nuevo por una necesidad vital. El filósofo no es un anacoreta que pueda vivir separado del mundo ya que necesita encontrarse situado en él para llevar a cabo su tarea.

Retomar la melancolía en su vertiente positiva es enfatizar el ejercicio de la filosofía como una experiencia vital. La filosofía se convierte en un camino de desarrollo personal que cada uno debe llevar a cabo desde su propia concepción del mundo. Por este motivo podemos tener guías que nos indiquen el camino a seguir, pero sólo nosotros podemos andar el camino.

Y este ha sido el principal propósito del presente trabajo, el valorar de nuevo la melancolía en su interpretación positiva. De este modo la filosofía deja de ser una reliquia, o una asignatura pesada de nuestra época de instituto, para convertirse en un auténtico modo de vida. En un mundo en el que la utilidad material reina, y las humanidades están cada vez más denostadas se hace necesario retomar el valor de las mismas y saber los beneficios que aportan a la vida del hombre. ¿Por qué en un mundo veloz que nos presiona y desquicia vamos a conformarnos con pequeños placeres si tenemos en nuestra mano nuestro desarrollo personal?

Para llegar a esta conclusión hemos necesitado ahondar en la historia de la melancolía, aclarando términos y arrojado luz en puntos oscuros mediante el análisis crítico de su evolución. El camino ha sido trazado en un total de cinco capítulos, los cuales se distribuyen del siguiente modo:

Capítulo uno: Se ha tratado sobre la compleja relación que existe entre la filosofía y la locura. En su sentido más básico la locura no es más que un estado de anormalidad mental. Un estado que puede interpretarse de dos modos diferentes. Por un lado puede ser que la locura empeore las capacidades naturales del individuo, pero también puede mejorarlas. Esta doble vertiente interpretativa es la que sufrió la melancolía. Sin embargo, la historia casi olvidó que la melancolía podía ser algo beneficioso y se centró en la melancolía como patología.

Capítulo dos: Puesto que la melancolía ha tomado protagonismo en la historia bajo la denominación de enfermedad, necesitamos saber qué se ha entendido a lo largo de la historia por enfermedad. El concepto enfermedad no es un ente abstracto sino que está sujeto a diversas influencias culturales según la época. De manera que lo que en un momento fue considerado enfermedad puede dejar de serlo en otro. El observar el concepto enfermedad como una construcción social hace posible que fenómenos como la melancolía tengan viabilidad fuera del terreno de lo patológico.

Capítulo tres: Las cotas de complejidad alcanzadas por la melancolía a lo largo de su historia son tan elevadas que necesitamos un análisis separado de sus dos vertientes. En primer lugar ahondamos en el concepto de melancolía negativa. Cómo surge y cómo se desarrolla en el tiempo a través de las personalidades más representativas al respecto. La evolución de la melancolía como enfermedad pasa por momentos de lo más diversos. El humoralismo la convierte en una de las protagonistas más destacadas de la escena médica. Con la caída del humoralismo la melancolía queda herida de muerte hasta llegar a su desaparición. La depresión ocupa ahora el vacío que la melancolía dejó tras su marcha.

Capítulo cuatro: De manera paralela estudiamos el desarrollo de la vertiente positiva de la melancolía. El nacimiento de la misma tiene lugar de manera independiente de la melancolía negativa. Sin embargo la idéntica denominación da

como resultado una confusión entre ambos fenómenos. Sólo una visión retrospectiva y crítica nos ayudará a comprender de qué estamos hablando al hablar de melancolía positiva. Del mismo modo analizaremos si tras la caída del humoralismo la melancolía negativa pierde también su identidad y por qué es un error pensar que sí que lo hace.

Capítulo cinco: Tras justificar la posibilidad de supervivencia de la melancolía positiva es necesario contemplar los posibles beneficios que ésta nos aporta. De entre todas las formas que adquiere la melancolía positiva hay una que por sus especiales características se convierte en una opción válida para todo el mundo, la filosofía. El ejercicio de la filosofía se presenta como un camino hacia la realización personal, además de cómo una salida creativa del desasosiego existencial que el ser humano posee.

Y este es en definitiva el esquema que hemos seguido para el estudio de la melancolía y la propuesta de un resurgir de la misma en su vertiente positiva.

No me gustaría acabar sin mostrar todo mi agradecimiento a todas aquellas personas que de un modo u otro me han ayudado en la tarea de llevar a cabo el presente trabajo.

En primer lugar me gustaría dar las gracias a Alfredo Marcos Martínez, director de la tesis, sin cuyas acertadas indicaciones, paciencia y esfuerzo no hubiera sido posible su consecución.

Agradezco también a José Manuel Chillón su amabilidad por prestarse a revisar esta tesis.

Por supuesto gracias a mis padres, por su apoyo incondicional, su cariño y por el innegable esfuerzo que han hecho por ayudarme a conseguir mis sueños.

Gracias también a mi hermano por contagiar a todos de su alegría, y porque sabe aplicar como nadie aquello del *primun vivere, deinde filosofare*.

A Jesús gracias porque todo camino es más fácil contigo cerca.

A mis amigas de toda la vida por compartir mis buenos momentos y soportar los no tan buenos.

Gracias de corazón al resto de familiares y amigos por haberme acompañado en el camino.

Capítulo primero

Filosofía y locura

La filosofía más que ninguna otra disciplina se encuentra ligada en profundidad a la razón. Sin embargo, una mirada más atenta a la historia de la filosofía nos permite ver que la sinrazón ha estado más presente de lo que creemos. Y de esta sinrazón una manifestación en concreto ha tenido especial conexión con la filosofía: la locura. La locura en términos generales ha sido objeto de reflexión por parte de la filosofía desde épocas muy tempranas. La filosofía aportó así una lectura de la locura alternativa a la de la ciencia médica.

Pero en muchas ocasiones la interpretación médica y filosófica de la locura se solapa y genera confusión. La filosofía y la medicina aportan interpretaciones diversas de un mismo fenómeno, la locura. No obstante, las interpretaciones de ambas disciplinas a menudo se entrecruzan.

De entre todas las consideradas por la tradición médica como enfermedades mentales existe una cuyo estudio presenta mayor confusión, la melancolía, ya que es un tipo de locura especial. A lo largo de su historia, la melancolía ha sido interpretada de maneras diversas. Por un lado se definió como algo capaz de hacer enfermar al hombre. Por el otro como algo capaz de dotarlo de cualidades extraordinarias. Sólo una revisión de la historia de la melancolía y de cómo se liga al mundo de la filosofía puede aclarar una concepción tan diversa de la misma.

1.1. Filosofía y sinrazón

La filosofía surge cuando un hombre mira con otros ojos lo cotidiano. Toma distancia del mundo y comienza a pensarlo todo como extraño. Con la reflexión filosófica el mundo que nos rodea se pone en entredicho. Los fenómenos y hechos cotidianos

pierden su halo de normalidad por un momento para convertirse en materia de crítica. Pero el filósofo no sólo mira hacia el mundo exterior, sino que su propia persona es objeto de reflexión. El filósofo se vuelve hacia sí mismo para orientar su propia vida.

El campo de trabajo de la filosofía es por tanto amplio, ya que abarca todos los aspectos que afectan al ser humano. De entre todos los temas que conforman la reflexión filosófica hay uno que posee un interés destacable para nosotros. La reflexión filosófica sobre la salud y la enfermedad refleja en último término la preocupación por la vida y su cuidado. Muchos son los aspectos de nuestra propia vida sobre los que podemos reflexionar, pero si hay alguno que la afecte de manera primaria ése es la salud y la falta de ésta. Para considerar la vida de una manera filosófica debemos primero considerarla de una manera biológica. Por este motivo la filosofía no ha sido ajena a la reflexión sobre la vida en su sentido más primario. Siempre ha tenido una preocupación por ella que se trasluce en el intento por definir la salud y la enfermedad como dos estados inherentes al ser humano y que afectan a la vida de manera primordial.

Es cierto que la salud y la enfermedad no son algo exclusivo del ser humano. Cualquier ser vivo es capaz de experimentar ambos estados. Sin embargo, la vivencia humana de éstos difiere mucho de la de cualquier otro animal. Quizá no en cuanto a los efectos físicos pero sí en cuanto a la manera de concebirlos. La salud y la enfermedad no son para las personas meros estados físicos. Son también una construcción social que configura nuestra manera de percibir el mundo. La salud, además del estado físico, comporta otros muchos elementos de índole social. Del mismo modo la enfermedad abarca en el hombre un terreno mucho mayor que en cualquier otro ser vivo. El ser humano no sólo tiene la vivencia de la enfermedad, sino que posee un concepto sobre la misma.

El proceso de construcción de este concepto es difícil y en ocasiones oscuro, tal y como sucede con otros aspectos derivados de la cultura. A lo largo del proceso de formación del concepto, el modo de entender la enfermedad cambia y adquiere nuevos matices. Es posible que determinados fenómenos sean considerados enfermedad en una época pero luego, por diversas causas, dejen de serlo. Y lo mismo en sentido inverso. Hay fenómenos que no son constitutivos de enfermedad hasta que un paradigma científico pasa a considerarlos relevantes.

Reflexionar sobre la enfermedad invita a volver los ojos hacia un aspecto básico de nuestra vida, pero también hacia nuestro paradigma cultural. La enfermedad no es un fenómeno estático. Realizar un viaje reflexivo sobre su historia supone mirar con otro prisma un fenómeno que nos parece invariable. De manera intuitiva tendemos a pensar que la enfermedad ha sido siempre igual, pero sólo nos hace falta echar la vista atrás para ver que no ha sido así.

Algunos de los primeros pensadores reflexionaron sobre la enfermedad y su concepto. La arrancaron de los brazos de lo cotidiano para transformarla en objetivo filosófico. La enfermedad entra a formar parte de la reflexión filosófica para convertirse en objeto de estudio y de crítica. Para los filósofos el mundo de la enfermedad no es algo ajeno. En primer lugar porque como seres humanos la enfermedad como vivencia está tan ligada a ellos como a cualquier otro. En segundo lugar porque como personas dedicadas a la reflexión muestran interés hacia el concepto en sí de enfermedad.

Por tanto su pensamiento se focaliza en el concepto de enfermedad en general. No obstante, hay un tipo de enfermedades que son más inquietantes dentro del mundo de la filosofía. Nos referimos a las denominadas enfermedades mentales. La filosofía guarda desde sus inicios una particular relación con el tema de la enfermedad mental. Dos motivos principales son los que consolidan la base de esta relación:

1) La razón es el eje e instrumento principal de la filosofía desde su origen. El hecho de que la enfermedad mental ataque y altere de algún modo las capacidades rectoras es alarmante para el ser humano. Pero de manera especial el filósofo siente curiosidad por saber qué es lo que en realidad se ve perturbado por esta enfermedad² y de qué modo. Otras disciplinas como la psiquiatría estudian la mente, pero lo hacen de una manera muy distinta a como lo hace la filosofía. La filosofía pretende ver la acción de la enfermedad mental sobre su propia manera de entender la mente.

2) Muchos de los filósofos más célebres han sido portadores de algún tipo de enfermedad mental. Si bien no todas del mismo grado y tipo. No es raro que en

² Hablo aquí a nivel general de toda la historia de la filosofía con las carencias explicativas que ello conlleva. Es evidente que los avances en medicina y los descubrimientos científicos se trasvasan al ámbito filosófico de manera que la reflexión sobre la enfermedad mental se va matizando y tomando diversos matices; como por ejemplo la diferenciación actual que realiza A. Damasio entre enfermedades mentales y cerebrales. En DAMASIO, A. *El error de Descartes*. Crítica, Barcelona, 2004.

biografías dedicadas a filósofos se narren episodios de enfermedades mentales. Algunos incluso acabaron sus días presos de una enfermedad mental aguda. Puede que uno de los casos más célebres sea el de Nietzsche³. Se ha teorizado bastante sobre el origen de su enfermedad, incluso sobre la clase de enfermedad que padecía. En lo que sí parecen estar de acuerdo sus biógrafos es en que al final de sus días había perdido por completo la razón. Sobre otros filósofos se cuenta que se veían aquejados por una enfermedad mental que más que a la razón atacaba al ánimo. Por citar un ejemplo, el sabio Demócrito⁴, del cual hablaremos más adelante, despertaba la preocupación de sus vecinos por su carácter excesivamente triste. La enfermedad de Demócrito no le afectaba a la razón en sentido estricto, pero sí a la mente. En estos primeros pensadores la mente es algo más que la capacidad de pensar.

Más adelante veremos que tal distinción se materializa bajo la separación entre las enfermedades mentales y las del alma. Y lo que es más importante, se intentará definir cómo afecta al desarrollo de la filosofía un tipo u otro de enfermedad. Es decir, qué consecuencias tiene el que un pensador se vea aquejado por una enfermedad la cual puede alterar de algún modo su capacidad de pensar.

La relación entre filosofía y enfermedad mental en sentido general puede parecer por estos motivos más complicada que la que pueda guardar con otra disciplina no tan influida por la razón. Pero para comprender la relación que la filosofía y la enfermedad mental pueden presentar, debemos suspender por un momento los juicios preconcebidos que podamos tener al respecto. Podemos así reflexionar sobre si la influencia de las enfermedades mentales es positiva para la filosofía o si por el contrario se trata de su enemigo más feroz. Incluso podemos ir un paso más allá y analizar el concepto de enfermedad mental y su permanencia en el tiempo. Es posible que suceda que algunos comportamientos que un día fueron considerados enfermedad mental, hoy no lo sean. Así, lo que fue enfermedad mental en el pasado no lo es en nuestros días.

³ En casi cualquier obra que haga referencia a la vida de Nietzsche aparece el tema de la enfermedad mental. Para una referencia general podemos consultar REALE.G., ANTISERI, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. III. Herder, Barcelona, 1995. pp. 379-392. Más concreta en SAFRANSKI, RÜDINGER. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets, Barcelona, 2001.

⁴ BURTON, ROBERT. *Anatomía de la melancolía*. Vol I. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1997. Al comienzo de la obra Burton se denomina a sí mismo Demócrito junior, pues como Demócrito él también se ve atacado por el mal de la melancolía. A lo largo de la historia la referencia a Demócrito y su enfermedad aparece en varios autores. Pero más adelante desarrollaremos más todo esto.

En el caso de que exista la enfermedad mental, debemos ver en qué medida beneficia o perjudica al desarrollo de la actividad filosófica. Es decir, tenemos que analizar si lo considerado como enfermedad mental impide la dedicación a la filosofía o por el contrario la beneficia de algún modo. Hablamos aquí de la filosofía en su sentido más estricto, como ciencia que ama el saber y cuyo ejercicio va más allá de los libros y tratados. La filosofía como una actitud vital, como una decisión que tomamos ante el mundo, que guía la existencia del filósofo y le lleva a trascender aquello que es evidente para todos.

Una vez logramos eliminar o al menos suspender por el momento los prejuicios en torno a la enfermedad mental y la pérdida de la razón, debemos partir de una diferencia de base: la influencia de un fenómeno sobre una disciplina puede darse de dos maneras, en sentido positivo o negativo. Las llamadas enfermedades mentales, en relación con la filosofía, pueden ejercer igualmente su influencia de estas dos formas. Para lograr ver el origen de esta relación tan compleja y estrecha entre filosofía y locura es necesario realizar un pequeño recorrido histórico. A partir de ahora se nos plantea la tarea de analizar de qué maneras y bajo qué formas ha ejercido su influencia la locura en el mundo de la filosofía.

1.2. La locura en Platón

Comenzaremos así por el primer filósofo en cuyos textos podemos encontrar una referencia explícita al tema de la locura, que no es otro que Platón (c.428a.C.-347a.C.) Adelantamos que junto con Aristóteles será el hilo conductor de nuestra investigación.

Con anterioridad a él no conocemos a ningún pensador en cuyas obras se recoja una visión tan filosófica de la locura. Es cierto que en textos médicos muy anteriores a Platón, la enfermedad mental está ya reconocida en uno u otro grado. Desde fuentes escritas tan antiguas como los papiros egipcios podemos encontrar referencias médicas a las enfermedades mentales⁵. Pero el enfoque que en éstos se hace sobre la enfermedad

⁵ Para acercarnos a la medicina egipcia y su concepto de enfermedad mental consultar CUENCA-ESTRELLA, MANUEL Y BARBA, RAQUEL. *La medicina en el antiguo Egipto*. Alderabán, Madrid, 2004.

mental es muy diferente del platónico. Los papiros tratan la locura como un fenómeno médico ya que es sin más una enfermedad que hay que curar.

Como disciplina general, la medicina es el resultado de la pretensión de encontrar una explicación racional para algunos fenómenos que afectan al ser humano. En relación al paradigma científico vigente en cada momento los fenómenos se reinterpretan de uno u otro modo. Entre estos fenómenos se encuentran algunas alteraciones que el individuo sufre con respecto a su estado normal, que no es otro que el de salud. Esas alteraciones son por tanto interpretadas como señales de una enfermedad que, en conjunto definen el cuadro de síntomas de una patología.

La novedad de Platón y la originalidad del mismo en torno al enfoque de la locura por parte de la medicina, reside en que trasciende la explicación fenoménica. Introduce en el campo de la filosofía la enfermedad mental, lo que aporta una visión novedosa de esta. Evidentemente, la idea platónica de enfermedad mental dista bastante de la ciencia médica. Platón no pretende crear un cuadro de síntomas destinados a que el practicante de medicina pueda realizar un diagnóstico preciso. Su teoría no se orienta hacia el reestablecimiento de la salud por ser ésta el estado natural del ser humano. Platón no se encuentra atado a una descripción científica de la locura, lo que le posibilita ampliar el campo de la misma. Existen fenómenos que de forma instintiva, por parecernos anormales, los creemos ligados a algún tipo de desequilibrio mental. Sólo que la carencia de bases científicas que sostengan tales nexos da como resultado que la medicina no se ocupe de estos fenómenos. Sin embargo, en la teoría platónica sí que hay cabida para ese tipo especial de anomalías mentales que no adquieren la categoría óptica de enfermedad mental por parte de la medicina.

Todo esto puede parecernos un poco abstracto, pero cobra más sentido si nos acercamos de forma directa a la obra platónica. Podemos observar de cerca cómo considera Platón los comportamientos anormales o, lo que es lo mismo, fuera de la norma.

En el *Fedro*, Platón nos presenta bajo forma de bellos mitos algunas de sus doctrinas más originales. El dualismo platónico entre mente y cuerpo representa el eje central alrededor del cual giran los temas principales que aparecen en la obra como la

reminiscencia, el amor y la belleza. Es esta visión del hombre alejada del mundo médico la que permite relacionar todos estos conceptos con el mundo de la enfermedad mental.

Con el fin de seguir nuestro propósito, podemos decir que la parte más significativa del diálogo es la primera mitad del mismo. Necesitamos ver cómo llega Platón por boca de Sócrates a tratar el tema de la locura, y cómo encaja dentro del pensamiento platónico en general. Para ello hemos de partir del comienzo de la obra en la que Sócrates se encuentra con Fedro y éste anima al primero a salir de la ciudad en un paseo. Una vez se han establecido en un lugar agradable para conversar, Fedro recita a Sócrates un bello discurso sobre el amor del que Lisias es autor. Ante la admiración de Fedro por la retórica empleada y las descripciones tan, a su juicio, sensatas y verdaderas, Sócrates con su habitual ironía se muestra admirado también. No obstante, comienza a hacer algunas objeciones al elaborado discurso. Fedro que conoce bien a Sócrates, sabe que esas dudas en apariencia ingenuas esconden reflexiones más profundas por parte de Sócrates. Así le anima a que enmiende el discurso de Lisias y deje a un lado el fingido desinterés por expresar su opinión. Y como era de esperar y según el patrón más típico de los diálogos platónicos, Sócrates comienza un discurso sobre el amor.

En cualquier caso debemos saber que, a pesar del énfasis que Sócrates pone en este discurso se trata sólo de un discurso provisional ya que justo después él mismo rebatirá las teorías expuestas en éste. Y, como veremos a continuación, es en su segundo discurso, el cual podríamos llamar de auto-réplica, en el que Sócrates nos dará la base para nuestra posterior interpretación filosófica de la locura.

En el primer discurso Sócrates ofrece una visión bastante pesimista del amor. Diserta sobre la inconveniencia de compatibilizar el amor con la vida intelectual. Parte del hecho de que el amor es para todos de forma evidente un deseo. Pero es también un hecho que los que no aman desean también estar con los bellos. Se hace por tanto imposible distinguir a los que aman de los que sólo desean. Hemos de encontrar dónde reside en realidad aquello que define el amor. Para comenzar la aclaración Sócrates distingue dos tipos de principio existentes en cada uno de nosotros⁶:

⁶ PLATÓN. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1986. En *Fedro* p. 329, 237d.

1) Deseo natural de gozo: De manera instintiva tendemos hacia aquellas cosas que nos reportan algún tipo de placer. Si dejamos que este impulso nos domine por completo, acabaremos por derivar en una situación de descontrol y desenfreno. Tal descontrol se puede manifestar hacia objetos de lo más variado como la comida o la bebida. Del mismo modo el descontrol puede afectar a cualquier otro aspecto de nuestra propia vida. El predominio de esta pasión descontrolada es criticado por Platón con dureza, que nos insta a evitarlo en la medida de lo posible.

2) Opinión adquirida que tiende a lo mejor: Es una opinión a la cual llegamos mediante la reflexión y el uso del lenguaje. Una actitud que Platón denomina sensatez, que es a su juicio la actitud más acertada.

En muchas ocasiones el deseo natural coincide con la opinión adquirida, por lo que no hay lugar para ningún tipo de contradicción. Pero en el caso de no ser así surgen los problemas. El enfrentamiento interior aparece cuando una parte intenta dominar sobre la otra. Si la opinión regida por la razón y el lenguaje consigue imponerse, el hombre se encuentra bajo el dominio de la sensatez, por lo que obrará de forma correcta.

Si por el contrario es el deseo natural de gozo el que nos rige, el hombre lo manifiesta bajo múltiples formas de desenfreno que, por supuesto, no son nada convenientes:

El apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor⁷.

El descontrol de las pasiones puede ser por tanto denominado también como amor. Por su naturaleza propia el amor no será ni noble ni beneficioso, sino todo lo contrario. El que ama tiene celos de poder ser superado por su objeto de deseo, de modo que lo aparta de aquellas compañías y objetos que de alguna manera enriquezcan al amado. Prefiere así el amante que su amado no posea bienes, ni familia que le reste

⁷ *Ibidem.* p. 331, 238c.

tiempo de su disfrute. Y de entre todos los perjuicios que el amante acomete el más grande se lo hace al saber. El amor hiere de muerte a la razón, hasta el punto de que Platón los presenta como incompatibles.

El amor no es sólo un mal sino que Sócrates va más allá y lo considera una enfermedad. Por este motivo afirma que el “enamorado está más enfermo que el no enamorado”⁸. Es en este preciso momento en el que Platón introduce en su obra una visión filosófica de la enfermedad que trasvasa los límites sintomatológicos marcados por la práctica médica. Y más en concreto en los que hacen referencia a la enfermedad mental, es decir, a aquel desorden que afecta al funcionamiento supuestamente normal de la mente.

De forma similar a otro tipo de locura que nubla la mente y aparta al hombre de un uso de la misma sensato y socialmente esperado, el amor como deseo irracional impulsa al hombre a obrar alejado de la razón.

Con este planteamiento introduce el amor en el grupo de las enfermedades mentales. Es un estado por lo tanto no natural en el hombre, pues altera el equilibrio natural del ser humano que es la salud. Como enfermedad que es, será por supuesto algo negativo, un elemento a evitar en nuestras vidas. El enamorado es un enfermo que ha de curarse como el afectado por cualquier otra enajenación mental.

Sin embargo, Sócrates no se muestra del todo conforme con este primer discurso, que él mismo ha pronunciado. Tras una argumentación bien estructurada en apariencia comienza, llevado de nuevo por su ironía, a plantear dudas sobre lo expuesto.

Tiene lugar aquí el segundo discurso, la contrarréplica que el mismo Sócrates hace contra su anterior palinodia sobre el amor. Pues confiesa ante Fedro que si les hubiera escuchado un hombre que se sintiese enamorado, y a la vez sereno de ánimo, con toda probabilidad pensaría que ellos dos nunca vieron un amor realmente libre. Un enamorado sensato no vería reflejado su amor en la relación amorosa expuesta por Sócrates en primer lugar, basada en los celos y en separar al otro de todo lo que le hace crecer.

⁸ *Ibidem.* p. 324, 236b.

Para su segundo discurso parte de nuevo de una visión filosófica de la enfermedad. Es cierto que el amor provoca una alteración de la mente; no obstante, Sócrates duda si de si se trata de una alteración negativa. Ya dijimos al principio del capítulo, que se puede influir sobre algo o alguien en dos sentidos opuestos: el positivo y el negativo. En el primer discurso se da por supuesto que el amor ejerce su influencia sobre la razón en sentido negativo. Al equipararse con la enfermedad, el amor se cubre de la negatividad del concepto de la primera. Si, por el contrario, el concepto de enfermedad se abre y se establece una reflexión sobre lo que engloba, podemos cuestionar si algunos elementos forman parte de este conjunto, o por el contrario pueden permanecer fuera de él con entidad propia. Si algún elemento como el amor, se estableciese fuera del conjunto de la enfermedad, aunque siguiera conservando algunas características propias de la locura, adquiriría unas nuevas. Y entre las nuevas connotaciones, cabría la posibilidad de que la influencia ejercida sobre el ser humano por este elemento que antes fue enfermedad, se tornase positiva y beneficiosa.

Así al comienzo del segundo discurso, del que Sócrates por supuesto no se atribuye la autoría, nos dice:

Que no es cierto el relato, si alguien afirma que estando presente un amante, es a quien no ama, a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco cuerdo el otro. Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien⁹.

Sin embargo, no todas las alteraciones de la mente son negativas. Para Sócrates existen determinados estados alterados de la mente que no son perjudiciales para la razón, sino más bien todo lo contrario¹⁰. La locura puede tomar dos direcciones según el sentido de la influencia que la alteración ejerza sobre la mente. Por un lado la locura es capaz de alterar la razón en sentido negativo. La razón sufre un fenómeno de recesión al ver mermadas sus capacidades. Lo cual da como resultado un individuo que posee unas capacidades cognitivas por debajo de la mayoría, de lo normal. Pero por otro lado es posible que la locura afecte la razón de manera positiva. La alteración mental puede impulsar un incremento de la razón. En cuyo caso el individuo resultante poseerá unas capacidades superiores a las de la media, a lo normal.

⁹ *Ibidem*. p.340, 244a.

¹⁰ PIEPER, JOSEF. *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico "Fedro"*, Rialp SA, Madrid, 1965. Piepper interpreta este diálogo platónico bajo la opinión de que la manía presentada por Platón es un medio para alcanzar bienes mayores como es un conocimiento superior.

Al contrario que la filosofía, la ciencia médica parece olvidar que, en ocasiones, existe una segunda línea de influencia en la locura. No ve factible la existencia de una vía alternativa para explicar muchos estados mentales establecidos como morbosos, y que quizá no lo sean. A Sócrates en cambio no le pasa desapercibida esta posibilidad, y por ello considera que la locura puede tener una doble interpretación. Por este motivo, antes de categorizar el amor como enfermedad, estudia la línea de influencia positiva en la alteración mental de él surgida. Ilustra este tipo de influencia con casos determinados en los que la *psyché* (ψυχή) alterada da lugar a una conciencia superior de la realidad. Es el caso de la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, cuya visión de los hechos rara vez o ninguna sucedieron “cuando estaban en su sano juicio”¹¹. Lo mismo sucede en el caso de la Sibila y de aquellos otros capaces de predecir el futuro, los cuales a pesar de encontrarse en un estado de conciencia alterado, no parecen ver mermada su razón, tal y como sucede en otras locuras y enfermedades mentales.

Para hablarnos de estos procesos mentales alterados Platón utiliza el término manía (μανία) en sentido genérico, sin hacer referencia a una alteración mental concreta. Con esta designación pretende dar a entender la locura en general.

Una vez aclarada la cuestión terminológica, debemos saber que Sócrates cree que existe un segundo tipo de manías. En este caso la mente se ve afectada y mejorada. Es decir, la razón sufre un incremento de sus capacidades debido a la influencia de la alteración mental.

Pero, ¿por qué un mismo hecho afecta de maneras tan distintas a nuestra razón? ¿A qué se debe esta diferencia de efectos derivados de la misma causa? La diversidad de manifestaciones surgidas de la locura reside en el origen de su causa. Sócrates sitúa el nacimiento de la locura en dos lugares claramente diferenciados. Existe un tipo de locura que procede de lo humano. Nuestra propia naturaleza humana nos hace susceptibles de ser portadores de una enfermedad mental. Una enfermedad que nos deje en un estado peor que en el que nos encontrábamos. De modo que la locura como enfermedad propia del hombre nos perjudica de forma clara.

¹¹PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Fedro*, p. 341, 244b.

Por otro lado, Sócrates nos habla de una segunda clase de enfermedades mentales, de manías, las cuales tienen su origen ya no en lo humano, sino en lo divino. La manía padecida por personajes como la Sibila o la profetisa es un claro ejemplo de este tipo de alteración. Su transformación mental viene derivada de una acción divina sobre su razón. La manía les lleva a adquirir de súbito capacidades desconocidas para estas personas hasta entonces. El afectado por la locura divina es capaz de acceder a estados de conciencia superiores, e inaccesibles para los demás.

La locura generada por la divinidad, lejos de ser motivo de vergüenza, ha de ser considerada algo bello para Sócrates. Esta locura no es más que la manifestación de un aliento divino, con lo que no existe motivo para despreciarla. De hecho muchas de las personas tocadas por esta influencia divina se caracterizan por su sensatez en el arte de la adivinación.

La concepción positiva de la locura se pierde, según Platón, debido a una confusión terminológica. Se olvida que el arte de la adivinación o *maniké* (μανική) deriva del padecimiento de una manía. Esto se debe a que la adivinación o *maniké* fue llamada *mantiké* (μαντική)¹² por los modernos, lo cual dio origen a la confusión.

Llega así Platón a sostener una tesis que a primera vista nos puede sorprender, pero que tras establecer el origen divino de la manía es sin duda más comprensible. La sensatez que Sócrates alabó en el primer discurso como lo propio y digno del ser humano, es ahora más imperfecta que la manía. Puesto que el origen de esta última es divino ha de ser por fuerza mejor que la sensatez o *phrónesis* (φρόνησις) cuyo origen se encuentra en el ser humano¹³.

El intento de acotar el término manía con el fin de escudriñar su posible vertiente positiva no acaba aquí. Como hemos visto, Platón recoge en su obra el hecho de que no sólo existe este tipo de manía proveniente de los dioses, sino que existe otro tipo de manía con origen humano. Ahonda ahora un poco más en esta última para marcar la clara diferencia que posee con respecto a las de origen divino. Si bien es

¹² En *Fedro* 244c-e, Platón hace referencia a la confusión entre términos que da como consecuencia una confusión entre realidades. La evolución etimológica a pesar de ser incorrecta plantea el verdadero problema existente, que es el de la confusión y mezcla de dos realidades que caminan paralelas durante la historia y en ocasiones se mezclan, como son los estados de conciencia alterados y las enfermedades mentales.

¹³ PIEPER, JOSEF. Op. Cit. p. 77: "Sócrates no dice que la *manía* pertenezca en absoluto al hombre y a su ser auténtico, sino que dice que no es en todos los casos un mal. La manía no es llamada ya un *bien*, sino que se dice que puede ser un medio, una ayuda, un camino para un bien, y hasta para los *mayores bienes*, a condición de que la *manía* sea concedida al hombre como don divino"

cierto, sabemos que aquí no habla de estados de conciencia superiores gracias a la enfermedad, sino más bien todo lo contrario.

Sin embargo, a pesar de su malignidad, es posible que la manía humana venga derivada también de un plano divino. Cabe la posibilidad de que sea enviada por los dioses como castigo por una ofensa. La manía no es ya un don sino un castigo, aunque, además de mediante la manía los dioses pueden ejercer su venganza mediante el advenimiento de otras enfermedades tales como la peste o las plagas. Platón conserva la idea de la medicina griega y egipcia en la que el origen de las enfermedades se encuentra también en el ámbito de lo divino. La enfermedad no es sino un castigo que los dioses dan a los hombres en repuesta a una ofensa que contra ellos se acomete. Los dioses alteran el equilibrio natural del hombre, que es la salud, en respuesta a una acción inapropiada. La influencia divina en este caso no es positiva ni se manifiesta como un don con el que el portador es tocado.

En las épocas de plagas se observa con más fuerza la doble vertiente de la enfermedad: la positiva y la negativa. Los afectados por las pestes y penalidades diversas buscan solución y recurren a los afectados de la vertiente positiva. Son aquellos con demencia, delirantes o posesos¹⁴ los que prescriben los ritos y purificaciones precisos para restablecer la armonía natural del hombre.

El establecer un doble origen de la enfermedad nos abre las puertas a una reflexión sobre la misma. Por todo lo que hemos visto, el esquema de Platón con respecto a la enfermedad es claro. La enfermedad puede venir, para él, motivada:

- 1) Por causas naturales
- 2) Por origen divino:
 - 2.1. Como don
 - 2.2. Como castigo

¹⁴ Platón abre aquí ya el concepto de enfermedad mental en su vertiente positiva y no nos habla sólo ya de la manía, sino también de la demencia, de estados delirantes o de posesión (*Fedro* 244d-e). A lo largo de la historia los cuadros sintomatológicos de la enfermedad mental se mezclan y confunden. Por ello en ocasiones se usan como sinónimos nombres que hasta un desarrollo autónomo de la psiquiatría respecto de la medicina no se establecerán como enfermedades bien diferenciadas.

Quizá no podamos extrapolar su división a un marco científico y médico como el que tenemos en la actualidad. El origen divino de la enfermedad ha sido superado hoy en día por explicaciones racionales más acordes a nuestro paradigma científico. Sin embargo, no debemos desterrar la teoría platónica sin más. El origen divino de la enfermedad permite a Platón reflexionar sobre la doble vertiente que puede tomar la enfermedad y nos permite una visión más flexible de la misma.

El justificar como un don divino la vertiente positiva es un intento de explicación de aquellas entidades catalogadas como “enfermedad mental”¹⁵ y que influyen de manera positiva en la persona. Es decir, Platón interpreta de otro modo la existencia de determinados cuadros catalogados como enfermedad de la *psyché*, y que lejos de afectar de manera negativa la razón y las capacidades rectoras, ofrecen al individuo una visión de la realidad más allá de estas. De forma que el individuo supuestamente enfermo lejos de empeorar su estado natural lo supera y mejora. El considerar algunas de las enfermedades provenientes de la divinidad como un don no es más que el intento de explicar estados mentales alterados que en alguna medida benefician al hombre. Con su teoría, Platón nos abre las puertas a una reflexión diferente sobre la locura.

La primera duda que nos acecha en esta forma alternativa de entender la locura es si todos los estados anormales deben considerarse enfermedades, o por el contrario algunos nos son más que patrones atípicos de conducta. Para llegar a una conclusión respecto a los interrogantes que nos plantea la lectura platónica, hemos de ver cómo a lo largo de la historia evolucionan las enfermedades mentales y cómo se van tomando forma como entidades propias. Pero el proceso no es ni mucho menos claro, pues en ocasiones los caminos entre las enfermedades como don y como castigo se confunden y toman elementos comunes.

1.3. Tipología de la locura en Platón

A lo largo del diálogo *Fedro*, además de plasmar una reflexión filosófica sobre la enfermedad, Platón nos desgaja una verdadera tipología de la enfermedad mental, o

¹⁵ El término enfermedad mental es un anacronismo. No obstante la medicina en la época platónica tiene ya conciencia de las enfermedades que atacan a la mente, a la *psyché*.

en términos generales de la locura. En el seno de la discusión que Sócrates mantiene con Fedro sobre la naturaleza morbosa o divina del amor, surgen varios tipos de locura de los cuales algunos mantienen relación con el amor.

En la enfermedad mental o locura, existe una diferencia clara según su origen. Por un lado vimos que Platón nos habla de aquellas enfermedades mentales las cuales poseen una causa natural, de las que el hombre por el mero hecho de serlo es un potencial portador. Sin duda Platón, buen conocedor de la ciencia de su tiempo, conoce casos médicos de enfermos aquejados de locura, los cuales se encuentran alejados por completo de la realidad y con la razón perdida. Incluso son muchas las ocasiones en las que la locura se desarrolla en el transcurso de una enfermedad o se deriva de ella. Con lo que su origen además de ser natural es claramente morboso:

Pero hay dos formas de locura; una, debida a enfermedades humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos¹⁶.

No obstante, no es este tipo de locura la que a Platón le interesa. Sino que se centra en aquellos casos de locura en los que el hombre adquiere unas capacidades excepcionales mientras está sumido en ella. La locura divina es un regalo de los dioses, un don que la deidad regala a una persona. El tocado por esta locura altera su conciencia hasta estados superiores, en los que le es posible observar la realidad bajo otros enfoques distintos de los de aquellas personas no aquejadas por la locura. Pero la pretensión platónica de dar un enfoque filosófico de la locura no acaba aquí. Observa que los estados de conciencia superiores se dan en varios campos de acción humana como puede ser al arte, la religión o la filosofía. En los individuos afectados por esta locura se produce una inversión en los usos establecidos por parte de la divinidad, con lo que los individuos presentan comportamientos extraños, fuera de la norma, que lleva a pensar a todos que están perturbados, sin darse cuenta de que en realidad lo que están es entusiasmados¹⁷, es decir poseídos por la divinidad y volcados hacia sus asuntos. El extraño comportamiento que presentan, por lo incomprensible del mismo, conlleva que

¹⁶ *Ibidem*. p. 365, 256a. La división de la locura que venía adelantando a lo largo del diálogo adquiere aquí su forma más clara, mientras una no se puede catalogar como enfermedad sino como un don divino, la otra es una enfermedad la cual proviene de otra enfermedad anterior. Con esta distinción de base, Platón nos hace cuestionarnos sobre la entidad morbosa o no de aquellos fenómenos que fueron vistos como síntomas de una enfermedad; es decir se nos plantea la cuestión de fondo de si aquellos estados mentales excepcionales en el hombre son realmente enfermedades.

¹⁷ *Ibidem*. p. 352, 249d.

se patologice su estado y se les trate como a enfermos. Estos individuos entusiasmados son en el sentido más literal de la palabra personas anormales, es decir alejados de la norma. El interés que tienen hacia los asuntos mundanos es inferior al que pueda manifestar el resto. Enfocan su atención a asuntos divinos que son incomprensibles para la mayoría de la gente. Como resultado de su comportamiento sospechoso, la mayoría no consigue ver la vertiente positiva de su estado mental alterado y son catalogados como enfermos casi por desconfianza.

Entre los entusiasmados o poseídos por la divinidad existe también una diferencia clara según la divinidad por la que se vean influenciados. La tipología de la locura se divide aquí en locura profética, mística, poética y erótica. Pero veamos con más detenimiento a qué estado mental alterado hace referencia cada una de ellas:

1) Locura profética: Se desarrolla en aquellos individuos tocados por el dios Apolo. La influencia divina se manifiesta en que la persona afectada posee de súbito la capacidad de ver el futuro y predecirlo a los demás. El origen divino es claro, ya que sólo es posible para los dioses saber algo sobre el tiempo futuro. El resultado de la influencia de Apolo es sin duda positivo. La persona tocada mejora las capacidades que tenía como ser humano, de manera que lejos de perder facultades como el aquejado de locura humana, adquiere otras nuevas. No parece un caso de exclusión como en la locura propia de los humanos. Hablamos de exclusión porque cuando la locura por causas naturales hace su entrada en escena, capacidades como la razón quedan excluidas de manera inmediata. Por el contrario, en la locura divina el individuo no sólo conserva sus capacidades naturales sino que añade otras nuevas; en este caso la facultad de ver el futuro. Bajo la influencia del dios Apolo se encuentran personajes cuya fama reside precisamente en el dominio de esta facultad como las ya citadas “profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona”¹⁸. Ellas han sido causa de muchas de las cosas acaecidas en la Hélade en pleno delirio y de pocas o ninguna “cuando estaban en su sano juicio”¹⁹. Platón cree que sucede de este modo en todos los casos relacionados con la adivinación como don:

¹⁸ *Ibidem*. p. 341, 244b.

¹⁹ *Ibidem*. p. 341, 244b.

Y no digamos ya de la Sibila y de cuantos, con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro.²⁰

De manera que es cierto que la locura profética saca a quien la padece de un estado de normalidad, pues su especial visión de la realidad lleva al loco profético a comportarse de manera diferente del resto. Sin embargo, tal y como lo describe Platón, qué duda cabe de que la locura profética, lejos de perjudicar a quien la padece, le beneficia.

2) Locura mística: Llega al hombre por manos del dios Dioniso. Los afectados pueden comunicarse con la divinidad, estableciéndose como intermediarios entre el mundo humano y divino. Interpretan la voluntad divina al resto de los mortales, para los que, por su naturaleza limitada, el lenguaje de las deidades les resulta incomprensible. Son los agraciados con este don los únicos que desarrollan una conexión directa de este tipo. Como en el caso anterior, la locura mística no excluye ninguna otra de las capacidades propiamente humanas, sino que las completa y perfecciona. Existen casos conocidos de locos místicos a los que, en caso de plagas o enfermedades enviadas por los dioses como castigo, la gente acude en busca de ayuda. Ellos son capaces de interpretar la voluntad divina y ofrecer soluciones que aplaquen la ira de los dioses para que cesen las penalidades.

Son verdaderos mediadores del más allá. Interpretan señales que pasan desapercibidas para las demás personas y las dotan de un sentido trascendental. Pero su misión no estriba sólo en la interpretación de lo oculto a la vista, sino que, como ya hemos dicho, ofrecen soluciones en momentos en los que el pueblo se siente perdido y desesperado, sumido en una trágica situación que no comprende y en consecuencia no sabe cómo atajar. En definitiva podemos decir que el afectado por la locura mística es un mediador trascendental, una persona que ha sido elegida por los dioses para desempeñar el papel de Hermes entre los mortales.

3) Locura poética: El tercer grado de locura divina tiene para Platón un origen claro:

²⁰ *Ibidem.* p. 341, 244b.

Viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía²¹.

Las musas se apoderan del alma de la persona y la orientan hacia la adquisición de habilidades artísticas.

Si en los otros dos casos de locura divina es clara la superación de las capacidades naturales del hombre, en ésta se hace aún más evidente. Con la adquisición de la locura profética y mística no se suprimen las capacidades intelectuales del individuo, que además adquiere otras de tipo superracional. En el caso de la locura poética no es sólo que el individuo conserve las capacidades intelectuales sino que las ve perfeccionadas. Mientras que en las otras dos locuras el don de los dioses se transforma en capacidades fuera del ámbito intelectual, la locura poética las incrementa. Las nuevas capacidades no pertenecen ya a un plano transfenoménico, sino que se relacionan directamente con la labor creadora del intelecto. Queda mostrado así que la razón no se nubla con la locura divina, sino que se ve perfeccionada.

Esta diferencia de capacidades adquiridas en estado de locura da como resultado hechos distintos. De manera contraria a lo que sucede en los otros dos casos de locura, existe la posibilidad que el no afectado por la locura poética sea también poeta. En cambio el no afectado por la locura profética no posee en modo alguno posibilidad de ver el futuro, así como el que no es loco místico no encuentra una segunda vía para comunicarse con los dioses. En cambio, en la locura poética, puesto que se trata de una labor intelectual, el hombre de manera natural sí puede acercarse a la creación poética. Para ser poeta no es condición necesaria encontrarse bajo la acción de las Musas aunque si lo que buscamos es un buen poeta, entonces sí que es necesaria la influencia divina. Es en esta inspiración divina donde radica el nacimiento de ese sentimiento estético tan difícil de explicar, pero que todos conocemos de manera intuitiva. Es lo que diferencia una obra técnicamente perfecta, de otra que además de serlo posee un “algo” adicional, que la baña de un matiz estético que la hace diferente de las otras. Platón intenta ofrecernos una solución al problema que llega hasta nuestros días de qué es el arte, en qué reside lo artístico en realidad. Hoy más que nunca el concepto de arte se ha abierto tanto que nos encontramos perdidos en un mar de obras supuestamente artísticas, las

²¹ *Ibidem*, p. 341, 245a.

cuales no causan otro tipo de impresión estética que no sea la de indiferencia y el escepticismo. Lejos de la pretensión de ofrecer una teoría estructurada del arte, Platón nos señala esa intuitiva diferencia entre obras inspiradas y no. Y es que para el ateniense:

Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos²²

Cita que nos da pie para analizar la segunda peculiaridad que la locura poética posee con respecto a las otras dos. Ya se nos había hablado de la inspiración divina bajo la advocación de uno u otro dios. Pero en la locura poética la inspiración va más allá y nos habla directamente de posesión por parte de las Musas. La influencia no se reduce a una inspiración que desde el exterior influya en la capacidad creativa del individuo. La inspiración reside ahora en el interior, pues éste ha sido tomado por las Musas. Se habla aquí de un poseso. Alguien que en gran medida ya no pertenece a sí mismo de forma íntegra, pues una parte de las que le configuran se encuentra bajo el dominio de otra entidad, en este caso las Musas. Es en este despojamiento del yo que sufren los posesos o maniáticos donde germina la creación de bellas obras. Es la persona que se encuentra en manos de los dioses, la única capaz de alcanzar este grado de inspiración artística. Es posible conocer la técnica de creación, incluso llegar a realizar una obra, pero si no se realiza bajo la posesión de las Musas nunca tendrá lugar la creación de una obra inspirada.

La tipología de la locura no es el único lugar en el que aparece el tema de la posesión por parte de las Musas. Ni siquiera el *Fedro* es el único diálogo en el que se trata el tema, como veremos más adelante. Al término de la primera disertación sobre el amor que Sócrates realiza, cae en la cuenta de que todo comenzaba a ser obra de la posesión de las Musas. Son ellas las que empezaban a convertirse en inspiradoras directas de la exhortación socrática. Tal suceso crea un ficticio estupor en Sócrates, el cual interroga a Fedro:

²²*Ibidem.* pp. 342-342, 245a-245b.

¿Es que no te das cuenta de que, seguro, se iban a apoderar de mí las Musas, en cuyas manos me has puesto deliberadamente?²³ .

El primer discurso que Sócrates nos ofrece termina de la misma manera que da comienzo; pues antes de pronunciar las primeras palabras sobre el mismo, llama la atención a Fedro sobre el peligro de ser poseído por las Musas en aquel lugar cerca del riachuelo, al que Fedro le conduce:

En realidad que parece divino este lugar, de modo que si en curso de mi exposición voy siendo arrebatado por las musas no te maravilles.²⁴

Tal y como sucede a los inspirados poetas, es una presencia divina, por otra parte irónica, la que guía a Sócrates en la disertación filosófica realizada como un intento de rebatir el discurso de Lisias. Sea de manera irónica o no, lo realmente importante es que Sócrates destaca la posibilidad de influencia directa de las deidades sobre el intelecto humano, con el fin de expandirlo más allá de sus posibilidades:

Pero, querido Fedro, ¿no tienes la impresión, como yo mismo la tengo, de que he experimentado una especie de transporte divino?²⁵

Confundido por tal experiencia Sócrates propone evitar esa sensación que le amenaza. Cree que es mejor dejar todo en manos del dios y volver de nuevo a orientar el discurso.

4) Locura erótica: Llegamos a la cuarta forma de locura divina y por tanto la más excelsa de todas ellas. El orden en el que las locuras han sido presentadas al lector sí es del todo relevante. Presentan una verdadera gradación según la importancia que la adquisición de estas locuras tenga para el hombre. Según sea de positiva para el desarrollo integral del ser humano una locura, su posición será más avanzada que la del resto. Antes incluso de analizar el motivo por el que la locura erótica ocupa el primer escalafón en la clasificación de las locuras divinas, podemos intuir que por tratarse de

²³ *Ibidem.* p. 336, 241e.

²⁴ *Ibidem.* p. 331, 238d.

²⁵ *Ibidem.* p. 331, 238c.

Platón tiene algo que ver con el desarrollo de la filosofía. Y de hecho podemos afirmar algo así sin miedo a equivocarnos.

La locura erótica se interrelaciona a la perfección con el resto de elementos que configuran la doctrina platónica, de la manera que iremos viendo. El camino que sigue el afectado por esta locura erótica, o lo que podríamos llamar vía erótica se perfila como el auténtico camino que ha de seguir el filósofo.

Al tratar sobre los discursos platónicos en los que es claro el dualismo y la categorización ontológica de los dos mundos, se habla mucho del rechazo que Platón presenta hacia lo corpóreo y mundano. En el marco de la teoría platónica la presentación de su teoría con metáforas tan expresivas como la del cuerpo como cárcel del alma, nos lleva en ocasiones a detenernos lejos del núcleo central de su exposición. Si nos alejamos de explicaciones simplistas y ahondamos un poco más en la teoría platónica, veremos cómo en algunos de estos diálogos como el *Fedro* o el *Banquete* no se da un rechazo extremo hacia el cuerpo y lo que en él acontece. Las interpretaciones realizadas a las obras platónicas por autores muy posteriores, como Ficino, fomentan la imagen de un Platón detractor acérrimo de lo corporal y todo lo relacionado con este aspecto. Sin embargo, una lectura sin ideas preconcebidas de estos diálogos nos muestra que no existe ninguna acritud ni ensañamiento con lo corporal, aunque sí nos insta a una superación como vía a tomar por el filósofo. Platón engloba en el cuerpo todos aquellos factores que, de algún modo, han de ser superados por el filósofo si quiere vivir una vida auténtica. No llama al desprecio del cuerpo por la mera demonización del mismo, sino a una actitud de indiferencia hacia sus necesidades, como resultado de una superación de su ámbito.

Las diferentes maneras en las que Platón expone su doctrina a lo largo de sus obras, genera en muchas ocasiones confusión respecto a algunos puntos. La valoración que Platón concede al cuerpo es uno de estos puntos problemáticos. Mientras que en algunos diálogos como el *Timeo* el dualismo es muy marcado, en otros como el *Fedón* o el *Banquete* no lo es tanto²⁶.

²⁶ REALE, GIOVANNI. *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder, Barcelona, 2003. En esta obra Reale nos advierte sobre los problemas de conciliar las doctrinas platónicas debido a su diversidad. Además de la contradicción en sus doctrinas escrita existe una discrepancia con lo que Reale llama sus doctrinas no escritas, lo que dificulta mucho una visión unitaria sobre Platón.

Sea como sea, el elemento que encauza el camino hacia esta vía es además algo corporal en un principio, como la belleza. Las alas con las que el alma alcanzaba el mundo de las ideas no existen en el hombre, aunque conservamos un resto de ellas que revive al contemplar la belleza. Se genera así un proceso de anámnesis del que la belleza observada en un cuerpo ha sido el desencadenante. La belleza de los cuerpos no ha de considerarse algo digno de desprecio, ya que en muchas ocasiones Platón alaba a los poseedores de la misma. No obstante, es sólo un recordatorio de la Belleza real.

La belleza nos permite pasar de un plano fenoménico a uno ontológico. La puerta de acceso para pasar del plano de lo fenoménico al real es la belleza. Por ello no es suficiente la belleza de los cuerpos, lo que no significa que sea merecedora de desprecio. Pero si queremos dar el salto a lo ontológico hemos de trascenderla.

Este es el motivo por el que aparece en Platón una gradación de la belleza en referencia al ser, tal y como sucede en la tipología de las locuras. La belleza será más auténtica cuanto más se acerque a la Belleza real, que origina todas las demás copias. El orden en el que se suceden los diferentes grados de belleza es el siguiente:

4a) Belleza de los cuerpos y las formas: Es la última imitación de la Belleza en sí y por ello la de menor categoría ontológica. Es la más accesible al ser humano, pues es evidente su percepción. Así todo no plantea un rechazo radical de la misma, pues es comprensible para Platón que a nadie le guste procrear en lo feo:

Impulso creador, Sócrates, tienen en efecto todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en lo feo, sino sólo en lo bello. [...] Pero es imposible que este proceso llegue a producirse en lo que es incompatible, e incompatible es lo feo con todo lo divino, mientras que lo bello es, en cambio, compatible²⁷.

Es una fase más pero no hemos de recrearnos en ella. Si no logramos salir de la belleza corporal, seremos como aquellos novicios en la vía erótica, que se dejan llevar sin llegar a sentir el estremecimiento provocado por la anamnesis. Un novicio sólo se

²⁷ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Banquete* pp.254-255, 206c-206d.

abandona en manos del placer y “pretende como un cuadrúpedo, cubrir y hacer hijos”²⁸ sin mayor motivación.

4b) Belleza de las almas: El ejercicio de las virtudes determina que las personas sean poseedoras de un alma bella o por el contrario den muestras de tener un alma fea e ignorante. Lejos del tópico que afirma que la belleza está en el interior, la belleza reside también en el exterior. No obstante, la belleza interior, o de las almas, supera la primera. Aquel que pretende seguir con fidelidad la vía erótica no se queda deslumbrado y perplejo ante la belleza de los cuerpos y las formas, sino que ve más allá y mira a los otros por la belleza de sus almas. Por ello en el *Banquete*, tras los constantes reproches de Alcibíades hacia el desdén con el que Sócrates lo trata, el filósofo le pregunta qué le ofrece a cambio de su alma tan bella que el mismo Alcibíades tanto alaba. Alcibíades, buen conocedor de la fama de su hermosura, le ofrece ésta como moneda de cambio, a lo que Sócrates responde rechazando el trato, pues si por un alma bella sólo le ofrece un cuerpo bello poco le da a cambio:

En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar “oro por bronce”²⁹

De manera que aunque la belleza corporal no es para Platón despreciable, no es ni mucho menos comparable a la belleza de las almas.

4c) Belleza en las normas de la conducta y los conocimientos: Si existe un aspecto importante en la teoría filosófica de Platón es la relevancia de la política dentro de su sistema. La vida del hombre fuera de la polis es algo inconcebible para el ateniense. La responsabilidad del hombre con la polis es tal que la pretensión de no defraudarla lleva a Sócrates a acatar sus normas, aunque estas le lleven a su propia muerte.

En este contexto político debemos entender que el conocimiento en Platón es el modo de acceder al mundo de las Ideas, que es en definitiva el mundo real. La belleza del conocimiento se contrapone en la teoría platónica con la fealdad que supone la

²⁸ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Fedro*, p. 355, 250e.

²⁹ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Banquete*, p. 277, 218e.

ignorancia. Recordemos aquí la llamada ecuación socrática, en la que belleza es idéntica a verdad y bondad. La persona que más se acerque a la verdad, es decir, el que dedique sus esfuerzos a la filosofía en el sentido más literal del término, será por supuesto alguien más sabio, y a la vez más bello y bueno. De la fealdad existen varios grados tal y como sucede con la belleza. Por ello la fealdad de los cuerpos no es tan merecedora de rechazo como la que ataca a las almas. Este grado de fealdad no es otra cosa que la ignorancia, que dentro de la teoría platónica explica incluso la existencia del mal; pues aquel que realiza acciones reprobables, es decir, aquel cuya belleza en las normas de conducta no existe, lo hace por ignorancia. Al no conocer lo Bueno, su alma no se cura del mal de la ignorancia y anda perdido sin obrar acorde a la Verdad. Porque aquel que ha visto ya lo Bueno no se atreve a obrar contra ello. Al conocer lo Bueno en sí, su alma se ha convertido en sabia y bella, por lo que le resulta imposible obrar contra la Verdad.

El acceso al conocimiento nos convierte, según la teoría platónica, en mejores personas, lo que se traduce en mejores ciudadanos para la polis. Y es que no debemos perder como punto de referencia que la teoría platónica se encuentra en el marco de la polis, dentro de la cual el hombre se desarrolla como ciudadano acorde a su propia naturaleza de ser social.

4e) Belleza ideal: Con ella llegamos al origen de toda aquella belleza que podamos observar en el mundo de lo fenoménico. Todos los grados de belleza que puedan existir, quedan englobados en la Belleza en sí. Las demás categorías de la belleza son sólo imitaciones de la única que se identifica con la Verdad. El intento de conocer, como aspiración de lograr el mayor acercamiento posible a la Verdad, ha de llegar hasta el origen de todas las cosas. Las cosas del mundo real se perfilan como puras imitaciones de la Idea que les da origen. La estructuración del mundo acorde al modelo platónico, no supone sólo una organización neutra de lo real. Todo lo real se organiza sobre la base de una categorización ontológica, en la que todos los fenómenos encuentran su lugar correspondiente. El mayor grado de ser le corresponde a las Ideas, que son los “en sí”. Por lo que los fenómenos, según el tipo de imitación de la Idea a la que correspondan, se encontrarán más o menos cerca del ser. La belleza será por tanto más verdadera cuanto más se acerque a la Belleza en sí, la cual se identifica con la Verdad. A pesar de la poca entidad ontológica que presentan algunas imitaciones de la belleza, como puede ser la de los cuerpos, todas han de constituir una vía de acceso a la

Belleza. Las diversas manifestaciones deben convertirse en un indicador del camino a seguir para acceder a la Verdad. Queda justificada así la afirmación anterior de que lo corporal en Platón no es despreciable sino superable. No es que la belleza que se manifiesta en lo corporal sea mala, tal y como se interpretó después³⁰, sino que es menos buena, ya que se encuentra más lejana a la verdad.

La Belleza en sí ya no es un tipo de belleza perceptible por la vista destinada a producir una sensación de agrado. Es una belleza captada por el intelecto. Los distintos grados de belleza inferiores han de empedrar el camino que constituye la vía de acceso al origen de la belleza:

Y semejante a un aire o a un eco que, rebotando de algo pulido y duro, vuelve de nuevo al punto de partida, así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos, camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado. Entonces sí es verdad que se ama, pero no se sabe qué³¹

Tras la clasificación de las bellezas que existen, podemos concluir que la vía erótica posee de manera correlativa varias etapas. El nexos común de todas ellas es el amor. Lejos de entender el amor como la manifestación morbosa que Sócrates nos narró en el primer discurso, ahora es visto como una naturaleza divina. La locura erótica depende por tanto como las otras locuras divinas de los dioses, en este caso de Eros y Afrodita.

Pero no es el *Fedro* el único diálogo en el que Platón establece la naturaleza divina del amor. Si existe un diálogo que gire en torno al tema del amor, ese es el *Banquete*. Podemos decir que se trata de la primera monografía sobre el amor. Mucho

³⁰ La teoría dualista de Platón encaja en apariencia a la perfección con la interpretación del dogma cristiano en la Edad Media. Sin embargo el excesivo intento de armonizar las dos teorías, da como resultado que en ocasiones se pierdan matices importantes como en este caso. La menor importancia ontológica que para Platón tiene lo corporal, se utiliza para justificar un mal entendido desprecio por lo corporal. Por el contrario en Platón no se encuentra un claro rechazo de lo corporal desde la demonización a priori de su ámbito. Sino que como resultado de su estructura teórica, lo corporal resulta más lejano a lo real, a la Verdad que cualquier otra manifestación, lo que no significa de manera automática, que sea ni malo ni despreciable. En cualquier caso sucede porque la interpretación de las sagradas escrituras en la Edad Media parte también de un desprecio por lo corporal, cosa que tampoco aparece como tal en el dogma cristiano. En cualquier caso no es la Edad Media el único momento en el que se dan este tipo de interpretaciones de la doctrina platónica. En el siglo XIX el escritor ucraniano Leopold Sacher-Masoch, en su obra *El amor de Platón* (El cuenco de plata, Buenos Aires, 2004), interpreta el amor platónico de una manera radical. Así el protagonista de su obra obsesionado por la lectura del *Banquete* lleva la teoría platónica hasta extremas consecuencias. Si el amor es desear lo que no se posee, en el momento en el que poseemos al amado el amor se extingue. De manera que el amor si quiere ser cierto debe de estar unido al eterno sufrimiento de no poseer aquello que amamos. Tal interpretación deriva de la idea de que la posesión del otro en Masoch es una posesión física, con lo cual es un objetivo alcanzable con relativa facilidad.

³¹ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Fedro*, pp. 362-364, 255c-255d.

se ha escrito desde diversos ámbitos sobre el amor, pero poco con mayor belleza literaria que la de este diálogo platónico. Todos y cada uno de los discursos realizados durante el *Banquete* apuntan ya a esta naturaleza divina del amor que culmina con el discurso socrático.

En el banquete en el cual se realizan los alegatos, toma la palabra Fedro en primer lugar. En su exposición se apunta ya a los diferentes tipos de amor según aquello que se ame, es decir, que se considera bello y por tanto digno de ser amado. Aparece así de nuevo una fuerte conexión entre el amor por los cuerpos, por las almas y por las rectas normas de conducta. De hecho para Fedro no existen antes las normas correctas y después el amor hacia ellas, sino que es el amor mismo, el primero entre los dioses, el generador de estas:

Pues yo, al menos, no sabría decir qué bien para uno recién llegado a la juventud hay mayor que un buen amante y para un amante que un buen amado. Lo que, en efecto debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan intención de vivir noblemente, esto, ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de infundirlo tan bien como el amor. ¿Y qué es esto que digo? La vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble, pues sin estas cualidades ninguna ciudad ni una persona particular pueden llevar a cabo grandes y hermosas realizaciones³²

Fedro cree que es tal la fuerza del amor que sería capaz de orientarnos hacia el ejercicio de la virtud sin que nadie debiera forzarnos a ello.

El amor presenta de nuevo un origen divino cuya manifestación en el ser humano se encuentra relacionada con la pérdida de sí mismo mediante la posesión:

De todos modos, si bien, en realidad, los dioses valoran muchísimo esta virtud en el amor, sin embargo, la admiran, elogian y recompensan más cuando el amado ama al amante, que cuando el amante ama al amado, pues un amante es cosa más divina que un amado, ya que está poseído por un dios³³

De manera que para Fedro el amor conserva su carácter divino en la medida en que es sentido. No basta sólo con que nos amen. Debemos convertir el amor en una experiencia personal si queremos comprender la divinidad que en él reside.

³² PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Banquete*, p. 200, 178c-178e.

³³ *Ibidem*. pp. 203-204, 180a-180b.

El siguiente discurso es llevado a cabo por Pausanias, y en él podemos también encontrar los elementos platónicos desgranados en la anterior tipología. Sobre todo en lo referente al amor por lo corporal y la superación del mismo. En Pausanias los dos tipos de amor tienen naturaleza divina, pero su distinto origen les concede unas cualidades bien diferenciadas. En el nacimiento del primero participan hembra y varón, de lo que resulta un amor centrado en lo corporal, como el de los hombres ordinarios que aman por igual a mujeres y mancebos. El segundo en cambio sólo procede de la participación masculina así que es más perfecto y se dirige a “lo masculino, a amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia”.³⁴

La diferencia de grado entre los dos tipos de amor se hace mayor si cabe cuando, un poco más adelante, nos explica los tipos de amantes que surgen según el amor que profesen:

Y es pérfido aquel amante vulgar que se enamora más del cuerpo que del alma, pues ni siquiera es estable, al no estar enamorado tampoco de una cosa estable, ya que tan pronto se marchita la flor del cuerpo del que estaba enamorado, “desaparece volando”, tras violar muchas palabras y promesas. En cambio, el que está enamorado de un carácter que es bueno permanece firme a lo largo de toda su vida, al estar íntimamente unido a algo estable³⁵

De manera que para Pausanias, está claro que el amor si quiere ser duradero ha de dirigirse hacia aquellos elementos que configuran a alguien como persona. El amor hacia lo corporal va unido desde su origen a su propio fracaso. En el momento en el que la belleza corporal desaparezca por el paso del tiempo, el amor tendrá también fecha de caducidad.

Erixímaco³⁶ en cambio, bajo una óptica médica, rompe la presentación de elementos platónicos en los discursos, para acercarnos más a la visión de amor de Empédocles, como una fuerza armonizadora de los elementos. Su discurso sobre el amor se baña de un tinte más científico y desapasionado.

³⁴ *Ibidem.* p. 206, 181c. Tal afirmación no resulta extraña si tenemos en cuenta la visión que sobre el hombre y la mujer poseía la sociedad griega en este momento.

³⁵ *Ibidem.* p. 210 183d-183e.

³⁶ *Ibidem.* pp. 213-220, 185e-188e.

Tras el discurso de Erixímaco, llega el turno de la intervención de Aristófanes. La belleza de su explicación ha convertido su narración sobre el amor en una de las más bellas de las que aparecen en el *Banquete*. Aristófanes nos habla de cómo en otros tiempos, existían unos seres los cuales denomina andróginos³⁷. Estos seres tenían cuatro brazos y pies, así como dos caras y dos sexos. Participaban de la naturaleza masculina y femenina y tal era su perfección que rivalizaban contra los mismos dioses. Zeus, enfadado por su insolencia, decide buscar una inmediata solución. Ante la imposibilidad de exterminarlos determina que lo mejor será debilitarlos. El modo de hacerlo es separando las dos partes que forman el andrógino por la mitad. Tras el corte, el dios Apolo es el encargado de modelar de nuevo algunas de las partes del cuerpo de manera que resultase un ser armonioso.

Los nuevos seres son más independientes, pero la pena que les causa la separación de su otra mitad les lleva a estar todo el día abrazados sin ocuparse de nada más. La situación se torna tan desesperada que son capaces de morir por inanición con tal de no separarse de su otra mitad. Zeus se apiada de ellos y decide situar los genitales de estos seres en la parte frontal, para que así puedan yacer juntos y crear su propia descendencia. En este caso el amor a lo corporal y a lo no material convergen un solo punto, el deseo de integridad. El amor reestablece la totalidad arrebatada al hombre. Es el único remedio ante el desasosiego generado por la falta de otra parte de mí que no es el yo. Es el medio de encontrar una especie de alter ego que no es el yo, pero de alguna manera me completa. El anhelo por conseguir lo que no se tiene es un deseo que va más allá de lo puramente físico. Es la pretensión de “llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado”³⁸. Es la incesante búsqueda de la integridad perdida. El “amor es, es consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad.”³⁹

La búsqueda de la integridad por medio del amor florece en manifestaciones amorosas de lo más variadas, todo según la naturaleza del andrógino seccionado. En un principio Platón nos habló de un andrógino cuya naturaleza presentaba dos sexos diferentes. Una vez separados, la parte femenina buscaba a la masculina y a la inversa. Pero Aristófanes nos dice que es posible la existencia de andróginos con una sola

³⁷ *Ibidem*. pp. 222-226, 190a-191e.

³⁸ *Ibidem*. p. 228, 192e.

³⁹ *Ibidem*. p.228, 192e.

naturaleza, bien sea femenina o masculina. En este caso, los seres resultantes tras la separación buscan la integridad en otro ser de su mismo sexo.

En cualquier caso y bajo cualquier manifestación, el amor para Aristófanes es el camino a la vida completa e íntegra.

Llegamos así al penúltimo elogio a Eros realizado en el banquete por el poeta Agatón. Su discurso redonda en aspectos como la naturaleza divina del amor y su conexión con la belleza o la justicia. Pero de manera especial nos interesa cómo, a juicio de Agatón, Eros puede llevarnos a un tipo de locura divina que no es la erótica, pero que se encuentra en estrecha relación con ella. Esta locura relacionada con la erótica es la poética. La locura poética, inducida por parte de las Musas, dota al poseído de habilidades artísticas durante toda su vida. En cambio algunos enamorados adquieren de manera súbita la habilidad de la poesía. Y es que Eros, entendido como personificación del amor, se comunica de manera especial mediante este tipo de creaciones artísticas. “Todo aquel a quien toque Eros se convierte en poeta, aunque antes fuera extraño a las musas”⁴⁰. La poesía se muestra desde sus inicios como el lenguaje del amor por excelencia.

Como colofón del banquete llegamos al discurso de Sócrates. En él se interrelacionan de manera clara todos los elementos que configuran la vía erótica, que se han ido apuntando a lo largo del diálogo. En el mito narrado por Sócrates para explicar la naturaleza del amor, la vía erótica se muestra como el hilo conductor que aún aspectos como el amor, la sabiduría y la belleza.

Pero antes de dar comienzo al mito que, según Sócrates, Diotima le contó, cree necesario realizar unas precisiones terminológicas que tienen repercusión más allá de las meras palabras. En primer lugar, el amor es siempre amor de algo, pues con él nos referimos a una relación hacia algo o alguien. Sucede así con otras palabras como por ejemplo madre. La cualidad de madre existe con respecto a alguien, por ello al hablar de madre sobreentendemos que lo es de alguien y no de nadie. Lo mismo sucede con el amor. Si amamos tenemos amor hacia algo y no hacia la nada. El primer requisito demandado por Sócrates parece así cumplirse. La segunda precisión que Sócrates

⁴⁰ *Ibidem.* p. 235, 196e.

realiza antes de su discurso es que amar algo es lo mismo que desear algo. Deseamos aquello que amamos y a la inversa, por lo que podemos hablar de dos términos que en realidad se refieren a una misma cosa. Pero si amamos o deseamos algo, puesto que ya dijimos que no se puede amar a nada, es porque carecemos de ese algo. Deseamos así aquello que no tenemos, pero que quisiéramos tener en un futuro.

La admisión de estos presupuestos, que en apariencia son sólo cuestiones terminológicas, da como resultado que todos los discursos anteriores presenten contradicciones. Hasta el momento era evidente para todos que Eros amaba lo bello. Sin embargo, las matizaciones realizadas por Sócrates nos llevan a concluir que Eros ama lo bello porque no lo posee. Puesto que para Sócrates la belleza es equivalente a la Bondad y Verdad, está claro que Eros no posee tampoco ninguna de estas otras dos cosas. Las ideas que hasta el momento nos parecían claras, se derrumban ahora ante la confusión creada por la argumentación socrática.

La narración de mito de Diotima arroja la luz necesaria para empedrar de nuevo el camino que nos llevará a justificar la existencia de la vía erótica. Y es que el hecho de que Eros no posea belleza ni bondad, cosa que sabemos porque la desea, no debe llevarnos a la conclusión precipitada de que Eros es feo o malo. Si Eros no es bueno ni bello no podemos seguir sosteniendo la naturaleza divina del mismo. Los dioses no desean estas cosas puesto que ya las poseen. En cambio Eros sí desea tenerlas con lo que si carece de ellas es imposible que sea un dios.

Sócrates cree que a pesar de que Eros no posea la belleza y bondad, características de los dioses, no podemos afirmar que sea algo feo o malo. Está carente de belleza pero la ama, y en cierta medida eso le salva de convertirse en un ente feo y malo. Movido por la fuerza del deseo, el Eros se encamina a una incesante búsqueda de lo naturaleza divina, lo cual le salva de instalarse en el mundo de lo corporal, de las apariencias. El Eros socrático presenta la función de un intermediario entre lo mortal y lo divino. No es un dios, pero pretende superar la finitud de lo material y acceder a lo divino. Es un *daemon* (δαίμων) capaz de comunicar lo humano y lo divino. Un ser a medio camino entre un origen humano y una aspiración divina.

Este *daemon* es para Sócrates el camino a seguir para alcanzar la sabiduría, la verdad que reside más allá de las apariencias:

Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano.⁴¹

El hombre sabio es por tanto el que sigue la línea marcada por este *daemon* que es el amor. Es un endemoniado⁴², o tal y como Sócrates lo denomina en otros diálogos, un entusiasmado. El que persigue al Eros trasciende su naturaleza humana para acercarse a la divinidad.

La naturaleza dual de Eros se explica para Sócrates por el origen del amor. Eros es por un lado hijo de Poros, la abundancia y por otro de Penía, la pobreza. Tras una fiesta Penía acaba por yacer con Poros, fruto de lo cual nace este ente mitad divino mitad humano llamado Eros⁴³.

De manera que Eros, por parte de su madre, es pobre y está hambriento. Posee hambre de lo bello y bueno lo cual siempre persigue por su herencia paterna. No posee belleza ni sabiduría pero la ama.

Como los comensales del banquete, es en este punto donde vemos claro lo que “hasta para un niño es ya evidente”⁴⁴:

La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es el amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto en medio del sabio y del ignorante⁴⁵.

El camino de Eros, o lo que es lo mismo la vía erótica, se establece por tanto como la ruta a seguir para aquellos que amen la belleza y la sabiduría; en definitiva para todos aquellos que quieran dedicar su vida al ejercicio de la filosofía.

Puesto que existe una gradación de lo bello, nos acercaremos más a la Belleza y Verdad en tanto que vayamos superando las diversas etapas en las que estas se

⁴¹ *Ibidem*. p.247, 203a.

⁴² Aquí la palabra endemoniado no posee la connotación negativa que adquirirá siglos después con la llegada y estabilización del cristianismo en occidente. Platón habla de un *daemon*, como aquella entidad que hoy podríamos entender como un genio o espíritu.

⁴³ Una interpretación completa y sintetizada respecto al tema y la estructura del Banquete la encontramos en REALE, GIOVANNI (2003) Op. Cit. pp. 465-494.

⁴⁴ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Banquete*, p. 250, 204b.

⁴⁵ *Ibidem*. p.250, 204b.

manifiestan. La vía erótica es así superación de etapas anteriores y no una exclusión de las mismas, como muchas veces se ha interpretado el pensamiento platónico.

El primer acercamiento a la verdad se lleva a cabo mediante la belleza de los cuerpos. Pero el enamorado ha de superar lo mudable, pues la belleza corporal es efímera, y no tiene sentido quedarnos con lo que sabemos de antemano va a perecer. Si queremos que el amor sea intenso y duradero es necesario que no se reduzca al plano efímero de lo corporal.

Es fácil comprender que en un primer momento el enamorado se guía por la vista. La imagen física es lo primero que percibimos en los demás y que nosotros proyectamos. Sin embargo, Platón cree que un verdadero enamorado supera lo corporal y llega a amar el alma del amado, así como las virtudes que manifiesta. Por ello el filósofo, como amante del saber, no dedica su vida al cuidado del cuerpo aunque tampoco lo rechaza. Es tan sólo que no le presta atención ya que sus fuerzas están concentradas en una tarea mucho mayor, la que supone el cuidado de su alma⁴⁶.

El alma no es más que una participación de lo divino, de aquello que es eterno e inmortal. Es la única parte de nosotros que pertenece al mundo en el que reside la verdad. Por tanto el enamorado ama el cuerpo, pero no sólo:

Se apega a los cuerpos bellos más que a los feos, y si se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra un gran interés por el conjunto⁴⁷.

Son este tipo de afirmaciones las que nos llevan a pensar que en Platón no existe un rechazo por lo corporal. Parece incluso comprensible que el enamorado manifieste una atracción física hacia la persona amada. Lo que sucede, es que el amor en Platón adquiere una dimensión mucho más amplia que nos conecta con la eternidad.

La belleza corporal es una iniciación en la vía erótica y así “da a luz y procrea lo que desde hacía tiempo tenía concebido”⁴⁸

⁴⁶ BOSSI, BEATRIZ. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Totta, Madrid, 2008, p. 151.

⁴⁷ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Banquete*, p. 259, 209b.

⁴⁸ *Ibidem*. p. 259, 209c.

El enamorado cuyo amor es el más elevado es el que desea lo más bello y verdadero, que no es otra cosa que la Verdad en sí. El filósofo se erige en Platón como el enamorado por excelencia, cuyo amor es más puro y más intenso, ya que su objeto amado es lo más perfecto de todo. El filósofo platónico es aquel que sabiéndose mortal orienta su vida a lo inmortal. El amor del filósofo es el deseo de alcanzar lo eterno, lo imperecedero y en cierto modo la inmortalidad.

Con el fin de procurarnos la inmortalidad en el mundo el hombre se dedica a la generación. Según Platón, la generación de algo que no soy yo, pero que deriva de mí, es el modo de asegurarnos en cierta forma la vida eterna. Logramos así que algo inmortal pueda existir en lo mortal.

Según sea nuestro modo de generar, la inmortalidad lograda será de uno u otro tipo. Los fecundos según el cuerpo realizarán una conexión con la eternidad por medio de la procreación; los hijos gestados serán su manera de perpetuarse en la eternidad. En cambio el fecundo según el alma buscará lo inmortal en la creación intelectual, aquella que se acerca al mundo verdadero. La vía erótica del filósofo es el camino a la eternidad para el ser mortal. La posibilidad de trascender lo finito y perecedero, pues “la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal.”⁴⁹

Una vez hemos comprendido el porqué de las distintas fases en la que se establece la vía erótica en el marco de la teoría platónica, debemos recurrir a Diotima para encontrar una narración explícita de las mismas:

Es preciso, en efecto – dijo - que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno sólo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a

⁴⁹*Ibidem.* p. 256, 207d.

los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un sólo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia.⁵⁰

Es en esta narración donde observamos que, lejos de tratarse de fases de exclusión, son más bien momentos de superación que dejan a un lado el mero rechazo por lo corporal que simplifica en exceso el punto de salida de la vía erótica. Además la presentación de la filosofía platónica sin estas fases la aleja por completo de la realidad de la que parte, es decir, lo corporal. Aquel que tenga deseos de inmortalidad ha de empezar “por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños”.⁵¹ La culminación de la vía erótica nos lleva a conocer “aquello mismo [...], por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores.”⁵²

El amor como *daemon* mediador que guía al filósofo supone una liberación de, según Platón:

Aquello en lo que lo excelente habita. Y así pues, al final de sus vidas, alados e ingrátidos, habrán vencido en una de las tres competiciones verdaderamente olímpicas, y ni la humana sensatez, ni la divina locura pueden otorgar al hombre un mayor bien⁵³.

En definitiva el amor en Platón nos salva de la temporalidad a la que nos vemos sometidos a causa de nuestra condición humana. Nos libera de la prisión del cuerpo en el sentido de que nos saca de la temporalidad. De manera que el estado de anormalidad inducido por el amor, aporta al hombre, en la teoría platónica, uno de los mayores bienes a los que podemos aspirar, la conexión con la verdad y la eternidad. El amor no es que no sea para Platón un estado anormal susceptible de patologizarse, sino que es el principio de la filosofía.

⁵⁰ *Ibidem*. pp.261-263, 210a-210e.

⁵¹ *Ibidem*. p. 264, 211c.

⁵² *Ibidem*. p.263, 211a.

⁵³ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Fedro* p. 365, 256b.

1.4. Anormalidad y locura

El debate sobre la patologización del amor se extiende a otros muchos estados mentales fuera de la norma. A lo largo de la historia, la catalogación de enfermedades se ha mostrado como un proceso abierto y dinámico, sometido siempre a constante cambio.

Y no sólo en lo que respecta a estados mentales, sino que en todas las patologías, los cuadros de síntomas se reconfiguran una y otra vez. La importancia de este proceso reside principalmente en que cuanto mayor precisión exista en el conocimiento de las enfermedades, más cerca estaremos de poder curarlas. Sin embargo, aunque sus beneficios son visibles de manera mediata, no es la única posibilidad que se abre con respecto al futuro. La reconfiguración abre la opción de que enfermedades, reconocidas con anterioridad en los escritos médicos, desaparezcan y los síntomas que las constituían se conviertan en manifestaciones de otra enfermedad. Las enfermedades, como ya hemos dicho, no son por tanto entidades inamovibles y cerradas resistentes al paso del tiempo. O al menos podemos decir que algunas de ellas no lo han sido, y cabe la posibilidad de que algunas no lo sean.

Pero si existe un campo en el que es especialmente difícil marcar el límite de la enfermedad ese es el campo de la mente. Las consideradas enfermedades mentales presentan en ocasiones un patrón de patologización mucho más difuso que en el caso de otro tipo de patologías.

Investigaciones recientes comienzan a arrojar luz sobre el cerebro y las distintas funciones que en él tienen lugar. Por ello es posible acercarnos con mayor precisión a algunas enfermedades mentales, aunque lo que desconocemos sobre el cerebro sigue siendo mayor que aquello que conocemos de él. Sin embargo, existen otro tipo de estados anormales de la mente cuya catalogación resulta más compleja. A esto se añade que la enfermedad mental delimita con el terreno de los sentimientos y las emociones, los cuales son de difícil estudio.

Hoy parece claro que muchas de las enfermedades reconocidas en psiquiatría se deben a un mal funcionamiento de las conexiones cerebrales, a una lesión o a un déficit de las mismas. La insuficiencia de algún neurotransmisor, como la dopamina o serotonina, puede desencadenar procesos psicológicos morbosos. Lesiones cerebrales congénitas o debidas a factores externos, como por ejemplo la falta de oxígeno al nacer, provocan la aparición de retrasos mentales entre otros trastornos. Y así podríamos citar numerosos ejemplos al respecto. No obstante, nuestra pretensión no es la de realizar un tratado médico, sino la de analizar el tipo de relación entre medicina y filosofía para ver su influencia en el caso de la melancolía. Las enfermedades cerebrales, provocadas por una clara lesión localizada y estudiada, generan de manera directa una enfermedad con origen y desarrollo establecido. Pero el mundo de la enfermedad mental no acaba aquí. En el catálogo de enfermedades reconocidas en psiquiatría existen algunas no relacionadas con una alteración física del cerebro, o al menos hasta hoy se desconoce. Y es que el cerebro no se reduce sólo a las conexiones físicas visibles, sino que en él se desarrollan unas funciones y fenómenos que de manera general llamamos mente.

El comportamiento global de la sociedad establece un patrón en torno al cual juzgamos la normalidad de los procesos mentales⁵⁴. Lo normal, es decir, la norma general, es presentar un determinado procesamiento mental. Dentro de esta norma pueden existir oscilaciones más o menos diversas, pero siempre recogidas en un abanico de actuaciones que por normales, son aceptadas intuitivamente por la sociedad en su conjunto. Si un individuo refleja en su actuación un comportamiento mental fuera de los límites establecidos, es decir de lo que se considera normal, hablaremos en el sentido más literal de un estado mental anormal.

El sistema cultural que conforma la sociedad es tan amplio y dinámico que el estudio de transformaciones que tienen lugar en su seno es harto complicado. La propia evolución de la sociedad en la que, sin duda, influyen los individuos, retroactúa a su vez insertando en estos de manera inconsciente patrones de conducta con los que podamos enfrentarnos al mundo. Así ocurre con el establecimiento de estos patrones de normalidad. No es que determinadas instituciones rijan en exclusiva la organización de patrones. Las instituciones son otro factor más de los muchos que influyen en la

⁵⁴GIL, LUIS. *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Triascastela, Madrid, 2004. A lo largo de la obra desarrolla la tesis de que la enfermedad mental se diagnostica en referencia a la normalidad. Los elementos que se integran en la sociedad están adaptados a esta norma. Pero Gil llama la atención sobre cómo gran parte de la normalidad está determinada culturalmente.

creación de una cosmovisión en el ser humano; o lo que es lo mismo, las instituciones influyen en la constitución de, en términos kuhnianos, un paradigma que se acople a la época en la que a cada uno nos toca vivir.

Es un desarrollo dinámico, algo similar al río de Heráclito, que parece siempre el mismo pero que cambia su agua de forma constante. Lejos de desesperanzarnos por la flexibilidad en la creación de los conceptos, debemos pensar que se establece la semilla de avances futuros. Si los patrones que rigen nuestro modo de pensar el mundo fuesen cerrados, significaría que no existe la posibilidad de cambio, y por tanto deberíamos aceptar las cosas para siempre tal y como están. El ejercicio de la crítica sobre nuestra propia sociedad favorece el avance de estos patrones hacia otros más útiles y mejores para todos.

En el caso concreto de la normalidad, el proceso por el que llegamos a considerar algo de este modo es intuitivo y en muchas ocasiones irracional. Y aún más el concederle de manera casi automática una aceptación social y personal, por el mero hecho de considerarse normal. Sólo un distanciamiento de las normas establecidas y el ejercicio de una revisión de éstas en un marco crítico nos dan la opción de configurar de nuevo los patrones de pensamiento. Tras el proceso algunos serán salvados mientras que otros se superarán por razones concluyentes.

Los comportamientos generales son aceptados en un principio sin más preguntas. El verdadero problema surge cuando nos encontramos ante el comportamiento anormal de un individuo que produce un rechazo social, que varía según el grado de gravedad del que se trate. Puede ir desde la exclusión del grupo social y el mero rechazo hasta la violencia física o verbal, e incluso la patologización del mismo.

Puesto que las enfermedades mentales son un terreno difuso, sin entidades cerradas, muchos comportamientos anormales son tomados como síntomas de una enfermedad que ataca al correcto funcionamiento de la mente.

En términos generales la locura no derivada de una clara alteración cerebral es, en ocasiones, un caldo de cultivo perfecto para la patologización de conductas anormales. En la actualidad es cierto que la tendencia a considerar enfermo a un

individuo diferente no es muy amplia. La ciencia psiquiátrica busca cada vez mayor precisión en sus límites, y por ello las enfermedades mentales que hoy se reconocen poseen mayor base científica que muchas de sus predecesoras. De manera más clara lo podemos ver con dos ejemplos de comportamientos anormales patologizados. En primer lugar la reclusión de intelectuales en los hospitales psiquiátricos en la antigua Unión Soviética, en la que el triunfo del “socialismo” no permitía albergar en su seno individuos críticos con el sistema establecido⁵⁵. La disidencia política fue tomada como una enfermedad mental, y muchos de los individuos que la profesaban, fueron recluidos en hospitales psiquiátricos, donde sus voces se acallaban de manera inmediata. La opinión de una persona preparada y culta, la cual se movía en la élite cultural del país, podía ejercer algún tipo de influencia sobre los demás. Si a una persona cuyo reconocimiento social se debe a su ejercicio de la razón, en un ámbito u otro, se le priva de ésta, queda desprestigiado como persona por completo. El ser catalogado como loco, le aparta del sistema social admitido y le convierte en un individuo marginado. No obstante, en casos como éste, las razones políticas se imponen a cualquier otra. El análisis de estos hechos históricos se hace complicado, ya que no llegamos a saber de forma clara si realmente fueron considerados enfermos mentales, o por el contrario el etiquetarles como locos fue la solución más rápida para evitar las posibles alteraciones que pudieran causar. En el momento en que la política presenta su hegemonía dentro de un sistema social se altera en gran medida el sistema de valores. Lo mismo sucede si en vez de la política son las instituciones religiosas las que se imponen sobre la sociedad. Si cualquier tipo de ideología utiliza la coacción sobre los diferentes para ejercer el poder, necesita una razón que justifique la exclusión de estos. La consideración de un comportamiento como enfermedad es una manera bastante efectiva de control y rechazo de un posible disidente.

Un caso más claro y cercano es el relacionado con el género. La constitución del género se produce en dos frentes principales: uno el sexo biológico y otro el reconocimiento social del mismo. Cada género, como parte integrante de la sociedad, se ve avocado a desarrollar un rol determinado. Este rol se forma por un grupo de comportamientos que son aceptados por la sociedad. Ambos géneros, masculino y

⁵⁵ VERDIGLIONE, ARMANDO. *Locura y sociedad segregativa*. Anagrama, Barcelona, 1976. Verdiglione realiza una dura crítica a la concepción tradicional de la locura. El loco es para él el que se mantiene fuera de la estructura lógica creada por la sociedad misma, la que como es obvio puede cambiar. Así uno de los ejemplos de este cambio es el caso de los disidentes del “socialismo” en la antigua URSS.

femenino, se encuentran en un rol diferente, por lo que los comportamientos aprobados en uno u otro no son los mismos. Como en el caso de otro concepto relacionado con el sistema social, la constitución del género no es algo cerrado, sino en constante construcción. Pero el cambio no se da siempre de manera inconsciente como resultado de la evolución social. En ocasiones son los individuos los que ponen en duda las construcciones vigentes, lo que en un primer momento les aparta del sistema ya que lo hacen zozobrar. Si un individuo de sexo biológico varón o mujer se reconoce en el género masculino y femenino, ha de obrar acorde a su rol de género. El problema surge cuando toma algún elemento del rol contrario, por ejemplo que un varón tenga relaciones sexuales con otro varón. Su comportamiento en sociedades que posean un sistema género-sexo en el que esto es visto como fuera de la norma, generará un rechazo en grados diversos. Uno de estos grados es la patologización de este fenómeno. La homosexualidad ha sido desde siempre y en muchas culturas objeto de reproche. En algunos países de oriente aún hoy la persecución y castigo de los homosexuales llega hasta extremos inhumanos. En occidente, en términos generales, el sistema género-sexo es más flexible y su ruptura no provoca resultados tan drásticos. Pero sólo hace falta echar la vista unos pocos años atrás para observar que esto no fue siempre así. Con la llegada de la psiquiatría, la homosexualidad se patologizó incluso de manera más explícita. No eran infrecuentes los intentos de curación de la misma mediante aplicación de electroshocks u otras técnicas de corte conductista.

En sociedades como la antigua Grecia, la homosexualidad es tolerada por encajar mejor en su sistema social. Si bien es cierto, se trata de una aceptación con matices. Más que de homosexualidad podemos hablar de una homofilia. Es decir, el hombre se enamora de otro intelectualmente igual a él, por lo que se establece un amor más allá del que pueda desarrollar hacia una mujer, cuyo intelecto inferior no podría alcanzar ninguna de las sutilezas intelectuales a las que puede acceder el varón. Platón incluso justifica la homofilia, ya que lo considera signo de virilidad y no de afeminamiento como creen algunos⁵⁶. Pero esta justificación, frente a la opinión de otros que la rechazan, nos hace pensar que la homosexualidad no era tan comúnmente aceptada en Grecia como se piensa. En cualquier caso es más comprensible la actitud hacia la homosexualidad en la sociedad griega si la comprendemos en el marco de la homofilia y su función en el sistema género-sexo.

⁵⁶ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Banquete*, p. 227, 192a.

Incluso en la actualidad quedan algunas personas, cuyo anticuado sistema sostiene una patologización de conductas fuera de sus roles. Ya en los años 70 muchos libros de psiquiatría y psicología intentaban ofrecer una explicación de la ruptura en el sistema de roles acudiendo a la patologización. La influencia freudiana remite en muchos autores a explicar la homosexualidad como el resultado de un trauma infantil de frustración con respecto a la madre, lo que le hace evitar el sexo femenino durante toda su vida; y como la teoría freudiana explica todo lo que cae bajo su luz, la homosexualidad se puede derivar de este rencor infantil, o bien de un amor excesivo hacia la madre, que en el caso del hombre, le lleva a adoptar su papel en la relación sexual⁵⁷.

No obstante, la aparición de casos individuales durante años ha generado una revisión de los conceptos establecidos. Las fronteras se han abierto y diversos elementos del sistema género-sexo han sido eliminados o cambiados. De tal forma que ha quedado desacreditada una patologización de la homosexualidad.

Los casos en el sistema social género-sexo se hacen más conflictivos cuanto más amenacen la estabilidad del mismo. La homosexualidad resultaba problemática ya que suponía el cambio de algunos elementos de los roles sociales, pero en cualquier caso conservaba la concordancia entre sexo biológico y género. En cambio, fenómenos como el transexualismo atacan al núcleo de esta relación. En su libro sobre la locura el doctor Joseph Daquin (1732-1815) nos dice:

Conocí en París, en una pequeña casa de salud, a una loca cuyo objeto de locura era desear y creer verdaderamente ser un chico; se vestía en su celda como un hombre, hablaba razonablemente y con sensatez mientras se conversaba con ella como si fuera una persona de sexo diferente al suyo; en una palabra, era necesario para no darse cuenta de que estaba loca, tratarla como un muchacho. Destacaba su atavío, que producía un contraste singular y ridículo con su sexo y conversación, con sus costumbres y sus maneras semejantes a las de los hombres.⁵⁸

En la obra no encontramos más detalles sobre la enfermedad desarrollada por esta persona, lo que no nos permite realizar un diagnóstico claro sobre la alteración

⁵⁷ Este tipo de teorías freudianas llevan a muchos autores a considerar incluso la homosexualidad como una lucha contra la depresión surgida de la adquisición de estos traumas infantiles. Así se plasma en la obra: OSTON, MORTIMER. *La depresión: psicología de la melancolía*. Alianza editorial, Madrid, 1973.

⁵⁸ DAQUIN, JOSEPH. *Sobre la locura*. Asoc. Española de neuropsiquiatría. Madrid, 1999, pp.141-142.

mental que podía presentar. Llama la atención en la descripción de Daquin el que a él mismo en conversación esta mujer le pareciese una persona sensata y con la razón en perfecto estado. Lo cual nos remite a ese tipo de enfermedades mentales más allá de conocidas disfunciones cerebrales, y nos abre el campo para reconsiderarlas como fenómenos morbosos.

El considerar una conducta ajustada a la norma no es algo inofensivo e inocuo. Lo razonable es en principio lo general, lo normal. De hecho al hablar, los utilizamos muchas veces como sinónimos de forma espontánea. Así nos referimos a que algo es lo normal, cuando en realidad queremos decir que es razonable. Incluso si reflexionamos un poco podemos ver comportamientos que por muy generales que sean, no son nada razonables. En cualquier caso la conexión entre lo normal y lo razonable es algo que hacemos de manera intuitiva. El introducir un elemento cualquiera en el marco de la razón conlleva un juicio moral sumergido. No se trata de un mero juicio intelectual que nos diga este comportamiento es razonable o no. Sino que nos remite a un juicio moral en que pensamos que algo es bueno y deseable, o por el contrario malo y despreciable. Y esto es lo que ha ocurrido con la enfermedad mental en general. Su lejanía con lo considerado razonable la ha llevado a vivir en la marginalidad de un sistema cultural para el que lo irracional ha de quedar fuera de su aceptación.

1.5. Anormalidad en la vía erótica

En la primera parte del capítulo ya se apuntó al porqué de la conexión entre locura y filosofía. Muchos filósofos han estado unidos históricamente a la locura, unos como portadores de una enfermedad mental como Nietzsche; otros porque su sociedad los consideró destabilizadores del sistema, de las normas, es decir, anormales en el sentido más literal. Tal es el caso de Sócrates, al que Aristófanes ya retrató como un loco contador de pulgas. O el de Heráclito, que movido por su desprecio por los otros vivió y murió de extraña manera, según cuenta la leyenda. Lo mismo que Empédocles, que murió tras arrojar al Etna con el fin de manifestar carácter divino, aunque no se sabe la verdadera fiabilidad de esta historia.

El filósofo, si pretende ascender por el vía erótica hasta alcanzar la verdad, no puede quedarse en el mundo de las apariencias, sino que ha de cuestionarse todos aquellos elementos con los que, de manera inconsciente, nos manejamos en la vida cotidiana. Como la moral provisional de Descartes⁵⁹ estos sistemas de conocimiento heredados son útiles para el desarrollo de la vida en sociedad y a nivel individual. No podemos preguntarnos por cada pequeño paso que damos. La reflexión supone un paréntesis alejado de la vida cotidiana. La trasciende pero se encuentra inserta en ella. Puesto que la vida es siempre un proceso dinámico, la reflexión debe ejercerse sobre la marcha, aunque los pasos sean inciertos y en ocasiones nos toque desandar lo andado. En cualquier caso el filósofo ha de reflexionar desde lo cotidiano, pues como cualquier otro, se sirve de los paradigmas culturales al menos de manera provisional. De no ser así, el filósofo se convierte en un activista de la anarquía, con un rechazo frontal a las normas por el hecho de serlo, sin reflexión crítica alguna; o bien en un anacoreta o asceta, alejado del común de los mortales y desinteresado de los asuntos humanos.

El filósofo afectado por esta locura erótica platónica, parte de lo cotidiano, de lo accesible al ser humano para poco a poco acercarse a la verdad. El filósofo en Platón no es alguien desinteresado por el mundo que le rodea. Del mismo modo que no desprecia lo corporal, tampoco desprecia el mundo material, sólo que intenta trascenderlo.

La vía erótica de Platón como sistema filosófico no ha encontrado nunca gran difusión. Es posible que gran parte del olvido de la misma se deba a una interpretación histórica de Platón centrada en exceso en su idealismo. La teoría platónica es difícil de sostener en un mundo plural, si nos remitimos a una idea cerrada de verdad. En la teoría platónica sólo existe una verdad, y es ésta la que debemos descubrir gracias al ejercicio de la filosofía. El hecho de que exista una verdad puede ser algo problemático y foco de radicalismos. Sin embargo, es posible otra lectura de la teoría platónica que sustente la vigencia de la vía erótica. Con el fin de que la vía erótica de Platón no sea anulada de nuevo, por juzgarla el reflejo de un idealismo orientado al fracaso, el acceder a la Verdad en sí ha de tomarse como un referente en la reflexión. Todas las filosofías son en definitiva el intento de acercarse más a la verdad que sus predecesoras, incluso las más escépticas. Alguien elabora un determinado sistema filosófico en la medida en que considera que supera en algo a lo ya dicho. Incluso las filosofías que llaman al

⁵⁹ DESCARTES, R. *Discurso de método*. Colección Austral, Madrid, 2000. p. 59, 3ª parte.

irracionalismo e invitan a gozar la vida como la nietzscheana, consideran que albergan en su seno más razón que las demás y por ello deben ser tomadas en cuenta. Un verdadero activista del irracionalismo no ocuparía, con toda probabilidad, gran parte de su vida en perfilar una justificación de su postura desde mecanismos intelectuales.

La verdad en la vía erótica es la culminación de un camino vital, que se desarrolla en varias fases, cada una de ellas más cercana a la verdad. El seguimiento de la vía erótica o, lo que es lo mismo, la filosofía, toma como punto de referencia la verdad en sí; pero es peligroso pensar que es más que eso, una guía en el proceso. De no ser así, correremos el peligro de crear sistemas totalitarios, cuya posesión de la verdad absoluta no deja lugar para cambio; o bien, desembocan en un irracionalismo radical en el que el ejercicio de la filosofía no tiene cabida.

La solución a estos peligros que amenazan la subsistencia de la vía erótica es entender el camino a la verdad en términos popperianos. El progreso en cualquier ciencia nace, para Popper, de la crítica a las posturas anteriores y el cambio de los elementos destruidos de esta⁶⁰. Pero la nueva teoría surgida no debe ser tomada como la definitiva, sino como un poco más cercana a la verdad que la anterior. La verdad es por lo tanto un punto de referencia en la investigación, un horizonte al que encaminar los pasos. Comprender la vía erótica de Platón bajo la visión popperiana de la verdad, no supone una contradicción entre elementos incompatibles⁶¹. Aunque Platón entienda la verdad como un elemento cerrado e inmutable, como Idea que es, podemos acercar su teoría más a nuestros días si lo entendemos del modo citado. Incluso podemos decir que muchos de los escritos platónicos, sobre todo los dedicados a la muerte de Sócrates, apoyarían esta visión de la verdad. Entre otros muchos temas como la inmortalidad del alma o el dualismo antropológico, en diálogos como el *Fedón* se presenta la muerte como una liberación. Sólo con ella alcanzaremos la Verdad en sí. Podríamos pensar que esta orientación pesimista, que Platón presenta en los diálogos dedicados a la muerte de su maestro, aborta la consecución de la vía erótica que él mismo ha propuesto. En un primer momento nos hace dudar de que, si no es posible alcanzar el último escalón del conocimiento, quizá sea inútil el esfuerzo vital que el filósofo realiza. No obstante, el carácter inalcanzable de la Verdad nos incita a una constante evolución, lo que da como

⁶⁰ POPPER, KARL. *El mito del marco común*. Paidós, Barcelona, 1997.

⁶¹ *Ibidem*. p. 159. La verdad para Popper es una idea principal reguladora que guía la investigación científica.

resultado la permanencia de la vida de la filosofía. A la vez nos lleva a una apertura mental, al ejercicio de la crítica, que nos evita la caída en totalitarismos absurdos.

Es común en algunos de los diálogos platónicos el mostrar la figura del filósofo como la de un ser que se prepara toda su vida para la muerte. Todas sus acciones están orientadas a la muerte, o lo que es lo mismo a la liberación de todo aquello que nos perturba y nos aleja de la Verdad en sí. Por ello a la espera de su muerte para Sócrates:

Resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera⁶².

Una interpretación excesivamente literal de las teorías platónicas puede dar lugar a varios riesgos. Quizá el más peligroso de todos ellos sea el que conlleva una férrea defensa del dualismo platónico. Pensemos por un momento en esta interpretación literal de la teoría platónica. Supongamos que existen dos mundos separados, uno de los cuales sólo es cognoscible en su totalidad tras la muerte. Sería absurdo entonces dedicar la vida a intentar conocer un mundo que, desde el principio, se encuentra vetado al conocimiento humano. El ejercicio de la filosofía, entendido como el intento por conocer ese otro mundo, no sería más que una pérdida de tiempo. Pero el hecho de que Platón dedique su vida a la filosofía nos lleva a pensar que es posible acceder al mundo de las Ideas y además es útil. Otro riesgo al que puede llevarnos una interpretación literal de las teorías platónicas es el de dejar sin base la teoría platónica de la locura, en el caso de no aceptar el dualismo. Si negamos la existencia de otro mundo más allá del que percibimos por los sentidos, la posibilidad de que tras la muerte nuestra alma alcance el mundo verdadero se pierde. El mundo verdadero desaparece y con él el sustento de la vía erótica, o al menos eso sucede en apariencia. Lejos de entrar en polémica sobre si existe un trasmundo más allá de la muerte o no, debemos reinterpretar el camino platónico hacia la Verdad. Debemos pensar en un camino que resista las críticas de aquellos que defiendan una interpretación cerrada de la doctrina platónica, así como las de los detractores de la teoría dualista. Este camino filosófico es precisamente la vía erótica que toma la verdad como punto de referencia. La existencia

⁶² PLATÓN (1986) Op. Cit. En *Fedón*, p. 39,64 a

o no de un trasmundo es algo que por el momento no podemos saber⁶³, así que debemos alcanzar la verdad desde nuestra condición de seres humanos, con todo lo que eso supone. Por ello la filosofía, que nace en el seno de la vía erótica, parte de lo evidente a los ojos de todos para ir ascendiendo en el proceso de conocimiento. El filósofo comienza a pensar desde lo humano, lo que le aleja del místico o del hedonista. Intenta superar lo más mundano, pero no pretende trascenderlo mediante una comunicación con lo divino. En la vía erótica el filósofo con los pies en el suelo no mira hacia el cielo sino siempre hacia delante:

Las locuras divinas no sólo no contradicen la dignidad del ser humano, sino que pertenecen a una existencia auténticamente humana. Se habrá opuesto a la sensatez aparente del “técnico de la vida” que sonríe con superioridad sobre el entusiasmo y sólo está preocupado en satisfacer las necesidades humanas, tanto las de naturaleza económica, como naturales o “espirituales”, de un modo exitoso, cómodo y asegurado contra lo imprevisible⁶⁴.

La interpretación que muchos autores neoplatónicos realizaron de Platón, bajo una determinada manera de entender el cristianismo, dio como resultado que, en ocasiones, se mezclaran de manera confusa elementos del ámbito de la fe con otros estrictamente filosóficos. Autores como Plotino (205-270) o Marsilio Ficino (1433-1499) reinterpretaron las obras platónicas poniendo especial acento en el idealismo. En el comentario de Ficino al *Banquete* platónico⁶⁵ se pone de relevancia una manera de entender la teoría platónica en la que el desprecio por lo corporal es más evidente. La materia es para Ficino sinónimo de la oscuridad total.

Por ello es necesario repensar bajo una nueva concepción muchas de las teorías platónicas como la de la vía erótica, las cuales hoy son vistas más como una reliquia cultural que como una teoría filosófica válida.

El mismo Sócrates nos advierte que a los no filósofos:

Les pasa inadvertido en qué sentido andan moribundos y en qué sentido son dignos de muerte y de qué tipo de muerte quienes son verdaderamente filósofos⁶⁶

⁶³ No hablamos aquí del plano de las creencias sino estrictamente del saber.

⁶⁴ PIEPER, JOSEF. Op. Cit. pp. 108-109.

⁶⁵ FICINO, MARSILIO. *De Amore: Comentario al Banquete de Platón*. Tecnos, colecc. Metrópolis, Madrid, 1986.

⁶⁶ PLATÓN (1986) Op. Cit. En *Fedón*, p. 39, 64b.

La muerte es para Platón el único momento en el que podemos observar la Verdad cara a cara. Lejos de plantear un problema en la disertación filosófica, nos ofrece sin duda una solución a los riesgos en los que el pensador puede incurrir de manera constante. La imposibilidad de acceder a la Verdad en sí evita la defensa de pensamientos totalitarios y cerrados, sin opción de destrucción o crítica. Por otro lado, establece la existencia de una verdad, al menos como guía de acción, que huye de irracionalismos que condenan a muerte la filosofía:

Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivamos⁶⁷

Éste es el sentido en el que el filósofo se encamina hacia la muerte. Sabe que sólo en ella se encuentra su objeto amado. No obstante, el filósofo no es una persona con la actitud vital de un suicida. Debemos leer más allá de la metáfora platónica y pensar en la verdad como referencia. La inmortalidad o no del alma tras la muerte, el conocimiento que de este contacto posterior a la vida podamos tomar, es algo perteneciente ya al ámbito de la creencia, y en cualquier caso alejado de lo que ahora nos ocupa.

Una relectura de los textos platónicos bajo nuevos patrones, actualiza su sentido e inyecta vigor a muchas teorías que hoy se creían caducas e impregnadas de una capa mitológica⁶⁸, difícilmente aceptable hoy.

El “orientarse hacia la muerte” del filósofo, no da como resultado un abandono a lo irracional o suprarracional. Muy por el contrario, es mediante el ejercicio de la razón, la vía por la que el filósofo se acerca a la verdad. El camino de la filosofía es como una escalera por la que vamos ascendiendo. Pero es una escalera que necesita que sus peldaños se construyan de manera constante. La crítica se convierte en el impulso necesario para subir un paso más. Pero los peldaños anteriores no son destruidos por completo, sino más bien superados. El avance en la vía erótica no se basa una

⁶⁷ *Ibidem.* p. 45, 66e.

⁶⁸ Una interpretación sobre los mitos en la obra de Platón aparece en LUC, BRISSON. *Platón, las palabras y los mitos*. Abada, Madrid, 2005. Sorprende bastante que a pesar de que Platón hable de los mitos de manera negativa él los use de manera frecuente. Por ello, si queremos entender el uso de ciertos mitos en Platón deberemos alejarnos de esta interpretación literal de Brisson, y atender más a lo que Platón hace que a lo que dice en sus obras.

destrucción de lo anterior exenta de sentido. Se destruye con el fin de construir algo mejor. Además en el camino de la filosofía el hecho de que consideremos un elemento es superior al anterior, no significa que despreciemos el primero, sino que mostraremos más interés hacia el segundo por considerarlo más importante. Si tenemos en cuenta que el propio Sócrates es participante de fiestas como la narrada en el *Banquete*, cuesta creer que más allá de la metáfora se encuentre un claro desprecio por ámbitos considerados inferiores como el de lo corporal. Por ello hemos dicho que el seguimiento de la vía erótica no es la senda del anacoreta:

Un auténtico filósofo, disfruta de los auténticos placeres de la vida, cuando la ocasión los trae, incluyendo sus aspectos corporales⁶⁹.

Sócrates disfruta de la bebida, la comida y la compañía como cualquier otro de los comensales invitados. Si bien es cierto, en varias ocasiones se le alaba por su prudencia en las relaciones amorosas y su resistencia en el beber⁷⁰. De manera que se aleja así del hedonista el cual se abandona por completo a los placeres sin medida, pues nada existe en realidad más importante para él. Sócrates personifica a la perfección la actitud vital del seguidor de la vía erótica, incluso bajo una nueva lectura de los textos platónicos. El filósofo sabe que una excesiva preocupación por lo corporal lo distrae de su tarea principal, lo perturba en su reflexión. Por este “abandono” del cuerpo, Platón nos habla del estado del filósofo como un estado de muerte, ya que no se preocupa de su suerte en la medida en que lo hacen el resto de los mortales:

Por lo tanto, ¿no te parece que, por entero – dijo - , la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma?⁷¹

La falta de comprensión de los no filósofos hacia este “andar moribundos” de los filósofos provoca desconcierto y estupor, pues consideran:

Que quien no halla placer en tales cosas (las relacionadas con el cuerpo) ni participa de ellas no tiene un vivir digno, sino que se empeña en algo próximo al estar muerto⁷²

⁶⁹ ROSSI, BEATRIZ. Op. Cit. pp. 156-157.

⁷⁰ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Banquete*, p. 195, 176c

⁷¹ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Fedón*, p. 41, 64e. No pretendemos con este tipo de citas convertirnos en defensores del dualismo platónico. En la relectura de la vía erótica propuesta, la verdad a la que se encamina el filósofo ha de ser tomada como una labor intelectual.

⁷² *Ibidem*. p.41, 65a.

El seguidor de la vía erótica es visto por muchos de sus compatriotas como alguien cuyas dedicaciones son incomprensibles. Aquel que se aleja de la vía erótica o se queda en su primer peldaño no comprende qué guía al filósofo en su camino. El filósofo es hijo de una sociedad y un tiempo determinados, pero en su ánimo de avanzar se aleja de ella para repensarla. A modo de la epojé hursseliana, la pone en suspensión para reconstruirla bajo otra estructura. Deconstruye lo que le rodea para dotarlo de un nuevo sentido. El filósofo destruye los peldaños de la vía erótica sobre los que avanza para reconstruirlos después en su vuelta al mundo. El prisionero, liberado de sus cadenas, arrasa tras de sí con las estructuras previas que le dieron la posibilidad de avanzar, para una vez vista la luz del sol, construir de nuevo el acceso a la caverna con los demás de su especie. Los no filósofos no alcanzarán a ver nunca la luz del sol, y vivirán siempre en la oscuridad de la caverna. Un místico o incluso un sabio que ya posee toda la sabiduría, jamás volverán a la caverna; en cambio el filósofo piensa desde lo humano y se siente indefectiblemente ligado a ello, por eso vuelve al sitio del que partió.

El filósofo es, por tanto, en su sentido más estricto, un individuo que cuestiona lo común establecido. No sólo se sale muchas veces de la norma sino que incluso amenaza en su reflexión con destruirla. Este constante cuestionamiento de lo normal da como resultado que en ocasiones se le considere alguien peligroso, y en el sentido más estricto un individuo anormal. Incluso aunque en su vida cotidiana acepte las normas a modo de moral provisional, no cesa la amenaza latente que el filósofo puede ejercer sobre lo establecido de manera acrítica en la sociedad y que compone el complejo sistema cultural que da sentido al mundo. No olvidemos que el paradigma occidental del filósofo por excelencia, Sócrates, fue condenado a muerte por sus conciudadanos acusado de corromper a la juventud con sus enseñanzas, además de por proferir ofensas contra los dioses. Incluso muchos contemporáneos lo consideraban un individuo excéntrico, que invertía su tiempo en ocupaciones ridículas e inútiles, tal y como aparece en *Las Nubes* de Aristófanes⁷³.

El filósofo no es visto por la mayoría como una persona normal, ya que su constante crítica de la sociedad en la que vive así como su desprecio por aspectos primordiales para los demás le hacen ser visto como alguien extraño, es decir, fuera de

⁷³ ARISTOFANES. *Las nubes*. Cátedra, Madrid, 1995.

la norma, la cual critica y transgrede, al menos intelectualmente. El mero atentado intelectual contra las normas sociales, contra su sistema cultural, lo convierte en un individuo peligroso. Y es que en la mayoría de las ocasiones la ruptura de estructuras sociales por parte del filósofo sólo se lleva a cabo en el ámbito de lo intelectual. La aceptación de las reglas sociales en su vida cotidiana no es suficiente para aquellos que temen la desestructuración del sistema cultural, así como la llegada de nuevos elementos. De manera instintiva, los hombres temen el cambio, lo desconocido, aquello que de algún modo escapa a su control; por ello en un primer momento lo rechazan sin darse cuenta que es el constante devenir de las estructuras culturales lo que las convierte en flexibles y les da la opción de pervivir a lo largo del tiempo bajo diferentes caras. Sócrates no sólo acepta las normas sociales en las que le ha tocado vivir, sino que las acata hasta sus últimas consecuencias, incluso cuando es consciente de que tal aceptación le acarrearán su propia muerte. Pero no por ello deja de ser una amenaza al sistema establecido por la posible propagación de sus ideas⁷⁴.

En este sentido, el filósofo puede ser la nota discordante en un sistema social, a pesar de acatar las normas. Es la voz que se alza ante lo establecido sin más en todos los aspectos de la vida en general. La anormalidad que presenta provoca la correspondiente sanción por transgredir de la norma. En el caso de Sócrates, encontramos de nuevo el ejemplo de los varios tipos de castigo que la sociedad en su conjunto impone. Sus irónicas críticas se convierten en objeto de mofa para unos y en motivo de ejecución para otros. Afortunadamente, en la mayoría de los casos la ruptura de la norma no comporta un precio tan caro como la vida.

Dentro del amplio abanico de sanciones que la sociedad puede llevar a cabo, que oscilan desde la indiferencia más absoluta por estos individuos hasta atentados contra su vida, encontramos muchas más formas de rechazo. Entre ellas la patologización de los estados anormales. El comportamiento anormal, es decir, fuera de la norma, que el filósofo manifiesta en su reflexión, da como resultado un extraño comportamiento a ojos de la mayoría. Así, a pesar de que el ejercicio de la razón es la actitud vital del filósofo, muchas veces se les tacha de locos. Calificación que sirve de caldo de cultivo

⁷⁴ No sólo el comportamiento subversivo es tomado como peligroso sino también el hecho de pensar contra elementos establecidos. El pensamiento es el ámbito en el que la libertad individual campa a sus anchas. El miedo al control del mismo es llevado al extremo en distopías como la presentada por George Orwell en *1984*. El protagonista, a pesar de vivir bajo las normas del sistema, es torturado por pensar contra él, pues es un germen latente de destrucción y cambio. El control de la mente es un ataque directo a la parte que nos constituye como humanos, como seres racionales.

para una posible patologización de la actitud del filósofo. El seguidor de la vía erótica es un loco, pero ya no un loco afectado de locura divina, sino un loco que a ojos de los demás posee una locura tan humana e inservible a nivel cognoscitivo como las demás. El mismo Platón nos advierte del peligro de la opinión que los no filósofos pueden tener de la actividad filosófica:

Me asombra -dije- que parezcas temer a la multitud en caso de que piensen que prescribes enseñanzas inútiles; pero no es en modo alguno asunto trivial, sino difícil, comprender que existe en el alma de todos nosotros un órgano o instrumento que es purificado y reavivado por estas enseñanzas cuando ha sido cegado y destruido por nuestras ocupaciones cotidianas, un órgano más digno de ser conservado que diez mil ojos, por ser el único con el que se contempla la Verdad. Quienes profesen esta misma opinión juzgarán excelente tu propuesta; los que nunca hayan reparado en estas cosas pensarán probablemente que nada vale lo que dices, pues no ven ninguna ventaja digna de consideración en estas ocupaciones⁷⁵.

Así que a pesar de que el filósofo guarde las normas sociales en las que vive, es posible que su carácter crítico le acarree más de un problema al cuestionarse lo establecido. La filosofía, en su sentido más primario, supone una reflexión de segundo grado sobre todas aquellas cosas que de un modo u otro afectan a nuestra vida. No es una mera disonancia con las normas sociales. Es mirar con otros ojos aquello que parece vacío de sentido en el devenir de la cotidianidad. No tenemos más que pensar en el filósofo por excelencia, Sócrates, para ver encarnado todo esto. Él es un filósofo en el sentido más puro, ya que el ejercicio de la filosofía es para él un estilo de vida y no una tarea teórica. Sócrates respeta además las normas de Atenas, y lo hace hasta sus últimas consecuencias. Pero su constante cuestionamiento de las cosas da como resultado que acabe por parecer un ser incómodo y con ideas extrañas acerca de las cosas. Hecho por el que fue condenado.

1.6. Vía erótica y melancolía

La vía erótica une al filósofo con la locura, pero a nivel positivo, ya que la razón se ve alterada para conseguir una superación de los conocimientos que teníamos hasta

⁷⁵ PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Gredos, Madrid, 2006. p.357, 527d-527e.

ahora. En cambio, la posibilidad de existencia de la locura propia del filósofo se anula bajo una determinada interpretación de los textos platónicos. De manera que, en el caso de que el filósofo esté unido a la enfermedad mental, lo estará de manera negativa. En los textos platónicos, la identificación de la filosofía con la locura erótica es una teoría explícita. Así mismo, en los textos platónicos la figura del filósofo se identifica con la del loco erótico. Este ser llevado por su amor a las ideas aparece como un loco a los ojos de los demás, cuando en realidad lo único que hace es perseguir lo que desea y no posee, la verdad.

Sin embargo, el paso de la historia no jugó a favor de conservar esta identificación platónica. La vía erótica permanece en el olvido casi desde su nacimiento.

La locura divina se olvida y la humana toma protagonismo. Así que para la mayoría de los autores posteriores a Platón, es imposible que un estado de conciencia alterado pueda calificarse de superior. Más bien todo lo contrario. La razón se altera bajo el influjo de una enfermedad que fulmina la posibilidad de un correcto funcionamiento de los procesos racionales, es decir, de un funcionamiento normal. Pero la frontera de la normalidad tiene límites difusos marcados más por la convención social que por la influencia de otras causas. La enorme carga que la cultura tiene sobre la construcción de los conceptos nos permite poder repensar sobre los comportamientos anormales patologizados, y considerar con argumentos críticos si realmente merecen tal denominación⁷⁶.

Así que, en términos generales, a partir de Platón la locura queda unida a la filosofía en sentido negativo. Y de entre todas las patologías que manifiestan una alteración mental existe una cuyo destino se conectará de manera especial con las locuras divinas platónicas: la melancolía. La conexión entre locura y filosofía es en la melancolía mucho más fuerte que en ninguna otra patología.

⁷⁶ En CASSINELLI, BRUNO. *Historia de la locura*. Iberia, Barcelona, 1942. p. 93 encontramos: "Juzgamos al demente por el ritmo de nuestros propios sentimientos y lo encontramos tan extraviado, tan fuera de la naturaleza, tan incapaz de vivir, que despierta en nosotros el deber de vigilarle, de desposeerle de su libertad; en una palabra, le creemos loco, no por exceso o por falta, sino por el desorden de su aspiración." Este tipo de críticas nos hacen ver cómo funciona el sistema social, en el que los individuos que se adaptan a la norma están perfectamente integrados dentro de él; en cambio los anormales sociales provocan un miedo y un rechazo, el cual puede llevar a la patologización de su estado.

La melancolía, en su sentido más básico, se caracterizó como una afección del ánimo debida a diversas causas, que acaba por derivar en un funcionamiento incorrecto del intelecto. Sin embargo, la sintomatología de la melancolía es tan amplia que acabó por incluir bajo su nombre realidades de lo más diversas. Su cuadro de síntomas es rico y amplio, con lo que su diagnóstico se convirtió en impreciso e inexacto.

La melancolía es una enfermedad muy común en los tratados médicos basados en teorías humoralistas. Por eso durante siglos no era infrecuente ser diagnosticado de este mal. Incluso en muchos de ellos, las diversas connotaciones que fue tomando la enfermedad la convirtieron en un fenómeno de moda. Con los nuevos descubrimientos científicos, sobre todo los relacionados con la circulación sanguínea en la Edad Moderna, la teoría humoralista perdió su sentido y dejó paso, no sin polémica, al reinado de nuevos paradigmas científicos. Como veremos más adelante, la mayoría de las consecuencias que sobre el hombre tenía la melancolía estaban justificadas dentro de un paradigma basado en la teoría humoral. Los síntomas se deben a un funcionamiento incorrecto de los humores, lo cual, como veremos, genera un desequilibrio causante en primer grado del desarrollo de la enfermedad. En concreto, si la bilis negra o atrabilis existía de manera excesiva en el organismo humano, se produciría una ruptura de la armonía. El desequilibrio surgía por una presencia excesiva de bilis negra en el organismo y las causas generadoras de este exceso podían ser múltiples, por lo que los tipos y grados de melancolía eran también variados; tanto que si leemos tratados médicos al respecto con diferentes autorías, cuesta creer que describan la misma enfermedad. Entre las diversas manifestaciones que puede presentar el afectado de melancolía recogido en tratados médicos humoralistas, existe un denominador común: el miedo y la tristeza. De manera muy esquemática podemos decir que al melancólico le invade un sentimiento de tristeza, que le lleva a obrar de forma extraña⁷⁷.

El individuo melancólico se siente invadido por una extrema tristeza, que trastoca el transcurrir de la vida cotidiana. Todas aquellas cosas que ayer llenaban su vida, se tornan insignificantes ante la presencia de una tristeza interior que le devora y ataca en lo más profundo. Si, poco tiempo atrás, alguien hubiese preguntado al melancólico si era feliz, posiblemente hubiera dicho que sí; o al menos tan feliz como

⁷⁷ Sólo indicamos aquí la relación entre la melancolía y las locuras divinas. No desarrollamos más el tema porque en los capítulos posteriores encontraremos un análisis detallado de esta relación.

cualquier otro. En cambio, la llegada de la melancolía hace que nada de todo eso le importe ya. El mundo que le rodea carece del sentido que para él había tenido hasta entonces. La única solución para la melancolía es salir de esa tristeza descubriendo poco a poco nuevos sentidos y horizontes. El melancólico, en la curación de su mal, puede recibir ayuda externa, pero es él en definitiva quien ha de realizar el camino hacia la salida. El camino de salida de la melancolía es una experiencia vital y personal, una experiencia que nadie puede vivir por otro. Desde su tristeza es necesario que el melancólico dé nuevas interpretaciones al mundo que le aportarán una nueva actitud ante la vida.

Ante una descripción así de la melancolía, podemos pensar en dos interpretaciones posibles de la misma. En terminología platónica, y según lo anterior, diremos que la melancolía puede pertenecer a dos tipos de locuras posibles: la divina y la humana. De hecho, a lo largo de la historia la melancolía se relaciona tanto con aspectos de las locuras divinas como humanas. Sólo que la relación con las locuras humanas cobra más fuerza y condena a la sombra a las divinas. Esto se debe a que la medicina toma las riendas de la definición de la melancolía, por lo que determinados fenómenos que constituyeron las locuras divinas, serán inexplicables bajo el paradigma científico. Así la melancolía se convertirá en una entidad definida por la medicina, en la que ajustan mal ciertos estados de anormalidad positiva.

En casi todas las definiciones de melancolía que aparecen en los tratados médicos se nos habla de un estado de ánimo caracterizado por la tristeza y el temor. En capítulos posteriores veremos qué fenómenos se consideraron síntomas de ella y por qué. Y es que el núcleo de toda la definición de la melancolía gira en torno al tipo de afección que este estado produce sobre el intelecto. Las facultades mentales se ven alteradas de su normal funcionamiento. Con lo que, si fuéramos capaces de determinar el tipo de modificación que la melancolía produce sobre el intelecto, podríamos concluir si la melancolía pertenece al tipo de locura humana o bien a la divina. Pero parece claro que para la ciencia médica la alteración es sinónimo de enfermedad, y es esta teoría la que adquiere mayor difusión. Si bien es cierto, una mirada más profunda nos permite ver que se conservan elementos de las locuras divinas dentro de la entidad melancolía.

Como hemos dicho, las enfermedades no son entidades cerradas, sino que dan nombre a un conjunto de síntomas que puede variar con los distintos paradigmas⁷⁸. La descripción de síntomas que caracterizan a la melancolía, más allá del miedo y el temor, es muy amplia, por ello es capaz de albergar los fenómenos que comprendían las locuras divinas. En los tratados dedicados a la melancolía, la influencia de la misma sobre el intelecto se describe a menudo de manera confusa y ambigua.

El impulso principal para considerar la melancolía como una patología proviene de los padres de la medicina occidental, los hipocráticos. La primera colección de obras médicas detalladas y extensas en Occidente es la realizada por los seguidores de Hipócrates de Cos (c.460a.C.-c.370a.C.), así como por él mismo. La pretensión científica de su obra médica impregna la descripción de la melancolía. Es el primero que, de manera explícita, caracteriza la melancolía como una afección generadora de tristeza y temor: “Si el miedo y la tristeza duran mucho tiempo, tal estado es propio de la melancolía”⁷⁹.

La melancolía genera por tanto un estado de ánimo fuera de la normalidad, del equilibrio que supone la salud, lo que la constituye como un proceso morboso a evitar. El médico debe encontrar los remedios pertinentes para la curación de esta enfermedad; es decir, el médico ha de poner todos los medios a su alcance para un restablecimiento del ánimo del paciente. La *psyché* se ve alterada en lo tocante a las emociones y sentimientos, pero en principio, no presenta una alteración de la parte que podemos llamar cognitiva. El estado del alma se perturba por causas fisiológicas y se desencadena un proceso morboso. El exceso de bilis negra es el motivo directo de la aparición de la enfermedad de la melancolía. El desequilibrio de este humor con respecto a los otros tres posee causas diversas tanto internas como externas.

Lo que nos interesa ahora de todas estas referencias médicas de la melancolía es que en un primer momento la melancolía afecta al ánimo pero no al intelecto. Es decir, las facultades mentales no se ven alteradas en modo alguno y el individuo melancólico preserva intacta su razón. La afección de la *psyché* por parte de la melancolía se

⁷⁸ En VERDIGLIONE, ARMANDO. Op. Cit. podemos encontrar una interesante crítica sobre la visión y aceptación social de la locura. El loco es aquel que se mantiene fuera de la estructura lógica de la sociedad; la locura es una creación social, por tanto los casos que se consideran locura pueden variar según el tiempo y el lugar.

⁷⁹ HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos I. Aforismos*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1990. p.284. secc. 6 n° 23

entiende más como una afección del alma que de lo que hoy podríamos llamar mente. Si bien es cierto, en algunos de los tratados pertenecientes al amplio *corpus* hipocrático se describen extraños comportamientos de individuos, que se derivan de un exceso de bilis negra. Esto da como resultado que estas anormalidades comportamentales se asocian a la melancolía, y lo que en un principio se caracterizaba por la tristeza y el temor, vaya tomando diferentes matices.

El *corpus* hipocrático es sin duda la primera gran obra médica en Occidente, cuya compilación recoge tratados a lo largo de siete siglos. No es de extrañar que la definición de cualquier enfermedad que pueda aparecer en los primeros tratados que componen el *corpus* varíe con la evolución de la escuela hipocrática. La melancolía abre así sus fronteras y abarca realidades cada vez más dispares, que se le asignan como síntomas.

Podemos afirmar así que la melancolía, entendida como locura humana, inaugura su camino con la aparición de la escuela hipocrática. La patologización del estado mental que se entiende como melancolía toma en Hipócrates su punto de anclaje más fuerte. Y a pesar de que en un primer momento la melancolía no afecte a la razón de manera negativa, el hecho de que se patologicice sienta las bases para que así sea. Con el sustento del humoralismo, la melancolía es susceptible de alterar la razón de forma negativa. Con Hipócrates se dan los primeros pasos para que la melancolía no sea sólo una locura divina sino también una de las locuras humanas.

La melancolía bajo la influencia de la medicina albergará bajo su manto múltiples fenómenos. De entre todos ellos toman cada vez más fuerza aquellos relacionados con la pérdida del juicio del paciente. La melancolía traspasa el estado de ánimo y llega a ejercer influencia directa sobre las capacidades intelectuales. La denominación de la misma como enfermedad mental, tiene cada vez más sentido ya que para muchos médicos, se convierte en una afección de la parte de la mente más definitoria del ser humano: la razón.

Los melancólicos descritos en los tratados médicos aparecidos tras Hipócrates son individuos con extraños comportamientos generados por una razón o intelecto mermados, por debajo de lo normal. El exceso de bilis negra no les permite pensar con claridad, y se convierten así en una especie de maníacos dominados por estrambóticas y

disparatadas ideas, que llegan a convertirse en su obsesión. Pierden la visión de la realidad para convertirla en un mundo a su medida, que encaje bajo su percepción particular. Incluso la autopercepción del melancólico cambia de manera radical. A pesar de que toda su vida el individuo se ha autopercebido de un modo determinado, la melancolía hace que de repente se vea como alguien totalmente nuevo. El melancólico se reinventa a sí mismo, y el que ayer se creía compuesto de carne hoy se piensa hecho de cristal o barro. La autopercepción no cambia en el proceso de maduración del individuo, sino que se altera de repente con la llegada de la melancolía.

El mundo que rodea al enfermo de melancolía deja de formar un todo más o menos coherente para convertirse en un mundo hostil que no comprende. La melancolía, entendida como locura humana, presenta características muy similares a las de cualquier otra enfermedad mental que afecte a la razón. La realidad se difumina entre las sombras de la fantasía y se crea un mundo caótico, abarrotado de contradicciones. La razón decrece en favor de lo ilógico y lo carente de sentido.

En líneas generales, estas serán las ideas que durante siglos definirán la melancolía. Sobre todo hasta la caída de la teoría humoral. Durante el largo periodo de hegemonía del humoralismo la melancolía sufre también algunos cambios, aunque en general conserva la esencia de la definición de Hipócrates. Entre los sucesos históricos que más afectan a la definición de la melancolía tenemos algunos como la aparición de nuevas enfermedades, la expansión del cristianismo y el antropocentrismo renacentista.

La teoría humoral a lo largo de su historia abrió sus fronteras a los nuevos horizontes. Es la plasticidad de este paradigma científico lo que le permitió adaptarse a los continuos cambios de la sociedad occidental. Los intentos de derrocarla no alcanzaron nunca la plasticidad explicativa de la teoría humoral, y acabaron por reducirse a pequeños conatos históricos de crisis. No será hasta el descubrimiento de la circulación sanguínea cuando la teoría humoral entra en grave crisis. Las nuevas investigaciones del momento atentarán contra los cimientos de la medicina imperante de tal modo que acabará por exterminarla y provocar un cambio de paradigma científico.

Con la pérdida de la teoría humoral se han de redefinir todas las realidades que hasta el momento parecían cerradas y explicadas. Las enfermedades no pueden surgir ya

de un desequilibrio humoral, por lo que el cambio de paradigma provoca una revisión de los límites de las mismas, y los términos en los que tiene lugar. De entre todas las enfermedades nos interesan en especial las que se agrupaban en el conjunto de las enfermedades mentales, y más concretamente la melancolía. Y es que si el cambio de paradigma afecta a la definición de una enfermedad mental, esa es la melancolía. Ésta, más que ninguna otra, es una enfermedad derivada de un claro desequilibrio humoral, en este caso el de la bilis negra. Para el humoralismo la abundancia en el organismo de la también llamada cólera negra, o lo que es lo mismo (μέλαινα χολή) degenera en la enfermedad de la melancolía. De hecho, en muchos tratados médicos melancolía es el nombre dado también al humor aunque a su vez aparezca el nombre de cólera adusta o atrabilis. Por ello la desaparición de la teoría humoral afecta de manera especial a la enfermedad de la melancolía. Con el nuevo paradigma científico, muchos de los fenómenos que se creían asociados al proceso morboso de la melancolía pierden su sentido como conjunto definitorio de la misma enfermedad. Los síntomas catalogados hasta el momento como melancolía pierden vigencia a nivel explicativo, y en muchas ocasiones pierden incluso su carácter de entidad.

Junto a la crisis de la teoría humoral, existe un segundo hecho histórico que cambia por completo la concepción de la melancolía. El desarrollo de la psiquiatría como ciencia independiente supone un importante avance en el estudio de las enfermedades mentales. Se ha polemizado mucho sobre los métodos utilizados en la fase de curación de algunas enfermedades mentales, pues hoy nos parecen más cercanos a la tortura que a cualquier tipo de terapia. Desde los célebres electroshocks hasta los baños en agua helada para curar ciertos retrasos mentales, fueron algunas de las terapias usadas, que hoy nos parecen cuando menos inefectivas y desmesuradas. Sin embargo, se siembran las primeras semillas del desarrollo de una ciencia que aún hoy está sin concluir, y que permite al hombre conocer más aquella parte que lo define como ser humano, la mente. El progreso en los estudios relacionados con el cerebro y su funcionamiento, permite ser más precisos en la definición de algunas de las enfermedades mentales, así como en su curación o tratamiento.

El desarrollo de la psiquiatría favorece que las múltiples realidades que abarcaba la melancolía como enfermedad mental se dispersen y entren a formar parte de cuadros de síntomas de enfermedades diversas. La pérdida de razón, que se creía generada por la

afección melancólica, sucede ahora por otros factores característicos de la psicosis. La melancolía comienza así a convertirse en una realidad que se deshace ante la llegada del nuevo paradigma científico. Poco a poco casi todos los fenómenos que se asignaron a la melancolía encuentran su lugar en otras patologías. De entre todos los fenómenos que se creyeron como sus síntomas, los únicos que se conservan con el paso del tiempo son los originales y más básicos. Aquellos en los que Hipócrates basó su definición, es decir, el temor y la tristeza. Las alucinaciones y las ideas delirantes, que muchos achacaron a la melancolía, son explicables para la psiquiatría dentro del desarrollo de otros procesos morbosos. Los humores ya no se desequilibran, sino que son los neurotransmisores o un mal funcionamiento de las conexiones neuronales los que provoca estas pérdidas de razón.

Sin embargo, aún se reconoce como realidad un estado de tristeza que no afecta a la razón, pero condiciona la vida del individuo que la sufre. Un hastío vital sin causa aparente, que hace que la vida se torne insoportable hasta tal punto que el afectado puede decidir abandonarla. El individuo se siente vacío, sin motivaciones ni sentidos que ofrecer a aquello que se le presenta, y a la vez lleno de preocupaciones y agobios que le impiden seguir el camino. Una tristeza extrema y continuada que pone en peligro la vida. Una melancolía radical que con la moderna ciencia psiquiátrica pasa a denominarse depresión. Los síntomas más originales de la melancolía en la teoría humoral definen ahora la enfermedad mental de la depresión⁸⁰. En la depresión la razón no se ve afectada, en el sentido de que el proceso mórbido no la merma ni aumenta, aunque es posible que el estado de ánimo altere alguna función intelectual. En cualquier caso la razón en sí permanece intacta.

La vida cotidiana se torna más lenta y pesada con la llegada de la depresión, pero no perdemos el contacto con ella. En todo momento el depresivo es consciente de lo que le pasa, aunque no sabe cómo hacer frente a su nueva situación. Según la intensidad de la depresión esta tristeza extrema puede durar más o menos tiempo. Lo que sí que es común a todos los casos en los que se desarrolla la enfermedad es el sentimiento de desesperanza hacia la propia curación y hacia la existencia de una salida exitosa.

⁸⁰ Muchos autores como Stanley W. Jackson, defienden que el primer autor que usa el término depresión para referirse a este estado, es el poeta y médico inglés Sir Richard Blackmore en el siglo XVIII. En JACKSON, STANLEY. *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Turner, Madrid, 1989. p. 17.

De manera que de todas aquellas realidades que durante siglos dieron vida a la melancolía, entendida como locura humana, han desaparecido. Lo único que nos queda es la depresión como la enfermedad del miedo y la tristeza. La línea emergente en Hipócrates sobre la concepción morbosa de la melancolía fue primero expandida hasta lo insaciable, para luego acotarse y llegar prácticamente a desaparecer. La tristeza patologizada sólo existe ahora bajo el fenómeno de la depresión.

A estas alturas podemos pensar que el cambio de paradigma surgido tras las investigaciones de Harvey supuso el fin de la historia de la melancolía. No obstante, la historia de la melancolía no acaba. La interpretación de la melancolía como locura humana ha predominado en la historia, pero no ha sido el único modo de entenderla. Muchos autores iniciaron una línea de investigación sobre la melancolía más cercana a la locura divina de Platón. Para muchos, los rasgos que presentan los afectados por la locura divina de Platón son señales que revelan la existencia de la melancolía. Con Platón se establece una interpretación positiva de la melancolía cuya existencia lejos de patologizarse se sublima, ya que se la considera portadora de virtudes, sobre todo intelectuales.

Si Platón abre el camino para la consideración de la melancolía como locura divina, Aristóteles ofrece las razones definitivas para tal consideración. Los *Problemata* son la primera monografía sobre la melancolía en la historia. Mucho se ha discutido sobre la autoría de los mismos por parte del estagirita. Especialistas en el tema como Jackie Pigeaud⁸¹ creen que es clara la influencia aristotélica. Del mismo modo cree que no sería descabellado pensar en Aristóteles como autor de los mismos, ya que personas como Diógenes así lo aseguran. Por otro lado, existe la posibilidad de que sean obra de un discípulo cercano a Aristóteles, como Teofrasto. Sea como sea, lo que nos interesa es que los autores posteriores los tomaron como aristotélicos, y su influencia fue tal que su reflejo en la medicina es más que notable.

La pregunta que da comienzo al *Problemata* XXX,I no deja lugar a dudas sobre la influencia positiva de la melancolía en el afectado. Aristóteles se cuestiona:

⁸¹ Para comprender un poco más la polémica en torno a la autoría de los *Problemata* es posible consultar la introducción que Pigeaud hace al *Problemata* XXX,I en ARISTÓTELES. *El hombre de genio y la melancolía*. Sirmio, Barcelona, 1996.pp.55-58.

¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles?⁸²

La melancolía es aquí un rasgo de carácter común entre todas aquellas personas que de un modo u otro han sido destacables. Por tanto la posible anormalidad por la que se ven influidos es al mismo tiempo el origen de su talento.

Dentro de la tradición médica humoralista el equilibrio entre humores es el campo adecuado en el que germina la salud. Aristóteles en consonancia con su teoría del término medio como el lugar en el que se desarrolla la virtud, cree también en la salud como un equilibrio. Y así nos lo hace saber en la *Física*:

Así, a las virtudes corporales, tales como la salud y el buen estado del cuerpo, las consideramos una mezcla de calor y frío⁸³.

Sin embargo, la lectura del *Problemata XXX* nos aporta una nueva visión del término medio aristotélico en el ámbito de la salud.

El término medio es lo ideal, aquello a lo que el organismo ha de tender. No obstante, se establece más como una meta que como una realidad permanente. El desequilibrio de algún humor es algo inherente al ser humano en la medida en que todos somos enfermos potenciales. La medicina griega veía influencia directa entre estos desequilibrios y el estilo de vida de las personas, así como la propia naturaleza de cada uno. Por este motivo, en la colección de obras de la escuela hipocrática encontramos una amplia gama de factores estudiados en relación con la medicina, como puede ser el lugar, el aire y la dieta. La terapéutica griega abarcaba un completo estilo de vida, por lo que cualquier aspecto cotidiano era relevante en términos médicos.

De todos los desequilibrios que nos atenazan sólo existe uno cuya acción es positiva para el que la sufre, y es el desequilibrio de la bilis negra. La pregunta de

⁸² *Ibidem*. p.79, 953a,10.

⁸³ ARISTÓTELES. *Física*. Gredos, Madrid, 1995, p. 403, 246b, 5.

Aristóteles nos da la clave para solucionar esta aparente contradicción. Por un lado, nos habla de los melancólicos, y por otro de que algunos de ellos se ven incluso afectados por enfermedades provocadas por la bilis negra. Es decir, el desequilibrio de la bilis negra puede producir algunas enfermedades. También produce melancolía, aunque en ningún momento Aristóteles cataloga este fenómeno como enfermedad. Sencillamente nos habla de individuos melancólicos en los cuales predomina la bilis negra, y que por este motivo son más propensos a sufrir enfermedades relacionadas con este humor. Lo cual no significa que la melancolía deba de presentarse como una patología.

La melancolía se establece como un rasgo de carácter más; del mismo modo que existen otros muchos tipos de personas, existen las que por naturaleza son melancólicas: “Pues, por decirlo en un palabra, todos ellos, como ya se ha indicado antes, parecen ser de este natural.”⁸⁴

Todo cambia con respecto a la patologización de la melancolía por el mero hecho de que Aristóteles la considere algo positivo. Es un estado de anormalidad en tanto que el melancólico posee unas características intelectuales y artísticas poco corrientes. La razón y las capacidades intelectuales se ven afectadas en la medida en que son incrementadas. De manera muy sencilla podemos decir que el melancólico aquí no es un individuo normal, sino mejor de lo normal en relación con el mundo artístico e intelectual. El planteamiento aristotélico de la melancolía bajo la forma de la locura divina platónica, abre las puertas a otra manera de entender la melancolía más allá de cuestiones médicas. Refuerza las bases de la posibilidad de que la melancolía no sea una enfermedad, y su vinculación con una patología no sea necesaria. En términos estrictos, la melancolía se reduce ahora a un estado de anormalidad de algunos individuos que les hace destacar sobre la mayoría, es decir, sobre lo normal. Un estado que surge de la abundancia de un determinado humor, en este caso la bilis negra. Da así un halo de esperanza al resurgir de la locura divina platónica bajo la forma de la melancolía.

La melancolía como locura divina caracteriza un estado anormal beneficioso para el que la padece. Si seguimos un paralelismo con la descripción de la melancolía morbosa podemos decir que el melancólico aristotélico pierde el contacto normal con la realidad. La visión de las cosas no es la de la mayoría, la normal, sino que la supera. Así

⁸⁴ ARISTÓTELES. (1996). Op. Cit. p.81, 953a, 30.

mismo, la autopercepción también se ve alterada con la abundancia de bilis negra. El individuo melancólico presenta múltiples manifestaciones, tantas como personas existen. La bilis negra, a pesar de ser la causa común de todas ellas, no genera siempre los mismos resultados. Puede hacer de un hombre alguien elocuente, estúpido, taciturno o triste entre otras muchas cosas.

Es en este punto donde debemos pararnos y observar cómo la tradición médica, en la que la melancolía se ha patologizado, influye en la corriente en la que la melancolía es sinónimo de genio. Al analizar la doble dirección que tomó la melancolía, debemos tener en cuenta que se trata de un análisis retrospectivo de este proceso histórico. El desarrollo de cada una de las concepciones de la melancolía no es un proceso lineal y perfectamente diferenciado. Son caminos que corren a veces paralelos pero que a menudo se entrecruzan hasta hacerse indiscernibles. Sólo una lectura a posteriori de los mismos permite establecer dos vías diferenciadas con claridad, tras el análisis de los elementos pertenecientes a una y otra. Las dos concepciones de la melancolía no se consideran a lo largo de la historia como fenómenos distintos, sino diferentes enfoques de una misma realidad. Por ello, debemos realizar un esfuerzo desde la actualidad, para estudiar con ojo crítico el proceso de desarrollo. No debemos perder de vista los elementos que durante el proceso se trasvasan de una a otra concepción, ampliando cada vez más el término melancolía. La melancolía en la teoría humoral no es sólo la locura humana sino que la divina aún mantiene algunos de sus rasgos.

Ahora bien, la caída del paradigma humoralista nos hace repensar todos los fenómenos que la melancolía abarcaba. Bajo los nuevos paradigmas podemos reflexionar sobre cuál de ellos pierde vigencia y entidad y cuáles no.

El trasvase de información de una corriente a otra da como resultado que en ocasiones, como veremos más adelante, en tratados médicos aparezcan signos de melancolía unida al genio. O, como en el caso de Aristóteles, en el que el tema es la melancolía como origen del genio, se hable de aquellos que, a causa de la bilis negra pierden la razón; como Heracles cuya melancolía genera “el acceso de locura dirigido contra sus hijos”⁸⁵.

⁸⁵ *Ibidem.* p. 79, 953a, 15.

Esta confusión surgida en torno a las dos interpretaciones de la melancolía fomenta que una vez caído el paradigma humoralista la melancolía pierda vigencia tanto en un sentido como en el otro. En el lado de la locura humana porque su sintomatología original queda clasificada bajo la denominación de depresión. Respecto a la locura divina, la desaparición de bilis negra en el nuevo paradigma hace parecer incoherente la justificación del genio por la abundancia de un humor. La melancolía como enfermedad se dispersa en múltiples enfermedades mentales aunque la que guarda más el sentido originario de melancolía morbosa es la depresión. Con la melancolía como locura divina, sucede en cambio un fenómeno extraño. Quizá por esta confusión entre las dos vías, la desaparición de la vigencia de una conlleva casi de manera automática el desprestigio de la otra. La melancolía unida a genio, tras la teoría humoral, queda reducida a poco más que un sentimiento agrisado, de pacífica añoranza en una soledad elegida. Sin embargo, no es esto de lo que Aristóteles nos habla en sus *Problemata*.

Para delimitar el fenómeno del que nos habla al referirse a la melancolía, necesitamos separar los elementos que pertenecen a la melancolía morbosa. De los restantes discernir cuales de ellos tienen vigencia fuera de la teoría humoral y en qué sentido. El primer elemento a eliminar que genera confusión es la pérdida de razón debido a la melancolía. Los accesos de locura en los que el individuo pierde gran parte de sus facultades mentales es un elemento que se trasvasa de la melancolía morbosa. Por lo que con la caída de la teoría humoralista, dicho fenómeno encuentra su explicación bajo el amparo de otras enfermedades mentales. De manera que comportamientos extraños relacionados con la pérdida de la razón quedarán explicados del mismo modo.

Si como en el caso de la melancolía morbosa, desprendemos de esta concepción todo lo accesorio e incluido en la actualidad en otras realidades, podremos ver los elementos originales que constituían la melancolía como genio. En la melancolía morbosa el temor y la tristeza continuados en el tiempo son sus elementos definitorios. En la melancolía entendida como genio su expresión mínima es la presencia de habilidades especiales, superiores a las normales, que configuran en un sentido u otro el carácter del genio. El melancólico genial, en sentido originario, es aquella persona capaz de superar lo evidente para todo el mundo. En su carácter presenta de igual modo los rasgos definitorios de la melancolía morbosa. La tristeza también aparece en él, pero

es una tristeza que define su carácter, alejada de una tristeza patológica que nace en un momento determinado. Son melancólicos pero es una melancolía que refleja su propio carácter.

El melancólico unido al genio es aquella persona afectada por tristeza pero poseedora de un carácter especial. Con la teoría humoral la melancolía positiva encontró también su explicación bajo la acción de la bilis negra. Es decir que el carácter melancólico era también el resultado de la acción de la bilis negra. Las características del genio quedaron por tanto subsumidas bajo el citado humor.

Las locuras divinas que en un principio nada tenían que ver con la bilis negra, son ahora manifestaciones del genio melancólico. Todo esto conlleva un grave problema. El hecho de que el genio se derive de la melancolía como humor nos lleva a plantearnos varias cuestiones. La primera de ellas es si tras la caída del humoralismo se puede explicar el carácter del genio. Y la segunda es si tiene sentido hablar de melancolía positiva tras esta caída.

La respuesta a todos estos interrogantes es afirmativa, y la solución, viene dada precisamente por el punto de partida en nuestra reflexión, que no es otro que Platón. El genio melancólico del que nos habla Aristóteles, una vez despojado de aquellos elementos accesorios, nos da como resultado el loco divino de Platón. Ambos se definen por una afección de la razón en sentido positivo. El loco divino es aquel cuyo comportamiento anormal provoca rechazo social en alguna medida. Es aquel prisionero liberado de sus cadenas que sale de la caverna para tomar conciencia de las cosas bajo otra perspectiva. Una vez ha visto el sol y tras acostumbrarse a su poderosa luz, todo lo que conocía adquiere una nueva dimensión. Lo real toma otro sentido y tras la liberación, el antiguo prisionero mira siempre más allá de lo aparente.

El prisionero no es un anacoreta, por eso vuelve a comunicar a los demás prisioneros su camino vital e indicarles la dirección a seguir. Pero no le prestan atención y lo rechazan. El prisionero liberado, es decir el filósofo, piensa desde su mundo, se siente atado a él y su filosofía sólo adquiere sentido en el seno de una sociedad.

Esta es la anormalidad del filósofo, el pensar desde lo cotidiano pero sin limitarse a ello. El mito de la caverna hoy más que nunca no debe caer en el olvido. No debemos reducir su significado a una lectura del mismo en clave dualista, en la que el esclavo libera su alma y adquiere un conocimiento del mundo de las Ideas. El mito de la caverna nos habla también de un despertar, de una rebeldía contra lo establecido sin más. Es un toque de atención a la tendencia inherente al ser humano a vivir en la comodidad de lo ya dado.

El filósofo acepta de manera provisional el mundo de las sombras, pero se pregunta qué hay más allá. En cambio el resto de los prisioneros prefiere no cuestionar su mundo, pues así no corre el riesgo de tener que derribar sus viejas estructuras. No quieren permanecer perdidos, o realizar el esfuerzo de construir un nuevo mundo. Los prisioneros viven en una modorra existencial que los mece en un placentero sueño, sin sobresaltos, sin temores a lo desconocido. Y todos lo aceptan así, siguen la norma y viven bajo su cómoda protección. En cambio el prisionero liberado prefiere arriesgar su tranquilidad por ver la luz del sol, o al menos acercarse cada vez un poco más a ella. Pero el camino que realiza no es de fácil tránsito. Para empezar es un camino que ha de realizar sólo y por sí mismo. Le pueden indicar la dirección pero es un trabajo personal el que le hace avanzar.

Ante este viaje se nos plantea la cuestión de cuál es el motivo por el que de entre todos los prisioneros que viven encadenados en la caverna, sólo uno de ellos decide salir. Y es aquí el punto en el que se identifica el prisionero liberado, el filósofo, el loco divino en su grado más excelso, y el melancólico. El prisionero se convierte en filósofo mucho antes de levantarse y emprender el viaje. En el momento en el que se cuestiona lo que le rodea y su curiosidad le impulsa a salir de allí, su viaje filosófico ha comenzado. El filósofo es el afectado por la locura divina en grado superior. Padece de locura erótica porque desea lo que no tiene. Este deseo se traduce en un desasosiego interior, un ansia de conseguir lo anhelado a sabiendas de que se encuentra más allá de lo evidente para todos. El filósofo antes de salir de la caverna comienza un viaje interior, que le lleva hacia sí mismo, centrado en la reflexión y la crítica. El mundo que le rodea no le satisface, lo que le genera una inquietud existencial que en un primer momento lo aleja. Siente un vacío que se traduce en el impulso necesario para comenzar la andadura filosófica. Del mismo modo, el melancólico es llevado por su tristeza a

separarse del mundo. Toma una actitud de carácter íntimo, se recluye en su interioridad y se cuestiona por todo lo que ha visto hasta ahora. La tristeza del melancólico es el lugar idóneo para que tenga lugar una crisis vital, que le ofrece la posibilidad de destruir un mundo que ya ha perdido su sentido. Pero el melancólico en sentido positivo, como genio, no se regodea en la destrucción como lo hace el depresivo. El melancólico negativo posee de igual forma un desasosiego vital, y llevado por la tristeza se recluye en su interioridad. La diferencia es que la crisis generada, para uno representa la oportunidad de volver a construir, mientras que para otro es una cárcel de la que saldrá con dificultad si es que lo hace. La etapa de construcción implica salir de nuevo al mundo para verlo bajo una nueva luz. Pero esta salida es complicada y desconocida, pues sólo tras experimentarla podemos saber cómo caminar por ella. El temor a lo desconocido es común a ambos melancólicos, pero mientras que uno se siente paralizado por él, el otro decide asumir el riesgo.

La ruptura con todo lo anterior genera un vacío que supera al depresivo; una destrucción que arrasa con todo y deja al individuo desolado y sin fuerza. En cambio, el melancólico positivo tras la destrucción hace germinar en él un abanico infinito de posibilidades de aquello que podría ser. Su interior no ha quedado vacío, sino lleno de construcciones en potencia, para cuya actualización ha sido necesaria la previa destrucción de lo anterior. Con la teoría humoral es la bilis negra la causante de estas múltiples posibilidades; de ahí que los melancólicos del *Problemata* presenten gran diversidad de caracteres. Y es que como bien ve Pigeaud:

El melancólico es esencialmente polimorfo [...] Esto quiere decir que el melancólico tiene en sí mismo como posibles, todos los caracteres de todos los hombres. Cosa que aclara de un modo prodigioso, [...] la idea misma de la creatividad melancólica⁸⁶.

El genio melancólico puede adoptar por tanto cualquiera de las locuras divinas que Platón nos presenta, pues todas ellas son creativas de un modo u otro. El loco divino se aleja de la realidad para expresar bajo múltiples facetas, una realidad vista de otro modo. El profeta, el místico, el poeta y el filósofo ofrecen una nueva visión de las cosas surgida de su camino interior y su posterior vuelta al mundo. Todos han superado el mundo de lo cotidiano, pero retornan a él porque se sienten ligados a su devenir. El

⁸⁶ *Ibidem* p.15.

melancólico positivo aprovecha su tristeza ante la falta de sentido del mundo de una manera creativa. La tristeza inicial le lleva a buscar más allá hasta que encuentra un significado nuevo. Pero no es un camino limitado en el tiempo ya que se prolonga a lo largo de toda la vida. El que el melancólico se separa y vuelve al mundo constantemente. Durante toda su existencia el melancólico sigue una senda de creatividad alimentada por cada crisis y nueva síntesis. El melancólico o loco divino, es siempre un ser creativo, por encontrarse en permanente búsqueda. No es un sabio ni un iluminado los cuales no necesitan alcanzar nuevas metas, pues ya conocen la verdad. Es un ser caracterizado por su incesante búsqueda de sentido.

Las infinitas posibilidades potenciales del melancólico no son más que las infinitas posibilidades de creación; es decir, de actualizar diferentes síntesis o construcciones. Y aquí se presenta la segunda diferencia principal entre el melancólico como genio y el depresivo. El melancólico realiza un camino de vuelta al mundo destruido, para observarlo bajo un nuevo sentido, por medio de la creación. En cambio, el depresivo no atisba las infinitas potencialidades latentes en la crisis, lo que aborta toda tendencia creadora; o lo que es lo mismo, su vía de vuelta al mundo. El depresivo vaga por las ruinas de un mundo destruido, perdido sin saber por dónde empezar a ordenar sus escombros.

El desarrollo histórico de las dos formas de entender la melancolía se ha dado de forma tan estrecha, que sólo tras un detallado análisis podemos ver la diferencia entre ambas. A pesar de que la melancolía como sinónimo de genio prestó muchos de sus rasgos a la melancolía morbosa, esta última tuvo mayor resonancia histórica. Con la caída del humoralismo la melancolía morbosa pierde su entidad y sus características permanecen bajo el fenómeno de la depresión. Como consecuencia de la estrecha relación entre ambas melancolías, la melancolía como genio se olvida al ser tomada como la misma realidad que la morbosa. Sin embargo, si tenemos en cuenta todas las diferencias expuestas con anterioridad, ¿implica la caída del humoralismo la pérdida de sentido de una melancolía entendida como la locura divina de Platón? La respuesta es no, pues la existencia del filósofo salva la melancolía en sentido positivo. Más adelante profundizaremos más en estas cuestiones y veremos qué razones sustentan este tipo de afirmaciones que aquí apuntamos.

De entre todas las formas que adopta la locura divina en Platón, si alguna se identifica más con el melancólico aristotélico esa es la locura erótica, es decir, la locura del filósofo. En relación a la época histórica y los factores imperantes en la misma, la figura del genio melancólico presentaba unos rasgos u otros con mayor frecuencia. En la Edad Media y Contrarreforma la religión ocupa los primeros puestos de importancia entre los factores sociales. Por ello muchos de los tratados de estos siglos retratan al melancólico con las dotes de un profeta o un místico. Lo mismo sucede en épocas en las que el arte se encuentra en alta estima social. El Renacimiento y su defensa del humanismo acentúan la importancia social del arte y la figura del artista. En el Romanticismo acaba por fraguar la identificación entre el genio y el artista. La exaltación de los sentimientos propia de las obras de arte de esta época perfila la figura de un héroe romántico melancólico. Los personajes de las obras, y en muchas ocasiones los artistas, presentan rasgos claramente melancólicos. Son individuos que se sienten oprimidos por una sociedad agobiante, por un amor no correspondido y por otras muchas situaciones que les sumen en una tristeza que puede acarrear incluso la muerte. En estos casos, la melancolía que padecen llega a convertirse en morbosa, pues no consiguen salir de la tristeza que los inunda, y se recrean una y otra vez en sus tinieblas, hasta que pierden de vista la salida por completo.

Tras las vanguardias, el concepto de arte se abre cada vez más. Objetos cotidianos, poco elaborados, a la mano de todos, constituyen las obras de arte contemporáneas. Esta apertura extrema en el mundo del arte provoca una disolución de la figura del artista como genio creador y por tanto como melancólico positivo. El artista en muchas ocasiones, ni siquiera crea la obra de arte, sino que saca un objeto cotidiano de su contexto para ponerlo en un museo y así convertirlo en una pieza con valor artístico. Lejos de valorar aquí si esta laxitud en el concepto de arte lleva al arte a buen puerto, lo que nos interesa es su influencia sobre el concepto del artista como genio melancólico.

La pervivencia de los rasgos del melancólico negativo en la actualidad reside en el depresivo. La vía del melancólico positivo se ha visto más perjudicada. Una vez que la religión deja de ocupar un lugar primordial en la sociedad, el melancólico como profeta o místico pierde su valor. Lo mismo sucede con respecto al artista. Pero, ¿qué sucede con la locura divina en su grado superior? ¿Dónde queda el melancólico como

filósofo? Desde Platón podemos decir que el desarrollo de la melancolía como vía erótica queda en suspenso. La melancolía como genio pervive en la historia bajo las otras tres formas de locura divina, pero no identificada con el grado más alto de estas locuras. En muchos tratados médicos se habla de los hombres de letras o dedicados al estudio como potenciales enfermos de melancolía morbosa pero no propiamente del filósofo.

Los rasgos del melancólico positivo explicados por Aristóteles se identifican más que con cualquier otra locura divina con la locura erótica. El filósofo mantiene los rasgos principales de la melancolía positiva, los cuales se pueden mantener incluso con el cambio de paradigma científico. Puede que la religión, o incluso el arte, pierdan su valor social; en cambio si la sociedad no quiere caer en la sinrazón o el totalitarismo, la búsqueda de la verdad siempre tendrá vigor. Por ello la vía erótica, la cual quedó olvidada desde su comienzo ha de ser retomada hoy, como instrumento de crítica y camino para una nueva construcción de lo real.

El melancólico positivo no es un depresivo. Se aleja del mundo para criticarlo pero vuelve a él a reconstruirlo. Es el mismo camino que sigue el prisionero platónico al liberarse de sus cadenas. Por ello existe la posibilidad de pervivencia de la melancolía con sus rasgos propios como método filosófico. La melancolía ha de tomarse como un método, como un instrumento desde el que iniciar la reflexión. La melancolía positiva recoge la esencia de la vía erótica, del camino del filósofo, en su sentido más originario.

La melancolía como entidad no desaparece por completo con la muerte de la melancolía morbosa. La confusión histórica entre estas dos realidades la relega al olvido pero no anula sus posibilidades. Para ver las posibilidades de pervivencia de la melancolía positiva en la actualidad, y la validez tanto personal como social de la misma, debemos analizar dos puntos clave:

- 1) El desarrollo histórico del concepto de enfermedad, que nos permite ver que la enfermedad no es una entidad cerrada, sino cambiante según los paradigmas científicos. Si se demuestra que la enfermedad no constituye algo cerrado, se abre la posibilidad de la existencia de una melancolía no patologizada.

2) La evolución histórica del concepto de melancolía tanto en su aspecto positivo como negativo. Una visión posterior permitirá ver cómo subsiste la melancolía en la cosmovisión actual y bajo qué formas.

Tras todo esto podremos concluir que la melancolía es posible hoy sólo como método filosófico, y constituye la actitud desde la que el filósofo realiza su labor de análisis y síntesis. En terminología platónica el prisionero que realiza la dialéctica ascendente y descendente toma la actitud del melancólico positivo, o lo que es lo mismo del loco erótico.

Capítulo segundo

Evolución histórica del concepto de enfermedad

Existen fenómenos inherentes a nuestra naturaleza humana de tal modo, que nos parece imposible que hayan sido objeto de variación alguna a lo largo del tiempo. Tal es el caso de la salud y de su contrario la enfermedad. La enfermedad ha acechado al hombre desde el principio de su existencia a través de todas las civilizaciones. No obstante, no lo ha hecho del mismo modo, ya que su entrada en escena ha adoptado formas más que diversas. Podemos realizar una revisión histórica sobre las distintas enfermedades en la historia de la humanidad. Encontraremos aquí un amplio campo de trabajo. Sin embargo, a primera vista, puede parecer un poco absurdo realizar una reflexión acerca de la existencia real o no de la enfermedad ya que es un fenómeno arraigado en nuestra condición de ser vivo. Por el mero hecho de existir como ser viviente, somos enfermos en potencia y proclives a desarrollar cualquier tipo de enfermedad.

La realidad del fenómeno de la enfermedad parece por tanto algo prácticamente indiscutible. Dicha aseveración no debe, por otra parte, llamarnos a equívoco. La enfermedad como fenómeno natural, como pérdida de salud existe sin discusión alguna. Ahora bien, la manera de entender la enfermedad varía por la influencia de varios factores. Entre los más importantes se encuentra la época histórica en la que se interpreten los síntomas. La enfermedad no es sólo un fenómeno sino también la interpretación que hacemos de este fenómeno. Y este último aspecto de la enfermedad se encuentra mediado por varios factores culturales.

Una revisión histórica del concepto nos facilitará la contemplación de la enfermedad como un elemento cultural, sometido a las variaciones del paso del tiempo. Así mismo podemos reflexionar sobre la entidad de los fenómenos que subyacen al concepto de enfermedad y cómo se establece la relación entre ellos y esta última.

2.1. Construcción y crítica del concepto

La cultura en la que cada uno nos vemos inmersos es la productora principal y casi exclusiva de todos los conceptos. Los conceptos son una construcción social destinada a categorizar la realidad de manera que podamos comprenderla. El hecho de que el concepto sea algo más o menos convencional tiene como consecuencia que pueda ser cambiado en la medida en que cambia la cultura que lo originó. Al ser convencional puede también vaciarse de sentido, pues no existe ningún imperativo óptico por el que deba existir de una forma específica. El proceso de construcción del concepto puede detenerse en cualquier momento. Los elementos que perfilan un concepto pueden ser absorbidos por otro concepto que aporte mayor claridad. El concepto eliminado pierde su fuerza, y con ella la categoría de real que un día le concedió la cultura.

El proceso de construcción de la realidad mediante conceptos no es, en cualquier caso, una carrera unidireccional, sino más bien todo lo contrario. La relación entre naturaleza y cultura o, lo que es lo mismo, entre nosotros y el mundo que nos rodea, es compleja y confusa. Los conceptos tienen sentido porque sabemos o creemos que existe un fenómeno real que los sustenta. Sin embargo esto no es siempre así. En muchas ocasiones los conceptos son los que delimitan y perfilan la realidad. Por tanto, la realidad depende también de la construcción social que hagamos de la misma. Utilizando palabras de Berkeley para el que ser es ser percibido⁸⁷, podemos decir que los fenómenos son en tanto que forman parte de un concepto. La realidad es construida tras pasar el filtro de la cultura. Las cosas son si decidimos tomarlas en consideración y las conceptualizamos dotándoles de una realidad óptica.

En cualquier caso sería demasiado radical señalar a la cultura como única responsable de la construcción de la realidad que nos rodea. Parece un poco presuntuoso pensar que con la exclusiva ayuda de la cultura, la cual es una creación eminentemente humana, llegamos a construir todas las realidades sobre las que se desarrolla nuestra vida y nuestro pensamiento. Los conceptos surgen en respuesta a un fenómeno natural (entendiendo también un impulso o inquietud) que capta la atención del ser humano.

⁸⁷ Una interpretación sobre los principios filosóficos de Berkeley podemos consultarla en MORILLO-VELARDE, D. *Crítica de la sustancia material en Berkeley*. Complutense de Madrid, 1989, pp. 131-140.

Si explicar toda la realidad como un constructo social nos sitúa a un paso de caer en el egocentrismo, la defensa de un biologicismo extremo nos conduce a un esencialismo injustificado. Como entre todos los extremos existe siempre un término medio que suele resultar la opción más sensata. En este caso es pensar que tanto la biología como la cultura constituyen la realidad y ambas son aspectos que nos definen como ser humano. El mundo es el resultado de una estrecha correlación entre estos dos factores; una relación que permanece siempre en continuo devenir, retroalimenta y enriquece de manera constante al concepto.

El carácter dinámico del proceso por el que construimos la realidad es lo que permite que los conceptos cambien a través del tiempo. La flexibilidad de un concepto es lo que le facilita la existencia dentro de una nueva sociedad. El concepto se redefine de manera que se ajuste a las diferencias emergentes en una nueva concepción cultural. De no ser así, los conceptos desaparecen y los elementos que los integran pasan a formar parte de otras realidades. Damos existencia, o al menos somos conscientes de ella, en la medida en que percibimos una realidad, la acotamos y la conceptualizamos en el conjunto de la cultura que nos conforma. A pesar de que un concepto remita a una realidad externa existente, el hecho de no conceptualizar un fenómeno es casi tanto como negarle su existencia.

Además, es sin duda mucho más positivo pensar en la formación de los conceptos como un proceso de doble signo. La realidad sustenta el concepto, pero a su vez se construye en base a él. Autores como Nietzsche⁸⁸ ya resaltaron los beneficios que puede aportar la contemplación del proceso de construcción de la realidad de forma bidireccional. El fin por él perseguido era distinto del que nos acomete aunque tiene validez para nosotros la deconstrucción que hace del concepto. Para él, la formación del concepto es meramente cultural, de manera que del mismo modo que se ha construido se puede deconstruir. Nosotros podemos añadir que la formación de los conceptos genera en muchas ocasiones una justificación de la exclusión y la discriminación como, por ejemplo, sucede en el concepto de “género”⁸⁹.

⁸⁸ NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 1994.

⁸⁹ Aunque en realidad cuesta creer que el concepto por sí mismo tenga carácter excluyente alguno. Más bien parece algo lejos de toda forma de coacción. Son los intereses añadidos (políticos, religiosos, etc.) los que dotan de una connotación negativa a determinados conceptos. La utilización que se haga del concepto no es idéntica a su significado. La inclusión o exclusión de determinados elementos que configuran el concepto no tiene por qué tener otro fin que el de acotar y determinar la realidad. Lo cual no conlleva de por sí, una valoración positiva o negativa de los elementos incluidos o no en este concepto, y mucho menos justifica una discriminación social sea del tipo que sea.

Lo positivo de críticas como ésta es que, salvando las diferencias, podemos pensar que el concepto no permanece inmutable sino que en su mayor parte se puede deconstruir. Quizá no hasta su total desaparición si optamos por la existencia de un primer sustrato biológico, pero sí en gran medida. Tampoco tiene sentido la deconstrucción sin más, si no es mediante la crítica sobre el concepto. El ser humano no es un ente de razón libre de intereses y pasiones, ya que este tipo de impulsos son tan nuestros como la capacidad de razonar. Esto hace que muchas veces la delimitación de los conceptos responda a algo más que a un intento de acotar la realidad. Pero con el paso del tiempo, los intereses y pasiones que han podido influir en el proceso se pierden de vista de tal forma que llegamos a aceptar el concepto como algo inmutable y necesario. Una vez perdidos de vista los intereses, es más complicado hacerlos salir a la luz. El ejercicio de la crítica nos hace de nuevo capaces de juzgar y preguntarnos sobre los elementos que deberían o no formar parte del concepto, lejos de otro tipo de motivaciones.

Así pues, la formación tanto del concepto de salud como de enfermedad a lo largo de la historia se ha llevado a cabo gracias a la colaboración entre la naturaleza y la cultura. Hemos comenzado diciendo que el fenómeno de la enfermedad es una realidad que acompaña al hombre desde sus orígenes. No obstante, mientras que el fenómeno de la falta de salud es algo universal y atemporal, el concepto sobre lo considerado como enfermedad varía de forma sustancial en las diversas sociedades. En cualquier caso no podemos tampoco olvidar que la delimitación del concepto de salud determina por completo la concepción de la enfermedad.

Si en su sentido más básico la enfermedad es la falta de salud, según se entienda esta última podremos considerar si falta o no. A pesar de ser un concepto bastante intuitivo, posee, por otra parte, un carácter muy escurridizo que dificulta su definición. En numerosas ocasiones se han realizado intentos por redefinir la salud. El resultado ha sido una apertura del concepto tal que lo ha hecho cada vez más difuso, aunque en realidad, su definición esencial no variaba en exceso. Por el contrario, y a pesar de estar estrechamente ligados, el concepto de enfermedad sí ha sufrido mayores cambios y matizaciones. Quizá porque salud sólo hay una y la comprendemos de manera más intuitiva. En cambio enfermedades hay muchas y concretas, lo que dificulta su unión en un término general.

Lo que sí parece ser un denominador común a todos los intentos de definición, es que la salud es vista como el equilibrio, lo bueno, lo deseable, lo normal. Por su parte, la enfermedad supone un desequilibrio, lo detestable, lo anormal. Observar los elementos comunes a las diversas definiciones de salud y enfermedad no nos aporta mucha más información de la que ya teníamos de manera intuitiva. Pero debemos ser conscientes de que el calificativo “enfermedad” se aplica a casos concretos según la época histórica. Esto conlleva que, en ocasiones, la utilización del término enfermedad se vea influida por intereses externos que hacen de la enfermedad una forma de segregación social.

La existencia de la posibilidad de ejercer la crítica sobre los conceptos nos facilita el acceso a su sentido originario, así como a la realidad a la que remiten. Es una tarea que sólo podemos llevar a cabo si caemos en la cuenta de que no es la razón la única guía que utilizamos en la formación de los conceptos, sino también el sentimiento y las pasiones de todo tipo. Los conceptos no son algo neutro que se ajusta a un perfil meramente lógico. Los hermeneúticos nos advirtieron ya sobre la imposibilidad de un acercamiento a una realidad libre por completo de intereses y prejuicios⁹⁰. Los prejuicios nos posibilitan estructurar en nuestra mente aquello que nos rodea, como si categorizáramos la materia en bruto de la experiencia sensible y le diésemos forma en el molde de los prejuicios. Y no les faltaba razón en su advertencia. Olvidar los intereses y pasiones inherentes a la formación del concepto conlleva un riesgo. Gracias a los conceptos somos capaces de estructurar la realidad. Una vez acotada, intentamos comprenderla mediante la creación de teorías y explicaciones. Si olvidamos los intereses que subyacen a este proceso y creemos que es un proceso lógico y racional en exclusiva, creemos en la verdad de nuestra teoría de forma absoluta. Las consecuencias derivadas de la defensa a ultranza de verdad absoluta de una teoría pueden extrapolarse más allá del ámbito teórico. Sin mucho esfuerzo, todos podemos encontrar multitud de ejemplos trágicos en nuestra historia. Casos en los que una teoría, bien sea política, social, científica o religiosa se erige como la verdad absoluta y definitiva. Los resultados devastadores de una actitud radical anulan cualquier esperanza de cambio o disidencia.

⁹⁰ GADAMER, G. *Verdad y método*. Vol. I (1999) y Vol. II (2000). Sígueme, Salamanca.

Debemos tener en mente todos los elementos implicados en el proceso de formación del concepto para poder ejercer la crítica cuando sea necesaria. Podemos adoptar una actitud similar a la de los filósofos de la ciencia como Karl Popper. Para él, la verdad ha de tomarse como una guía que ilumina la teoría. Nuestra tarea es la de intentar acercarnos lo más posible a ella. Lo más prudente para un pensador es creer que su teoría dice más verdad que la anterior, pero que no es ni la última ni la definitiva. Tras la suya vendrán otras que la superarán, pues se acercarán más a la verdad⁹¹.

Para Popper, el poder de la crítica orientada hacia la razón es uno de los aliados más importantes que podemos tener en la reflexión filosófica. Debemos tomar lo anterior para, mediante la crítica, desterrar aquellas partes de ese pensamiento que puedan ser superadas, del mismo modo que ocurrió en las escuelas de filosofía griega. A juicio de Popper, los primeros pensadores asimilaron a la perfección este proceso. Los discípulos criticaban la teoría del maestro para luego construir otra mejor.

Quizá sea demasiado extremo pensar que este tipo de ejercicio sólo se dio en aquella época que vio nacer lo que se ha denominado como el milagro griego. No obstante, esta dinámica indicada por Popper deja abierta la puerta al cambio ante posibles absolutismos.

Los beneficios de tal actitud no son sólo teóricos. Las consecuencias prácticas que pueden extraerse de todo este tipo de teorías son más relevantes de lo que podemos pensar a primera vista. La más importante es que permite que las concepciones que configuran cada cultura puedan cambiar. Si sabemos que una gran parte de los conceptos culturales se construye de manera convencional, siempre cabe la posibilidad de cambiarlos. Si no fuese así, sería ir contra la propia realidad el pretender mostrarlos de otro modo. Aunque exista en la base de cada concepto una razón óptica, la configuración del mismo se ve influida por la convención.

Explicado de este modo parece un proceso muy simple. Parece como si partiendo de un fenómeno real claramente definido fuésemos añadiendo otras creaciones culturales hasta, por fin, encontrar en nuestras manos el nacimiento del concepto. En realidad, este desarrollo no constituye un proceso tan sencillo y evidente.

⁹¹ POPPER, KARL R. *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*. Paidós, Barcelona, 1997. pp. 153-179.

La cultura y la biología interactúan de manera muy estrecha. La configuración de nuestro mundo, de nuestra realidad, reviste tal complejidad que emborrona las fronteras entre naturaleza y cultura. Por ello nos resulta tan complicado deconstruir partes de conceptos que teníamos asentados.

La ayuda de la crítica es indispensable si queremos aportar más luz a toda esta maraña de relaciones. Se trata de librar al concepto de aquellos prejuicios basados en intereses que puedan derivar en discriminaciones injustificadas. La crítica nos acerca a la verdadera esencia biológica del concepto. No se trata de una destrucción del mismo sin más, sino de construir más cerca de la verdad, considerando ésta como punto de referencia.

Con el fin de conseguir algo así, es necesario echar la vista atrás y reflexionar sobre la evolución histórica de los conceptos. Intentar investigar sobre las variaciones que ha sufrido el concepto y a qué son debidas nos ayuda a comprender la realidad que nos rodea.

Vamos a analizar este proceso en los dos conceptos clave para nuestra investigación: el de salud y la enfermedad. Realizaremos así una breve revisión histórica en la que se destacarán de modo general los momentos históricos más relevantes en la formación de los conceptos de salud y enfermedad, y el tratamiento que se hizo de ellos.

2.2. La enfermedad en Mesopotamia y en el antiguo Egipto

Es imposible fijar un momento histórico que responda con exactitud a los interrogantes de cuándo y cómo aparece el concepto de enfermedad en la historia de la humanidad. Tarea más ardua se muestra el saber cuándo el hombre toma conciencia de estar enfermo. No obstante, parece algo obvio, a la par que intuitivo, pensar que la experiencia de la enfermedad, sea bajo la variación que sea, ha existido desde la aparición del primer ser humano. Es cierto que no podemos saber cómo se percibía aquel extraño fenómeno que acontecía en el propio cuerpo. La enfermedad existe desde

el primer hombre, es más, desde el primer ser vivo. Sin embargo, hasta el desarrollo de la escritura poco podemos saber sobre su vivencia. La inexistencia de documentos escritos nos aleja de la posibilidad de investigar sobre las apreciaciones personales en torno a la enfermedad de aquellos primeros pobladores. Las teorías creadas al respecto acaban por derivar en una hipotética reconstrucción de la vida en las sociedades primitivas. Es útil pero, en cualquier caso, poco podemos saber de sus experiencias personales. El acercamiento a las sociedades prehistóricas mediante sus propios legados escritos es imposible.

Para comprender mejor la vida del hombre en sus primeros momentos puede ayudarnos el estudio de las sociedades tribales que aún perviven o de las que ha quedado constancia⁹². Es más sencillo comprender la idea de enfermedad y medicina que tuvieron las primeras sociedades si conseguimos acercarnos a una visión del mundo tribal.

A pesar de que el estudio del concepto de enfermedad y salud en las sociedades tribales se presente como un apasionante y exótico viaje, una excesiva profundización en él nos alejaría en exceso de nuestro propósito principal. Por ello nos fijaremos en los aspectos comunes a este tipo de cosmovisiones. En primer lugar, el ser humano se encuentra en interrelación con un mundo animista. Muchos de los objetos y animales que componen el cosmos ejercen influencia sobre la vida del hombre al mismo tiempo que son susceptibles de ser influenciados por él. En el terreno de la medicina, esto hace que los procesos morbosos que arrancan al hombre de su natural estado de salud sean consecuencia de alguna influencia de tipo anímico. Las fuerzas sobrenaturales tocan al hombre de forma metafórica y, como consecuencia, generan el desencadenamiento de algún mal. El mal es ejercido en respuesta a una mala acción del hombre. Son castigos que constituyen la respuesta de las entidades sobrenaturales ante una ofensa moral ejecutada por el ser humano. El origen de la enfermedad es por tanto ultraterreno y punitivo. De manera que los profesionales dedicados a solventar los problemas de salud son aquellas personas de la tribu que, de un modo u otro, se encuentran en contacto con

⁹² Está claro que el estudio de las sociedades tribales y su cosmovisión, no posee únicamente valor en la medida en que nos ayuda a entender los primeros pasos de la medicina de la que somos herederos, sino que estas culturas poseen por sí mismas valor e interés en múltiples aspectos.

el mundo de la divinidad. Son los únicos capaces de establecer contacto con el ultramundo e interpretar las señales que de él derivan⁹³.

Sirva esto como pequeña introducción a los primeros bosquejos de lo que constituirá la ciencia médica. Comencemos sin demora el recorrido histórico por las grandes civilizaciones que, de manera notable, ejercieron su influencia directa sobre la medicina occidental actual y su concepto de salud y enfermedad.

En primer lugar, debemos hablar de la medicina mesopotámica. Claro que hablar de medicina mesopotámica es casi decir que trataremos de la medicina babilónica. Fue en Mesopotamia donde se desarrolla con mayor intensidad el foco de la cultura tanto asiática como occidental de esta época.

En consonancia con la idea de las sociedades primitivas, en Mesopotamia la salud era concebida como lo normal, el estado natural del hombre. Una característica inherente a nuestro propio organismo común, por tanto, a todo ser humano por el hecho de serlo. El cuerpo está sano en su origen. En correlación a esta idea de salud, la enfermedad se entiende en su sentido más básico y general, es decir, como la ausencia de salud. Son categorías muy elementales y por supuesto contrarias y excluyentes. En el momento en el que un individuo padece algún tipo de dolencia o anomalía, se descalifica como sano para pasar a definirse como enfermo. No es sólo que sufra algún tipo de enfermedad que afecta en algún punto a su salud natural, sino que se hace portador de un nuevo estatus social. Cuando la enfermedad hace su entrada en escena, sale de la misma la salud en general. Son entidades opuestas, sin posibilidad de coexistir en grado alguno.

La fuerza de lo divino en la cultura mesopotámica da como resultado que la medicina, como un aspecto cultural más, se vea imbuida en la parcela de la divinidad. El dios principal de la cultura babilónica es Marduk, hijo de Ea, dios de la sabiduría, que se le identifica con el sol matinal. Una de sus virtudes y capacidades divinas era la de dar salud⁹⁴. Ya que el dios principal se dedica a lo relacionado con la salud y la enfermedad,

⁹³ Para una interpretación más completa de la medicina primitiva consultar LAÍN ENTRALGO, PEDRO. *Historia universal de la medicina. Era pretécnica*. Vol. I. Salvat, Barcelona, 1971.

⁹⁴ POLLAK, KURT. *Los discípulos de Hipócrates. Una historia de la medicina*. Círculo de lectores, Barcelona, 1970. p.48

cabe pensar en la capital importancia que los babilónicos concedían a la conservación de la salud.

Pero además de Marduk, existían otras divinidades que se encargaban de aspectos relacionados con la salud y la enfermedad. Uno de ellos es su propio hijo Nabu, que además de conceder la paternidad a los recién nacidos era venerado por los practicantes de la ciencia médica. La diosa Istar se erigía como la protectora del embarazo y el parto. Allatu, reina de las tinieblas, podía tanto hacer enfermar con su poder y enviar insufribles dolores como curar con una medicina que sólo ella poseía; un agua con propiedades sobrenaturales capaz de reestablecer en el hombre la salud perdida⁹⁵. De entre todas las entidades espirituales algunas poseen un carácter claramente destructor, como el caso de Idta, capaz de introducir en la cabeza el germen de las alteraciones mentales⁹⁶

No existe una teoría unificada de la enfermedad en la cultura babilónica, aunque lo más común es que se establezca una relación directa entre la enfermedad y el pecado. La anomalía que supone la enfermedad con respecto al estado normal de salud es la manifestación física de una ofensa contra los dioses, la somatización de una falta moral. El concepto de la enfermedad punitiva se transmitirá a lo largo del tiempo y de todas las culturas. Cada una de ellas realizará una interpretación de esta relación, pero todas ven la enfermedad como el castigo para el pecador.

En Mesopotamia, los sanadores encargados de solventar el castigo al que otros se veían sometidos por sus pecados eran conscientes de que la ofensa podía variar en un amplio abanico de posibilidades. Podían ir desde el crimen hasta la impiedad o la ruptura de algún tabú. O al menos esa era la explicación de la que ellos se servían para justificar estos fenómenos. Sin embargo, a veces no estaba clara cuál era la ofensa cometida por el paciente; al menos de manera consciente no se recordaba autor de ningún agravio. Por ello el sanador debía, mediante un cuestionario, guiar al paciente en su reflexión sobre su actuación en la vida, hasta dar con la falta moral. El sanador

⁹⁵ *Ibidem.* p. 48.

⁹⁶ ARRIBAS, MIGUEL ÁNGEL. *Depresión y melancolía*. En *Páginas históricas*, Arán ediciones, Madrid, 1998. Ref 23/242/Sep.98 p. 6.

realizaba algo similar a una sesión de psicoanálisis en la que hacía recordar al paciente la vivencia matriz de sus trastornos psíquicos, pero con un carácter divino y punitivo⁹⁷.

Por lo que respecta al castigo divino, podemos distinguir dos clases basándonos en la actuación de la divinidad. En primer lugar, la divinidad ejecuta directamente el daño en respuesta a la ofensa que contra él se comete. En segundo lugar, los dioses se sienten ultrajados y dejan de prestar su amparo, quedando el individuo indefenso ante la actuación de espíritus malignos. Estos espíritus no actúan de otro modo en la persona que por invasión. Es decir, el cuerpo y el alma del pecador quedan al descubierto, hecho que deja el camino libre para que las potencias espirituales malignas entren dentro de él.

El fenómeno de la posesión en relación con la enfermedad aparece ya desde épocas muy tempranas. Según autores como Laín Entralgo⁹⁸, la aparición de esqueletos del neolítico con orificios en sus cráneos nos hace pensar que la creencia en la posesión proviene desde tiempos remotos. Prácticas como la trepanación no eran otra cosa que la cura a la que eran sometidos. Se creía que el espíritu causante de dolores de cabeza, idiocia, locura o delirios, sería capaz de salir al exterior por el conducto creado. Si bien es cierto que se han encontrado esqueletos con dicha peculiaridad, el fin de esta práctica no está tan claro. Algunos autores como Pollak afirman que las trepanaciones, entre otras operaciones quirúrgicas como la cesárea, se deben más a fines mágicos y míticos que como resultado de un proceso de reflexión y observación con fines médicos racionales⁹⁹. El mismo Laín nos llama la atención sobre la presencia de prácticas trepanatorias en sociedades tribales como los alabaris en Kenya que durante años aprenden el oficio de “abridor de cabeza”¹⁰⁰.

La mayor parte de los conocimientos sobre el ejercicio de la medicina en la sociedad asirio-babilónica procede de la colección Kuyundjik, una recopilación del saber contenido en las tablillas sumerias realizada bajo el mandato del rey Asurbanipal¹⁰¹. A pesar del gran legado que suponen, su desorden cronológico y temático dificulta la consecución de una reconstrucción fiable de la evolución del saber

⁹⁷ LÓPEZ PIÑERO, JOSE MARIA. *La medicina en la historia*. La esfera de los libros, Madrid, 2002. pp. 43-44.

⁹⁸ LAÍN ENTRALGO, P. (1971) Op. Cit. pp. 28-29.

⁹⁹ POLLAK, KURT. Op. Cit. pp. 22-24.

¹⁰⁰ LAÍN ENTRALGO, P. (1971) Op. Cit. p. 253.

¹⁰¹ *Ibidem*. p. 43.

médico en aquella época. De lo que sí queda constancia gracias a dicha colección es de la diversidad de practicantes de medicina de carácter más o menos oficial.

Una prueba importante que nos demuestra la importancia de la medicina en Mesopotamia así como el reconocimiento social de la labor del que se ocupaba de ella, es decir, del médico, podemos encontrarla en el código Hammurabi¹⁰². Sus inscripciones constituyen el cuerpo legal de la civilización mesopotámica. Regula la actuación de tres profesiones en concreto, lo que nos da a entender su importancia social; son los médicos, arquitectos y constructores. De los 250 artículos que lo constituyen desde el 215 al 227 se refieren a medicina, y hasta el 240 guardan algún tipo de afinidad con ella. Vemos así cómo los primeros profesionales surgidos en el seno de las sociedades son los que responden a la demanda creada por necesidades básicas, entre otras la necesidad de salud.

Para facilitar el acercamiento a la medicina egipcia dividiremos su legado médico en tres clases de fuentes:

- 1) Representaciones diversas
- 2) Momias
- 3) Utensilios

Con representaciones diversas nos referimos tanto a fuentes literarias y papiros, como a representaciones pictóricas y escultóricas, que nos muestran escenas comunes de la época relacionadas con la enfermedad. Es necesario ser conscientes de que, mientras que los papiros y obras artísticas se originan paralelamente al pleno apogeo de la civilización egipcia, no sucede lo mismo con las obras literarias. Los autores de estas son bastante posteriores, con lo que cabe mantener ciertas reservas ante la información que nos aportan. El autor egipcio de época helenística llamado Manetón afirma en su historia de Egipto que en la biblioteca de Alejandría llegaron a albergarse más de 36.000 obras, muchas de las cuales trataban sobre la medicina¹⁰³. El incendio acaecido en la expedición de Julio César en el año 48a.C. amputó gravemente la herencia histórica médica entre otras. Tenemos que llegar ya a autores clásicos como Heródoto u

¹⁰² *Ibidem.* pp. 44-45.

¹⁰³ GARCÍA VALDÉS, ALBERTO. *Historia de la medicina*. Mc Graw Hill, Madrid, 1987, p. 22.

Homero que tenían ciertos conocimientos sobre la civilización egipcia, para encontrar información escrita con respecto a las tradiciones de este pueblo.

Con posterioridad, la Biblia nos habla de las famosas diez plagas de Egipto y aunque no está muy claro a qué se refieren, aún hoy nos aportan interesantes datos sobre esta civilización. Además, en algunos de los libros que la componen se citan algunas otras enfermedades que padecieron los egipcios a las que nos referiremos más adelante.

Con respecto a las representaciones pictóricas, los dibujos y ornamentos tanto en edificios como vasijas nos muestran momentos habituales de esta civilización. Vemos ilustraciones de prácticas médicas, lo cual nos da muestra de que la enfermedad y la medicina eran para el egipcio un elemento más de su vida cotidiana.

Pero de entre todas las fuentes, los papiros son quizá la fuente más fiable de conocimiento respecto a la sociedad egipcia. A lo largo de los años se han encontrado numerosos papiros, aunque se cree que no son más que una ínfima parte de lo que un día llegó a constituir el *corpus* médico egipcio. De todos ellos, los más relevantes son el papiro de *Smith* y el de *Ebers*. El de *Smith*¹⁰⁴ fue el primero en ser descubierto, en 1862, cuando un hombre llamado Edwin Smith se hizo con él tras comprarlo a un anticuario. En 1930 se tradujo su contenido. En el mismo papiro se da a conocer el origen de su propia existencia. Se nos dice que fue encontrado a los pies de una estatua del dios Anubis. Y, a pesar de su antigüedad, nos ofrece una clara descripción del sistema nervioso tal y como lo entendían los egipcios. Este hecho es bastante llamativo si tenemos en cuenta que pensadores muy posteriores a la sociedad egipcia no centran su atención en la importancia del sistema circulatorio; ni siquiera nos ofrecen datos relativos a su existencia. Entre otras aportaciones del papiro, encontramos algunas soluciones a problemas variados relacionados con la ginecología y la cosmética. En la que es considerada la parte más importante nos detalla de manera sistemática una lista de lesiones comenzando por la cabeza. En total hay cuarenta y ocho lesiones indicadas. Pero no sólo las nombra sino que además explica el modo de examinarlas, su diagnóstico y tratamiento.

¹⁰⁴ POLLAK, KURT. Op. Cit. pp. 62-65.

Llegados a un punto la obra se interrumpe de forma brusca. Nunca se logró su recuperación íntegra, pero la parte conservada es muy reveladora para conocer la medicina egipcia. Ya que la mayoría de lo conservado hace referencia a las lesiones, fue llamado también el *Libro de las Heridas*¹⁰⁵.

El segundo papiro más importante fue el descubierto por George Ebers. En 1873 se hizo con el papiro más extenso hasta ahora conocido. Se fecha sobre el año 1536 a. C. y constituye un verdadero tratado de medicina general. El papiro habla de cientos de dolencias, además de ofrecer consejos sobre la higiene doméstica y personal. Los remedios cubren un espectro de lo más amplio, ya que abarcan desde cómo curar la picadura de una avispa hasta qué hacer ante el mordisco de un cocodrilo. Lo mismo sucede en el caso de la higiene. Nos habla del cuidado de los dientes y el pelo o de cómo de evitar la aparición de ratas en el hogar. Y no sólo esto, sino que dedica también una parte especial al sistema circulatorio.

El papiro de Ebers es el resultado de una mezcla entre una concepción práctica y mágica de la medicina. Por una parte, los remedios aplicados al paciente provienen del mundo natural, tales como leche, miel, cerveza, uvas o aceite de oliva entre otros. En contraposición, se prescriben oraciones que el médico o el enfermo ha de recitar con el fin de alejar la enfermedad; junto a ellas se recomienda el uso de elementos mágicos como ingredientes, entre los que se encuentran pelo del dios Ram o excrementos de dioses para aplacar el temblor en los dedos. De manera que medicina y mundo ultraterreno forman parte del mismo ámbito en la vida del hombre, y en este papiro queda patente su estrecha conexión.¹⁰⁶

Los otros papiros encontrados repiten muchos de los consejos ya dados por el de Smith y Ebers, aunque en ocasiones tratan también de nuevas enfermedades¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Hoy en día podemos encontrar el papiro en la Academia de medicina de Nueva York. Los especialistas creen que procede de Tebas sobre al año 1550 a. C. Del mismo modo, piensan que no es más que la copia de un texto supuestamente escrito por el médico Imhotep, padre de la medicina egipcia y con caracteres divinos.

¹⁰⁶ En la traducción al inglés del papiro de Ebers: BRYAN, CYRIL P. *Ancient egyptian medicine: the papyrus Ebers*, Ares publishers, Chicago, 1930 podemos encontrar buenos ejemplos de la mezcla entre aplicaciones de remedios y oraciones, así como ingredientes de lo más curiosos.

¹⁰⁷ En CUENCA, MANUEL Y BARBA MARTÍN, ESTRELLA. Op. Cit. p.169, podemos encontrar un cuadro que sistematiza claramente las aportaciones realizadas por los papiros encontrados.

Junto a los papiros, las momias constituyen una importante fuente de conocimientos sobre algunos comportamientos egipcios frente a experiencias cotidianas como la muerte. El estudio de las mismas ha hecho posible también conocer algunas de las enfermedades más frecuentes en Egipto. Con la invasión napoleónica, las tumbas egipcias fueron saqueadas y desmanteladas por completo. Muchos jóvenes acaudalados llevaban a su casa momias como recuerdos exóticos de un fascinante viaje. Con cierta frecuencia, y como señal de cosmopolitismo, se puso de moda entre alta sociedad que tras una cena el anfitrión agasajara a sus invitados satisfaciendo su curiosidad sobre lo que había tras los vendajes de una auténtica momia. De modo que muchas de estas momias fueron destrozadas con poco más propósito que el de responder a una intriga morbosa. Desaparece así la posibilidad de investigar científicamente sus restos. Tras esto, ya en el siglo XX, llegan incluso a ser usadas por empresarios americanos como combustible para ferrocarriles, además de utilizar sus vendajes para pasta de papel. A pesar de esta falta de consideración hacia nuestro pasado, se conservaron numerosas momias y restos de ellas. Ya en el siglo XIX y mucho más en el XX, empiezan a suscitar el interés científico de muchos, lo que genera numerosos estudios sobre estos restos. Pero en el siglo XXI, se ha descubierto que no sólo nos sirven para dar luz al pasado, sino para iluminar el futuro. La posibilidad de estudiar el origen de determinadas enfermedades que aún hoy se padecen en el mundo ayuda a acercarnos cada vez más a una solución real de la misma. A la luz de estas investigaciones se generan estudios sobre partes concretas como, por ejemplo, el oído, gracias a la aplicación de técnicas altamente radioactivas. Todo este avance se ve favorecido por el desarrollo tecnológico, que permite el análisis de los restos mediante técnicas como el TAC o las endoscopias, infiriendo a las momias el menor deterioro posible¹⁰⁸.

Entre los restos fósiles que aportan información se encuentran también los instrumentos propios de las labores médicas egipcias, como distintas clases de bisturís o los vasos canopes utilizados en las momificaciones para conservar las vísceras.

Una vez conocidas las fuentes de las que podemos extraer conocimientos, veamos qué pueden aportar sobre el tema que nos interesa: la enfermedad y la salud. La concepción egipcia de salud no parece alejarse mucho de las pertenecientes a las distintas sociedades que la precedieron. La salud sigue siendo lo natural. El organismo

¹⁰⁸ En la obra citada en nota anterior podemos encontrar un acercamiento al estudio de los restos y los modos de llevarlo a cabo.

por definición es sano; son determinados factores, internos y externos, los que alteran este orden inmanente. La ruptura de la armonía natural genera el proceso morboso. Podemos considerar que la primera definición de salud que aparece en la historia es la que se encuentra en el papiro de *Ebers*. Cree su autor que hay salud si se da una buena circulación, pues esto da muestra de la ausencia de retenciones y atascos en la red de canales que constituyen nuestro interior¹⁰⁹. Tal afirmación nos proporciona una guía para poder comprender su concepción de la enfermedad, aunque no sepamos cómo se produce con exactitud. Como sucede en sociedades anteriores, la idea de salud es abstracta pero a la vez sencilla e intuitiva. En cambio, se presentan más complicaciones en lo que se define como enfermedad. El concepto de enfermedad se encuentra muy unido al ámbito de lo mágico y lo religioso. No se sabe si existía una deidad especialmente vinculada a la medicina, aunque sí se cree que muchas de ellas lo están en algún aspecto, como Hathor al embarazo o Sekhmet a las operaciones. De entre todos ellos es Thot, por ser el dios más poderoso y relacionado con la inteligencia suprema, el que podía vincularse en mayor medida con la salud. A lo largo de la historia son muchas las personas que realizan intentos para restablecer la salud de los enfermos, y no todos tienen su base en el ejercicio de la medicina racional. Durante siglos la medicina fue un aspecto ligado a la magia y al mundo espiritual; incluso hoy es posible encontrar vestigios de dicha concepción. De manera que la medicina no ha constituido nunca una ciencia cerrada y delimitada por completo. Desde el origen del hombre, existían ya multitudes de personas especializadas en solventar la enfermedad, aunque desde diversos puntos de vista. Incluso hoy tenemos numerosas terapias alternativas a la medicina convencional. No vamos a polemizar aquí sobre la verdad o falsedad de estos remedios. Sin embargo, el hecho de que aún pervivan este tipo de remedios nos da una idea de la fuerza de las creencias mágicas en la medicina.

Tanto la medicina académica como la alternativa convivían en el antiguo Egipto. Existe un intento de racionalidad científica en la práctica médica. Pero, por otro lado, el mundo mágico es un elemento con mucha presencia en práctica médica egipcia.

A pesar de esto, no caigamos en el común error de pensar que nuestros predecesores de hace miles de años se encontraban menos capacitados intelectualmente que los habitantes del planeta Tierra hoy. Cada momento histórico posee un paradigma

¹⁰⁹CUENCA, MANUEL Y BARBA MARTÍN, ESTRELLA. Op. Cit. p 62.

cultural y en base a él explicamos los fenómenos que acontecen. Una explicación que hoy vemos de lo más absurda pudo ser coherente dentro de un determinado paradigma. No se trata de defender una postura relativista, sino de comprender cómo avanza la ciencia médica. Una teoría médica se convierte en una explicación más válida si se considera que está más cercana a la verdad que la anterior. Sería de un tremendo egocentrismo pensar que el mundo mágico suplantó a la razón en el pasado porque aquellas personas eran inferiores a nivel intelectual. En todas las épocas se suceden intentos para explicar de manera razonada los síntomas morbosos. A pesar de que hoy se haya demostrado que son teorías erróneas, debemos hacer un esfuerzo para ver el propósito de racionalidad con el que fueron creados.

En la práctica, la distinción entre medicina racional y mágica no está tan clara. Los practicantes de medicina egipcia utilizan remedios tanto mágicos como racionales, hasta el punto de que muchos elementos de una medicina se trasvasan a la otra. A pesar de todo existe una medicina más o menos ortodoxa separada a nivel teórico de otras concepciones alternativas. En cualquier caso, no debemos pensar en una medicina ortodoxa alejada por completo del mundo místico. Así pues, es coherente dentro de su visión de la enfermedad apelar a entidades sobrenaturales para dar explicación de los fenómenos. El elemento sobrenatural forma parte de la concepción egipcia del mundo.

La complejidad de las relaciones entre las distintas maneras de comprender la medicina se refleja en la existencia de diversos profesionales de la salud. Podemos así encontrar desde lo que podría ser un enfermero, a un masajista o un fisioterapeuta, entre otros.

Dentro de la ortodoxia médica es posible distinguir tres tipos de profesionales con su parcela de acción correspondiente. Sólo uno de ellos ejercía una función similar a la del médico actual. No obstante, los tres tipos eran profesionales reconocidos socialmente que nada tenían que ver con magos y adivinos poseedores de terapias alternativas. La función de estos tres se encontraba de algún modo institucionalizada.

En primer lugar, los sacerdotes o *wabw*¹¹⁰. Eran hombres consagrados a la deidad. Realizaban ritos y plegarias como conexión con el más allá. Utilizaban su

¹¹⁰ *Ibidem.* p. 56.

conexión especial con la deidad para llevar a cabo las curaciones de aquellas enfermedades provenientes de un castigo divino. Su ámbito específico era, por tanto, el de las enfermedades punitivas, las cuales eran sanadas mediante plegarias y ofrendas a los dioses de los que el sacerdote era su representante terreno. Junto a su función espiritual, eran además los encargados de realizar las intervenciones quirúrgicas y diversos tipos de cirugía. Es en este ambiente sacerdotal de hombres dedicados a la divinidad en diversos grados donde se realizan las momificaciones, pues no olvidemos que su función principal era la de hacer vivir a la persona más allá de la muerte. Eran, por tanto, los verdaderos concedores de la anatomía humana, y no los médicos dedicados a enfermedades en general, para los cuales la cirugía les fue ajena en un primer momento. La momificación era guiada por estos sacerdotes con sus ensalmos, que tenían como fin la preparación espiritual del cadáver. En lo que se refiere a la parte práctica del proceso, parece que se servían de unos ayudantes. Estas personas, en general de un rango social bastante humilde, participaban en una ceremonia en la que el difunto era dispuesto para su vida posterior. Con tal fin, el embalsamador debía seguir unos pasos concretos como la evisceración y extracción de las partes blandas, el secado del cuerpo mediante hierbas aromáticas, para finalizar con la realización de un laborioso vendaje. Un proceso que podía alargarse durante días e incluso semanas, pues era necesario que el cuerpo presentase unas condiciones óptimas para ser vendado, lo que se conseguía tras un considerable espacio de tiempo. A pesar de los conocimientos anatómicos que la momificación facilitaba, sus averiguaciones no se transmitían a otro tipo de profesionales de la medicina. Por lo que se generó un desfase entre las personas que realizaban esta labor y aquellas cuyo ejercicio era más parecido al de un médico actual. Estos últimos encuentran su base en textos y disecciones animales, de forma que, en contra de lo que pudiéramos pensar, no es muy probable que la momificación aportara grandes conocimientos anatómicos a la medicina egipcia. Incluso en sarcófagos estudiados como el de Artemidoro, se encuentra un cuerpo con daños relevantes en la estructura ósea por un trato poco cuidadoso durante su momificación; lo que nos da a entender no que el cadáver fuese maltratado por los que le prepararon, sino que la momificación era realizada por gente con pocos conocimientos teóricos respecto a la práctica médica.

En segundo lugar existían los exorcistas¹¹¹. Éstos estaban unidos también al mundo del más allá pero de un modo muy distinto. Los *sa.w* como se les llamaba, eran una especie de magos o hechiceros conocedores de las fuerzas ocultas y expertos en encantamientos y conjuros. Su especialidad consistía en invocar estas fuerzas para que abandonasen el cuerpo de la persona sufridora de posesión.

En tercer y último lugar se encuentran los *swnw*¹¹². Con este término nos referimos propiamente a la figura del médico. Era el encargado de observar la sintomatología del paciente, tras lo cual se formaba un diagnóstico. La curación se llevaba a cabo con un tratamiento a base de plantas medicinales y otros consejos prácticos con respecto a la ordenación de la vida del enfermo, que incluían desde la dieta hasta la higiene y el ejercicio. Dentro de esta clase social existían varias diversificaciones según categorías: los médicos habituales o *swnw*. Estos eran supervisados por sus superiores los *imyr swnw*, los cuales a su vez debían rendir cuentas ante los jefes médicos o *wr swnw*. En último término todos tenían como referencia a los sabios de esta profesión, los *swnw swnw*.

En el *papiro de Ebers* se hace también alusión a la existencia de diversos tipos de médicos, lo que quiere decir que la sociedad egipcia era consciente de las distintas labores que cada uno realizaba¹¹³. Del mismo modo, se diferencian en él diversas clases de enfermedades, unas más unidas al castigo divino que otras. Desde el primer momento, la enfermedad no es vista de modo neutro, sino que existe una valoración en la que se la sitúa del lado de lo natural o de lo espiritual y místico. La enfermedad se reviste así de diferentes connotaciones. No es lo mismo una enfermedad que sobreviene por una causa natural, que una punitiva sufrida por la ofensa a un dios. No obstante todo este proceso es muy complejo y confuso.

Con respecto a la curación de la enfermedad, los profesionales ejercían su labor según su origen e intensidad. Para males menores los médicos atendían al enfermo en su casa y le recomendaban el uso de ciertas plantas medicinales, así como el cambio de determinados hábitos de vida. No se sabe con exactitud qué farmacopea llegaron a conocer estos hombres. Por los restos encontrados en momias se cree que utilizaban

¹¹¹ *Ibidem*. p. 56.

¹¹² *Ibidem*. p. 58.

¹¹³ *Ibidem* .p. 56.

derivados de plantas opiáceas como analgésicos, aunque es posible que muchos lo tomaran en un consumo habitual. Todos los remedios prescritos por los médicos se apoyaban en una tradición construida sobre experiencias pasadas. El tratamiento aplicado debía ser por ley uno de los ya reconocidos. La innovación no estaba excesivamente bien vista. Tanto es así que si en la aplicación de un nuevo tratamiento el paciente moría, el médico podía ser condenado hasta con la pena de muerte. Si el fallecimiento ocurría bajo un tratamiento tradicional la penalización no existía.

En el caso de que la enfermedad que atacaba al paciente fuera menos cotidiana que una leve dolencia o herida, los egipcios acudían al templo¹¹⁴. Los templos eran lugares en los que se aunaba el tratamiento de farmacopea y dieta con el espiritual. Lo primero de todo al ingresar en los templos era el baño, que limpiaba al enfermo tanto por fuera como por dentro. En segundo lugar, el paciente debía recluírse en silencio y aislamiento, con el fin de prepararse para la culminación de su curación y ser digno de que los dioses posaran la vista en él y lo sanaran. Por último y tras haber pasado estos ritos purificadores, la persona se sanaba mientras dormía en lo que se ha llamado sueño terapéutico¹¹⁵. Se ha especulado mucho sobre lo que sucedía en este momento, si era directamente la persona la que mediante sueños entraba en contacto con la divinidad o los sacerdotes mismos del templo ejecutaban una especie de representación de los dioses sanadores. Del mismo modo, no está claro si era un sueño natural o si en ocasiones era inducido por medio de algún tipo de droga. Sea como fuere el caso es que si la tradición de estos templos se conservó durante cientos de años, está claro que es porque de algún modo aquellas personas encontraban solución a sus problemas allí. Sobre todo a problemas que, para ellos, tenían que ver con la divinidad y no con la mera suerte, como puede ser una herida.

Empiezan así a forjarse distintas valoraciones sobre las enfermedades según su procedencia. La enfermedad tiene ya de por sí un carácter negativo, pero si además su origen es divino se reviste de una carga moral. Con el paso del tiempo se pierde de vista el porqué de este mal moral. Los nuevos paradigmas asumen esta carga moral negativa a pesar del olvido de su origen. El desarrollo del concepto de enfermedad se encuentra siempre en continuo movimiento. La enfermedad es un hecho natural, pero su concepto

¹¹⁴ *Ibidem.* p. 68.

¹¹⁵ *Ibidem.* p. 68.

se redefine de manera constante. No nos hace falta más que echar un vistazo a estos primeros escritos médicos. Los papiros, mejor que cualquier otro soporte, nos hablan ya de las enfermedades reconocidas por los egipcios. Dentro del catálogo que nos presentan podemos dividirlos en dos clases: por una parte heridas y traumatismos, y por otra, enfermedades diagnosticadas por síntomas. Los golpes, caídas y traumatismos en general son visibles a todos y forman parte de la vida cotidiana. La definición de estos no ha cambiado gran cosa, puesto que su causa es totalmente reconocible, así como el efecto que produce. La descripción que aparece en los papiros de estas dolencias, salvando las distancias, poco difiere de la que pudiéramos hacer hoy.

Lo realmente interesante aparece en el otro conjunto de enfermedades, las catalogadas según la sintomatología presentada por el paciente. Se describen enfermedades como la gota y las lesiones articulares de ella derivadas, el estreñimiento, la cistitis, la anorexia, la afasia, el estrabismo, el asma, la elefantiasis de pene y escroto, etcétera. Describen cuadros de síntomas que para ellos estaban conectados aunque no les dotasen de una denominación. Así sucede, por ejemplo, con un cuadro de síntomas que hoy podemos catalogar como anorexia. No obstante, los síntomas de este mal han ido cambiando, y algunos fenómenos que para ellos estaban relacionados con la anorexia para nosotros hoy no lo están. En cambio, se describen otros cuadros clínicos cuya sintomatología corresponde casi por completo a la actual. Uno de estos casos lo encontramos en el *papiro de Ebers*, donde se describe un infarto de miocardio: “Si examinas a un hombre enfermo del cardias, con dolor en brazos, pecho y costados del corazón...amenaza la muerte.”¹¹⁶

A pesar de todo, tampoco se reconoce este cuadro de síntomas como el correspondiente a un infarto. Para los egipcios, estos síntomas presagian la muerte sin más.

Pero en el papiro podemos encontrar enfermedades no reconocibles hoy. Se nos habla de enfermedades que han perdido su entidad en nuestros días. En el *papiro de Eber*, en una parte dedicada a las enfermedades del ano, se nos habla de males como las hemorroides, el prurito y de algo llamado “benou” lo cual no se ha identificado con ninguna enfermedad actual. En cualquier caso, el hecho de que los papiros lo recojan

¹¹⁶ *Ibidem.* p. 21.

nos aleja de pensar que es algo inexistente. Puede que para nosotros lo sea, pero para los egipcios su existencia fue tan real como lo puede ser la de la hepatitis hoy. Es posible que los síntomas que para ellos formaban el “benou” hayan pasado a formar parte de otras enfermedades en nuestro paradigma.

El avance tecnológico permite aclarar cada vez más las causas de los fenómenos, y así perfilar lo que constituye la enfermedad o no. Pero desde su propio paradigma cada sociedad intenta dar una explicación racional a lo que ve.

La concepción egipcia de la enfermedad se encuentra, como es lógico, muy influida por su visión del organismo humano. Para los egipcios, el órgano principal es el corazón, pues en él reside la inteligencia. En el estudio de las momias se ha observado que los órganos les habían sido extraídos durante el embalsamamiento, incluso el cerebro. Lo más probable es que realizaran dicha operación mediante un gancho introducido por las fosas nasales hasta llegar al cerebro. Los órganos extraídos eran embalsamados e introducidos en los vasos funerarios. Pero el corazón se mantenía intacto, además de los riñones, con lo que se piensa que, o bien no sabían de su existencia, o no tenían clara su función. Junto con estos órganos, se creía que el ser humano estaba compuesto por una red de conductos llamados *mwtw*, en los que se incluían tanto vasos sanguíneos como músculos, tendones y aparato respiratorio, por los cuales circulaban los fluidos y el aire¹¹⁷. Si, por alguna causa, estos vasos se taponaban, el individuo caía enfermo. Tal concepción sienta las bases de una primigenia teoría humoral desarrollada ampliamente por los griegos. Además se encuentran atisbos de la existencia de lo que con posterioridad se conocerá como aliento vital.

Dentro de esta concepción del organismo humano, las causas de la enfermedad podían ser naturales, como mala alimentación o mal funcionamiento de algún órgano, o bien sobrenaturales como la entrada de un espíritu en el cuerpo o el castigo divino.

Mención aparte de estas dos clases de causas de enfermedad merecen las generadoras de enfermedades mentales. Si ya en las enfermedades orgánicas la confusión es notoria, en las enfermedades mentales la oscuridad es aún mayor. Hoy sabemos que muchas son debidas a anomalías en el cerebro o a carencias de

¹¹⁷ GARCÍA VALDÉS, ALBERTO. Op. Cit. p. 25.

neurotransmisores, pero con otras muchas la razón por la que aparecen sigue siendo un misterio. En el caso de los egipcios es difícil pensar que estas enfermedades estaban relacionadas de algún modo con el cerebro, puesto que para ellos era el corazón el órgano en el que residían las capacidades rectoras. En el *papiro de Ebers* se nos habla de ellas y, a rasgos generales, podemos dividir las en tres tipos según su origen. El primer tipo de enfermedades mentales se debe a obstrucciones en conductos por retención de materia residual. Las retenciones de materias corruptas alteraban el normal flujo de los conductos, lo que afectaba al organismo de tal forma que provocaba la enfermedad mental. El segundo tipo de locura aparece por influencias sobrenaturales y el tercero derivado por problemas en aparato reproductor. Esta tipología es relevante pues, en esencia, constituirá las posteriores explicaciones de la enfermedad mental. Sin embargo, como ya hemos dicho, no está claro a qué órgano afectaba la enfermedad mental en concreto. De hecho, entre los egipcios no se han encontrado restos humanos sometidos a trepanaciones en el cráneo con el fin de curar este tipo de enfermedades; lo cual nos hace pensar que no situaban la mente en el cerebro de una manera clara.

En relación con el segundo tipo de enfermedad mental, la causada por entes sobrenaturales, debemos decir que la relación de la enfermedad mental con el fenómeno de la posesión es un hecho transcultural que, de uno u otro modo, parece haberse encontrado en todas las sociedades. El mundo espiritual irrumpe en el somático y lo invade; o lo que es lo mismo, lo posee. Las capacidades intelectuales del que lo sufre son alteradas casi por completo. El individuo abandona la parte más constitutiva de sí mismo y se encuentra alienado. Ya no es su voluntad ni su razón, la que le mueve a actuar, sino que lo hace al servicio de algo que lo empuja. Sufre un proceso de despersonalización. En otras enfermedades el equilibrio natural se altera, lo que hace enfermar al organismo. Pero en la enfermedad mental proveniente de la posesión se enajena nuestra parte más esencial. En definitiva, nuestra personalidad se ve alterada por una potencia ajena a nosotros. Al oír hablar de la posesión, por lo general pensamos en un fenómeno dañino relacionado con fuerzas maléficas. Sin embargo la posesión, como sucede en otro tipo de enfermedades, presenta una ambivalencia; puede ser por ello valorada positiva o negativamente, según el tiempo y la cultura en la que se presente.

En ocasiones, lo que para unos puede ser una enfermedad con cierta gravedad, para otros es una especie de don divino. En Egipto no sólo las anomalías mentales tienen relación con lo paranormal, sino que una anomalía física puede ser la marca externa de este contacto. Así por ejemplo, la lepra es la muestra de una mancha moral y por ello el enfermo ha de ser purificado. En cambio, problemas como la obesidad o el enanismo presentan una anomalía cargada de positividad en el mundo egipcio. Muchas de las estatuas representativas de escribas y sacerdotes muestran gran corpulencia. La obesidad es en gran medida señal de riqueza, pues eran las personas acaudaladas las que mantenían una dieta más rica en grasas¹¹⁸. Era un lujo el poder ingerir carnes, ya que para el resto la alimentación estaba compuesta por cereales y sus derivados como la cerveza. Lo mismo sucedía con el enanismo¹¹⁹. Lejos de ser algo repudiado, el dios de las embarazadas era representado como un enano, lo que supone una clara muestra de que una anomalía física se relaciona con lo paranormal bajo una valoración positiva. Estas personas “anormales” son tocadas por los dioses de manera favorable.

Lo mismo sucedía en el caso de las enfermedades mentales¹²⁰. Aquellas personas que debido a un trastorno psíquico sufrían alguna alteración de su estado de conciencia eran revestidas de un carácter místico. Visionarios o magos eran aclamados por el pueblo ya que la sociedad reconocía de forma positiva su diferencia. Es bastante frecuente en muchas culturas el que la conciencia alterada constituya algo beneficioso en ciertos casos. En las sociedades tribales los magos o chamanes entran en contacto con potencias superiores una vez dejada a un lado su conciencia, bien por medio de estados oníricos, por arrebatos que padecen de modo espontáneo o bien abandonándose a estados de trance mediante el uso de sustancias tóxicas. Sea como sea, son momentos rituales en los que los demás consideran al alienado como alguien especial que sirve de vehículo a los dioses. Incluso personas que padecen un trastorno mental grave alejadas totalmente de la realidad son tomadas de igual modo por estas sociedades tribales, como individuos a venerar y poseedores de una verdad trascendente.

En Egipto, como en otras sociedades, no todas las enfermedades mentales suponían una anomalía positiva. Sólo algunas de ellas lo eran, puesto que la mayoría eran interpretadas no como un don sino como un castigo en el que quedaba patente la

¹¹⁸ CUENCA, MANUEL Y BARBA MARTÍN, ESTRELLA. Op. Cit. p. 54

¹¹⁹ *Ibidem.* pp. 146-150.

¹²⁰ *Ibidem.* p. 66.

influencia de fuerzas malignas. Para eliminar los efectos perversos inducidos por potencias malignas el afectado debía someterse a diferentes rituales mágico-espirituales.

En cuanto al tercer tipo de enfermedad mental reconocida por los egipcios, la derivada del aparato reproductor, es necesario aclarar algunas cuestiones. En primer lugar era una enfermedad más común entre el sexo femenino. En definitiva la locura aparecía también por retenciones de fluido, en concreto por los relacionados con el aparato reproductor. En el caso de la mujer era evidente la retención de algún fluido. Si existía una ausencia de menstruaciones durante largo tiempo, se generaban obstrucciones que provocaban un desorden físico que, a su vez, repercutía en el orden mental.

Esta clasificación del origen de enfermedades mentales será en esencia heredada por los griegos, los cuales sentarán las bases de la cultura médica occidental. Los conceptos se irán adaptando a los distintos paradigmas, pero conservan la influencia egipcia. Por supuesto que no es una clasificación consciente ni premeditada, sino que el devenir cultural genera el ambiente necesario para que se conserve a través de los siglos.

Entre las enfermedades mentales que pudieron conocer los egipcios se cuentan algunas como demencias explicadas por las retenciones, o posibles epilepsias por causas mágicas. Existían también unos determinados estados de ánimo que eran tratados a veces como enfermedad, otras veces como causa de enfermedad y otras como consecuencia de la misma. Se trata de los estados de tristeza¹²¹. El origen de estos estados de ánimo alterados era también confuso. En ocasiones se creía que la causa era física, pero en otras se consideró mágica.

Mientras que no se encuentran referencias al estado de alegría en los documentos conservados sobre estas sociedades, sí se nos habla sobre estados de ánimo de extrema tristeza. Parece así que la alegría fuera algo que, como la salud, es natural al hombre, de modo que no era necesario reflexionar sobre ella. Por el contrario, la tristeza alteraba de algún modo el estado de salud inmanente al ser humano. No obstante, no

¹²¹ *Ibidem.* p. 66.

estaba claro cómo sucede. La tristeza era a veces el resultado de una enfermedad cuyo origen puede ser tanto físico (por alguna retención en conductos) como mágico o divino (castigo de dioses o mal de ojo). En cambio, en otras ocasiones era la extrema tristeza la que acababa por provocar la enfermedad. Una tristeza prolongada sumía al individuo en un estado depresivo que era considerado como enfermedad. Dentro de estas tristezas genéricas, los egipcios distinguían el mal de amores y la nostalgia. Es posible que la diferencia venga marcada por las causas que provocan la tristeza, así como por la diversidad de los estados de ánimo que incluye esa tristeza. En cualquier caso las descripciones que tenemos respecto a estos estados no son muy precisas, pues la línea que los separa es bastante difusa.

Para terminar podemos decir que la lista de enfermedades reconocidas por los egipcios es bastante numerosa. Sólo tras un análisis histórico seremos capaces de observar cuáles de ellas mantienen su entidad con el paso del tiempo y de qué forma lo hacen.

2.3. La enfermedad en la Antigua Grecia

El paradigma científico griego se configura sobre la influencia de los pueblos egipcios y sus herederos intelectuales. En Grecia, la práctica médica comienza a consolidarse como una verdadera ciencia. Es el momento del milagro griego. Todas las áreas de la cultura sufren un florecimiento como nunca antes había sucedido. Se despierta el interés por todo aquello relativo a la vida del hombre. Y si algo hay que concierne a la vida del hombre más que ninguna otra cosa eso es la salud. La pretensión de cientificidad por parte de la medicina lleva a un desarrollo más preciso de su terminología y, dentro de ella del concepto de enfermedad.

Existen varias teorías con respecto a la división de las etapas históricas a las que el pueblo griego se ve sometido. Puesto que nuestra intención no es la de realizar una historia de la medicina, sino observar el desarrollo del concepto de enfermedad en la historia, nos centraremos en los autores más relevantes a este respecto. Tenemos que tener en cuenta que una de las figuras capitales en nuestro recorrido histórico será

Homero. Hasta su obra no existen apenas documentos escritos y es entre sus páginas donde encontramos una verdadera recopilación de todo el saber antiguo. Al hablar a continuación de Grecia pre-homérica nos referimos a todas las civilizaciones y épocas anteriores a la aparición de la persona de Homero. Incluimos así desde las civilizaciones micénicas y aqueas, la denominada época homérica (la cual es anterior a la aparición de Homero) y la época heroica.

2.3.1 Período pre-homérico. Concepción mítica

Nos encontramos en una época de guerras en las que el pueblo griego comienza a formar su identidad tras sucesivas invasiones. Sobre el año 3.000 a. C. los cretenses sustentan el poder en la política griega. Su dominio se extiende sobre los demás pueblos que habitaban en territorio griego. Sobre el año 1.400 a. C. los cretenses son invadidos por los aqueos, lo que posibilita el surgimiento de los micénicos. En medio de este campo de batalla, la inestabilidad del pueblo griego es cada vez más patente. La falta de una estructura social suficientemente sólida da como resultado que, hasta muchos siglos después, la sociedad griega no adquiriera una verdadera preocupación por cuestiones científicas. De manera que la medicina en esta época posee más bien un carácter práctico que teórico. En definitiva, el saber médico responde a la demanda principal de este momento, que no es otra que la atención a las tropas de soldados. No obstante, este tipo de solicitudes convive con un variado número de enfermedades, tal y como sucede en cualquier época. Debido a que la ciencia no es en este momento la preocupación principal del pueblo griego, la explicación utilizada para la mayoría de las enfermedades es la proveniente de épocas remotas. Como sucede en Egipto, no se conservan excesivas fuentes escritas. Lo que sabemos es gracias a la reconstrucción realizada en base a los documentos de autores posteriores, principalmente a la obra de Homero.

En estos primeros pasos de la medicina griega la enfermedad es considerada un castigo divino que los dioses envían por alguna ofensa, la cual puede alcanzar diversas maneras en proporción al grado de la ofensa. No se aporta nada excesivamente nuevo sobre lo anterior. Las curaciones mantienen un halo mágico y místico, con un carácter más de purificación o catarsis que de sanación. Si algo es necesario destacar en esta época es que empieza a perfilarse una nueva forma de entender al hombre. A partir de

ahora el hombre será concebido como un microcosmos constituido por analogía al macrocosmos en el que está inmerso. El hombre es la imagen del cosmos, de modo que las relaciones en su organismo son muy parecidas a las sucedidas en el cosmos. Una segunda novedad con respecto a la época anterior es que comienza a perderse el miedo a la innovación. Las leyes que regulan el ejercicio de la práctica médica no poseen ya un carácter tan restrictivo como el de la sociedad egipcia.

Rodeada de este ambiente bélico se desarrolla la literatura griega heroica, en el siglo XIII a. C. Es en esta época cuando tiene lugar la guerra de Troya que, unida a las invasiones por parte de los arios, dan lugar a un creciente clima de hostilidad que sume a Grecia en lo que se ha llamado la Edad Media griega. El desarrollo cultural anterior se estanca y con él el surgimiento de una ciencia médica.

2.3.2. Época arcaica. Homero y su obra

La cultura, la religión y todo aquello que suponga una transmisión encuentra dos soportes básicos de conservación. Uno es la transmisión oral por medio de aquellos sabios, maestros y sacerdotes que habitaban en las aldeas griegas. El otro son las obras de Homero. Su estudio es primordial en el acercamiento a la medicina antigua, pues se hace eco de todo el acervo cultural que las sucesivas civilizaciones habían imprimido en el pueblo griego. Por ello, si queremos hacernos una idea de lo que supuso la enfermedad en el pueblo griego durante siglos debemos partir desde Homero, y de su mano tomar una visión retrospectiva.

Casi un siglo después de Homero encontraremos el segundo autor que sirve como vehículo transmisor de la cultura antigua. Se trata de Hesiodo y su *Teogonía*¹²², junto con su segunda obra más célebre: *Los trabajos y los días*¹²³. Su trabajo no es la compilación de un vasto saber como en el caso de Homero, puesto que la realidad se encuentra más seccionada. Hesiodo (S. VII a.C.) utiliza el saber heredado de manera más parcial a fin de justificar su propia visión del mundo.

¹²² HESIODO. *Los trabajos y los días. Teogonía. El escudo de Heracles*. Ed. Íbera, Barcelona 1964.

¹²³ *Ibidem*.

No hizo menos por la transmisión de la cultura y la ampliación de la misma el historiador Heródoto (c.484a.C.-c.425a.C.). Entre sus relatos, unas veces verosímiles y otras con carácter más fantástico, encontramos casos en los que la enfermedad se hace patente en una persona singular o en un pueblo. En ocasiones analiza el clima que les rodea, lo que nos deja vislumbrar con timidez la parte de culpa que el clima pudiera tener en la enfermedad.

Si bien son estos los autores con mayor relevancia, existen otros en cuyas obras podemos encontrar una pequeña referencia a la enfermedad o la tarea médica. Podemos citar aquí a Eurípides (480a.C.-406a.C.), Apolodoro (S. IV a.C.), Pausanias (S. II a.C.), Jenofonte (c.431 a. C.-c.354 a. C.) y Esopo (c.620 a.C.-c.560 a.C.) con sus conocidas fábulas, entre otros.

A lo largo de esta época bastante oscura, en la medicina se va abriendo paso con fuerza la idea de la salud como estado natural del hombre. Por su parte, la enfermedad es un desequilibrio producido en el microcosmos que es el ser humano. En ocasiones el desequilibrio puede ser la obra de algún dios. Los cultos realizados para el restablecimiento de esta naturaleza perfecta son bastante sencillos, y no tienen más pretensión que el contacto con la deidad. En la mayoría de los casos el dios invocado no es otro que Apolo, cuyo templo en Delfos se convirtió en foco principal de peregrinaje. Según la mitología, Apolo nace en Delos pero se trasladó hasta Delfos donde derrotó a una enorme serpiente que tenía presas a las musas impidiendo así el desarrollo de las artes. Tras la lucha realiza un baño purificador con el fin de librarse de la impureza que pudiera haber adquirido al estar en contacto con la Pitón. Por eso se le empieza a rendir culto como dios de la salud. Los enfermos que acudían a sus templos debían realizar un baño ritual en la fuente de Casotis. De este modo aparece en la inscripción encontrada en su templo de Delfos:

Adelántate puro de corazón, extranjero, hacía el santuario del dios de la pureza. Lávate en la fuente de las Ninfas. Unas gotas son suficientes para los buenos; pero el océano no tendría bastante agua para purificar al malvado¹²⁴.

¹²⁴ GARCÍA VALDÉS, ALBERTO. Op. Cit. p.48

Además de Apolo, existen otros dioses como Dionisos que también es venerado como dios de la salud. Pero sin duda el hecho más curioso a la vez que oscuro es el sincretismo que se produce entre el dios egipcio Thoth y el griego Hermes. Tal identificación acaba por derivar en una especie de escuela de carácter místico en torno a la figura de Hermes Trimegisto.

Con el paso del tiempo, el culto a Apolo se ve relegado por el de su hijo Asclepio. Su toma de importancia es anterior a la creación de los templos en los que se le rinde culto. Estos templos de Asclepio son herederos de las casas de la salud egipcias. Según la mitología, Apolo deja embarazada a la mortal Koronis, pero tras su relación ha de volver a Delfos, con lo que le encarga la vigilancia de su amada a un cuervo blanco. En este tiempo de ausencia ella mantiene relaciones con el también mortal Isquis. Apolo, avisado por el ave, se enfurece condenando al cuervo a lucir por siempre el color negro. A ella la mata y antes de incinerarla saca de su vientre a su hijo, Asclepio. Su educación es confiada al centauro Quirón, quien lo instruye en medicina y artes curativas. En un encuentro con la diosa Atenea, ésta le da dos recipientes que contienen la sangre de las Gorgonas, tres monstruosas hermanas de la mitología griega. Una de esas tres clases de sangre es mortal. Con otra se podía incluso resucitar a un muerto, hecho que, según cuenta la mitología, aconteció alguna vez.

Gracias a este tipo de saberes, Asclepio¹²⁵ acaba por sustituir a su padre Apolo en el ámbito de la medicina, levantando en su honor templos por toda Grecia. Incluso Zeus manda matarle con un rayo destructor por violar las leyes de la naturaleza. Sus propiedades curativas son transmitidas a sus hijos, que acaban siendo relacionados con diversos ámbitos de la salud, como por ejemplo su hija Higía o Panacea. El templo destinado a su culto en Epidauro es uno de los lugares médicos más importantes de la Antigüedad, por no decir el más importante. El templo lo forman un conjunto de edificios destinados a las distintas etapas que conllevan la curación del enfermo. Los pacientes en un primer momento deben someterse a ritos de carácter religioso destinados a purificar su alma. Esto deja claramente manifiesto el sentido punitivo de la enfermedad, el cual se conserva y sustenta en esta época. Tras superar este proceso, el

¹²⁵ Tal y como nos cuenta Platón en *Fedón* (118 b), las últimas palabras de Sócrates tras tomar la cicuta fueron: “Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides”. Existen muchas versiones sobre la interpretación de esta última frase, unos creen que se trata de una ofrenda sincera al dios de la salud; otros que no es más que una ironía ante la perspectiva de librarse del mal que es la vida. Sea como fuere, el caso es que esta petición por parte de Sócrates da muestra de la amplitud y el reconocimiento que tenía el culto del dios Asclepio dentro de la sociedad griega en el ámbito de la salud y la enfermedad.

enfermo accede al llamado pórtico de la incubación. Es ahora cuando los sacerdotes y médicos establecen el tratamiento a seguir, que va desde la correcta dieta al ejercicio físico adecuado para cada persona. Además de esto, se produce uno de los momentos más polémicos en la curación y no es otra cosa que la *incubatio*. Se trata de un sueño terapéutico en el que el paciente recibe la visita de un dios mientras duerme. Como en el caso de Egipto, se duda de si son los propios sacerdotes los que representaban este tipo de comedias, e incluso de si el sueño es inducido por un narcótico¹²⁶. No obstante, los efectos psicósomáticos que tal visión tenía sobre el paciente, acompañados del tratamiento indicado, lograban reestablecer la salud y el equilibrio en el organismo. La curación no tiene un precio estipulado sino que las personas sanadas realizan ofrendas a los dioses y exvotos que simbolizan la parte curada.

Muchas de estas ofrendas e inscripciones encontradas nos ayudan a entender un poco más el concepto de salud en esta época, y facilitan el conocimiento del desarrollo de la práctica médica.

Por ello podemos afirmar que en estos primeros siglos de la sociedad griega los documentos escritos más importantes son las obras de Homero (c.S. VIII a.C.). Durante muchos años constituirán el único referente de conocimiento para sus contemporáneos y las generaciones venideras, ya que de sus obras se extraerán enseñanzas y saberes relacionados con diversos ámbitos. Su género mítico y tradicional aporta con un estilo indudablemente bello conocimientos sobre dioses y mortales, y sobre las guerras y peripecias que éstos libraron. No obstante, no son obras con carácter científico, pues no era esa su pretensión, con lo que el resto de conocimientos que podamos extraer de otros aspectos de la vida, como por ejemplo de la enfermedad, se encuentran en relación con este contexto mítico. No debemos tampoco caer en la tentación de pensar que el no ser obras científicas rigurosas resta valor a lo que de ellas podamos extraer. La visión que Homero tiene de algunas enfermedades es la que, sin duda, poseía la sociedad en la que vivió. Por ello, todos los autores posteriores a Homero desarrollarán su obra bajo una educación y adquisición de saberes basadas en la obra homérica.

¹²⁶ Sobre esta práctica consultar GARCÍA VALDÉS, ALBERTO. Op. Cit. p.50.

La clasificación de las enfermedades que aparecen en los trabajos homéricos de la *Odisea* y la *Iliada* responde a la siguiente estructura¹²⁷:

1) Naturales: El desencadenante del proceso mórbido no posee en ningún caso connotación sobrenatural alguna. La mayoría son casos de lesiones traumáticas propias de los sucesos bélicos en los que se enmarcan sus obras. La zona afectada por la lesión es muy variada. Las afecciones van desde la cabeza a las extremidades, pasando por el cuello y el abdomen. Las heridas son debidas a varios tipos de armas, a golpes que pueden realizarse con el simple puño o con espadas y flechas. La riqueza descriptiva en sus relatos nos aporta incluso datos sobre los conocimientos en torno a los órganos y los fluidos como la sangre que poseían los griegos antiguos:

Así que levantando ambos brazos, Iro golpeó a Odiseo en el hombro derecho y Odiseo golpeó el cuello de Iro bajo de la oreja y rompió por dentro sus huesos. Al punto bajó por su boca la negra sangre y cayó al suelo gritando¹²⁸

Las heridas pueden ser o no mortales. Mientras el ejemplo anterior trata de una contusión más o menos fuerte pero sin dejar de ser un golpe, otros pasajes nos hablan de lanzas que atraviesan cuerpos, evisceraciones descritas con minucioso detalle e incluso decapitaciones o amputación de miembros¹²⁹.

El segundo tipo de enfermedades entre las que hemos denominado naturales son las de carácter ambiental. Este no es un dato baladí, puesto que con el desarrollo de la medicina científica el ambiente será una de las causas principales de la enfermedad. Por ambiente entendemos todos aquellos aspectos que conforman un país o región, tales como el aire, las aguas o el clima. Dijimos que Heródoto ya habló sobre la posible relación entre la enfermedad y el clima, idea que de igual forma subsiste en las obras homéricas.

Nos dice Heródoto:

¹²⁷ La tipología de las enfermedades está basada en las obras homéricas. Si bien es cierto, en ocasiones se citarán ejemplos de otros autores influidos por su herencia en favor de una ejemplificación que aclare lo que se pretende sostener.

¹²⁸ HOMERO. *Odisea*. Cátedra, Madrid, 2000, p. 309, XVIII, 90.

¹²⁹ Un ejemplo de cómo Homero describe cómo un cuerpo es atravesado por una lanza lo tenemos en HOMERO. *Iliada*. Gredos, Madrid, 2006. p.323, XVI, 315: "Hirió a Antimnio con la aguda lanza Antíloco; la bronceína pica le atravesó la ijada, y se desplomó hacia adelante". Con respecto a la decapitación y amputación de miembros uno de los ejemplos más estremecedores lo encontramos en *Odisea* XXII, 326: "Diciendo así, tomó con la robusta mano la espada que Agelao, al morir, arrojó al suelo, y le dio tal golpe en el medio de la cerviz, que la cabeza rodó por el polvo mientras Leodes hablaba todavía".

Pues efectivamente son, por lo demás, los egipcios, después de los libios, los hombres más sanos de todos los hombres a causa, a mi parecer, del clima, ya que no cambia su clima. En efecto, en estos cambios sobrevienen principalmente las enfermedades a los hombres, de todo lo demás y por cierto del clima sobre todo¹³⁰.

Las numerosas guerras y batallas libradas a lo largo de los siglos por el pueblo griego les hacen concedores directos de los posibles males que pueden aquejar a los soldados. Por observación directa notan la influencia que el ambiente ejerce sobre la salud de las tropas. En el caso del clima Heródoto explica cómo el frío o calor excesivos generan un idóneo caldo de cultivo para el desarrollo de determinadas patologías:

Si velo junto al río durante la noche inspiradora de preocupaciones, quizá la dañina escarcha y el suave rocío venzan al tiempo mi agonizante ánimo a causa de mi debilidad; pues una brisa fría sopla antes del alba desde el río¹³¹.

El relato de Jenofonte sobre el retorno de las tropas griegas de territorio persa es aún más esclarecedor respecto a los efectos adversos del duro clima en el invierno:

Al mismo tiempo, quedaron atrás los soldados que habían sido cegados por la nieve y los que tenían gangrenados los dedos de los pies por congelación. Había para los ojos una protección contra la nieve si se caminaba con algo negro delante de ellos, y para los pies, si uno se movía, no estando nunca quieto y si se quitaba las sandalias por la noche. A todos los que dormían calzados, se les incrustaban en los pies las correas de las sandalias y estas se congelaban en ellos, ya que, como habían gastado las viejas sandalias, tenían unas hechas de pieles sin curtir de los bueyes recién desollados¹³²

Si a esto además se unía la mala alimentación que sufrían las tropas, los soldados se convertían en un blanco vulnerable para determinadas dolencias derivadas de carencias nutricionales. Para Jenofonte, en algunas ocasiones son incluso los propios alimentos los que generan la enfermedad por estar en mal estado o por ser nocivos para la salud:

Allí mismo eran muchas las colmenas, y cuantos soldados probaban su miel se volvían locos, vomitaban, padecían diarrea y nadie podía tenerse en pie. Los que habían comido poco parecían

¹³⁰ HERÓDOTO, *Historias. Lib I-IV*. Akal Madrid, 1994.p. 202 II, 77, 3.

¹³¹ HOMERO (2000) Op. Cit. p. 128., V, 460.

¹³² JENOFONTE. *Anábasis*. Cátedra, Madrid, 1999, p. 209, IV, V, 12-14.

totalmente borrachos, los que mucho, enloquecidos y algunos, incluso moribundos [...] Al día siguiente no murió nadie y, hacia la misma hora más o menos, recobraron la razón¹³³

De toda esta concepción natural de la enfermedad lo más importante es, sin duda, ser conscientes de que, mediante la observación directa, el personal médico establecía la relación entre la causa y el efecto, y que esta causa era natural. Esta visión supone un pequeño atisbo de la medicina racional, la cual irá ampliando su radio de acción a lo largo de los años, pero que corre siempre de la mano con la concepción punitiva de la enfermedad.

2) Punitivas: Dentro de las enfermedades reconocidas en la época de Homero de las que él se hace eco podemos observar que el carácter punitivo está aún presente. El despertar la ira de los dioses tiene consecuencias similares a las que tuvo en Egipto. Los dioses envían un castigo a los mortales para hacer así gala de su poder y superioridad sobre ellos. Y sobre todo para dejar claro que, además del poder sobre el destino de los mortales, poseen poder sobre algo que el hombre quiso controlar de siempre: la naturaleza. En definitiva, la medicina es otro intento más de controlar y comprender la naturaleza de la que participamos, pero que en ocasiones nos castiga sin saber la causa. La medicina responde al propósito de imponer la cultura sobre la naturaleza, el mundo de la razón sobre el de lo desconocido. Los dioses, al contrario que los mortales, sí conocen las causas de los fenómenos naturales; saben cómo operar con ellos y controlarlos. Por eso la enfermedad como desequilibrio en nuestra naturaleza interna es algo que nos puede llegar de su mano.

Y no es sólo la capacidad de desencadenar la enfermedad lo que diferencia a los dioses de los hombres, sino también el hecho mismo de padecerla, pues es propio de su sobrehumana condición verse libres de estos procesos morbosos; así nos lo relata la menos Baquílides en su epinicio al vencedor del pugilato infantil en los juegos ístmicos:

Y si un mortal tiene su parte de salud y puede vivir de sus posesiones, con los primeros (dioses) rivaliza. Sin duda, en todas las formas de vida humana el goce acompaña con tan sólo que estén lejos de las enfermedades y la pobreza impotente¹³⁴.

¹³³ *Ibidem.* p. 225, IV, VIII, 20-21.

¹³⁴ BAQUÍLIDES. *Odas y Fragmentos*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1988 p. 80. Epinicio a Argeo de Ceos, vencedor en el pugilato infantil en los juegos ístmicos, estrofa, 8, 165.

A pesar de que el panteón de dioses griego contempla comportamientos bastante licenciosos y pasionales con respecto a las deidades de otras sociedades y culturas, el advenimiento de una enfermedad al hombre suele tener una causa más o menos justificada. El origen mismo de la enfermedad, según nos narra Homero, proviene de una afrenta a la divinidad. El robo del fuego divino por parte de Prometeo supuso tal afrenta a los dioses que, como castigo a su imprudencia, crean a Pandora, una mujer que porta una jarra en la que guarda todos los males del mundo, incluida la enfermedad y el dolor. Mediante la apertura de esa jarra Zeus se venga de la humanidad por su desmedida soberbia y la ofensa cometida.

Hesíodo, en *Los trabajos y los días*, narra este mismo suceso aunque con matices diferentes. En su obra el envío de la enfermedad como castigo responde a un comportamiento menos arbitrario por parte de los dioses. Mientras que el Zeus de Homero hace gala de una voluntad caprichosa, el de Hesíodo actúa como juez supremo universal enviando castigos adecuados a cada ofensa.

Otro aspecto que debemos tener en cuenta al hablar de enfermedades punitivas en la Grecia arcaica es que existe la posibilidad de heredar el castigo. Así, una persona puede sufrir una enfermedad como consecuencia del erróneo comportamiento llevado a cabo por alguno de sus antecesores.

Dentro de las enfermedades punitivas en la medicina arcaica, y como referencia principal en la obra homérica, es posible establecer la siguiente tipología:

2a) Traumáticas: Ya hemos visto lo numerosa que es la existencia de enfermedades traumáticas en estos relatos situados en un ambiente bélico. En la mayoría de los casos, los traumatismos son derivados del desarrollo normal de la batalla, pero en ciertas ocasiones son un vehículo de castigo por parte de la divinidad hacia aquellos que les ofenden. Es en un caso especial cuando los traumatismos se asocian al castigo divino, y es cuando la herida se infecta y aparece la gangrena. El mal estado de la herida, su fuerte olor y la desagradable visión acercan a la muerte y a aquellos que rigen este mundo, los dioses.

2b) Peste: Es uno de los castigos más comunes enviados por los dioses como precio a delitos de sangre. Su rápida expansión en los núcleos poblacionales afectados debido a sus deficientes condiciones higiénicas junto al desconocimiento de su erradicación, hace que sea tomada por los griegos como una de las peores epidemias. Por ello es temida con tal magnitud que le atribuyen un origen sobrenatural. Esta concepción será heredada y transmitida durante siglos por todo occidente. Uno de los remedios utilizados era la edificación de templos como ofrenda a los dioses¹³⁵. En el primer acto de la *Ilíada* se nos narra cómo es precisamente la peste el medio utilizado por Apolo para vengarse del ejército aqueo por la ofensa cometida contra Agamenón:

Primero apuntaba contra las acémilas y los ágiles perros; mas luego disparaba contra ellos su dardo con asta de pino y acertaba; y sin pausa ardían densas las piras de cadáveres¹³⁶

2c) Lepra: Así como la peste señala una sociedad marcada por el pecado, la lepra a nivel individual es el más claro ejemplo de una mancha moral. Sus señas de identidad son bien visibles a todos los demás. El pecado u ofensa se somatizan de forma evidente. Es por ello que el rechazo de los afectados por dicha enfermedad es radical. En primer lugar por miedo al contagio, y en segundo por lo indecente que pudiera resultar el trato con una persona que ha cometido tal ofensa. No obstante, todas las enfermedades punitivas tienen su vía de escape para exculpar a los casos en los que la ofensa no era conocida. Es posible que el pecado no fuera cometido por el enfermo sino por algún antecesor suyo, y debido a los designios divinos se viera en la obligación de expiar la culpa heredada. De ningún modo era la lepra una enfermedad desconocida en las sociedades anteriores a la Grecia arcaica, pues ya vimos que fue sufrida por el pueblo egipcio. Por eso aparece con relativa frecuencia en los textos arcaicos conservados.¹³⁷

2d) Ceguera: Es el resultado de ver lo que no se debe, de saltarse los límites de lo prohibido. La divinidad priva al hombre de su sentido más importante, mediante el que conoce y se acerca al mundo. Es uno de los castigos elegidos por observar desnudas a las ninfas o incluso por cometer una violación. Pero no todas las cegueras son debidas

¹³⁵ Heródoto. *Historias. Lib. V-IX*. Akal, Madrid, 1994. p. 559, Lib. VI, 27: “Y de algún modo se suele anunciar de antemano mediante señales, cuando van a acaecer grandes desgracias o a una ciudad o a un pueblo. Y, en efecto, los quiotas tuvieron grandes señales con anterioridad a esto: por un lado, a ellos, que habían enviado a Delfos un coro de cien jóvenes, sólo dos de ellos le volvieron y a los otros noventa y ocho restantes se los llevó una epidemia que les había sorprendido”.

¹³⁶ HOMERO (2006) p.3, I, 50. El envío de la enfermedad punitiva tiene en muchas ocasiones carácter directo como en este caso, donde Apolo envía físicamente sus flechas para provocar el mal, y no lo hace por medio de fuerzas sobrenaturales invisibles al hombre.

¹³⁷ Las enfermedades de las cuales se hacen eco los textos arcaicos no pertenecientes a Homero, que no posean un origen traumático, no son nada novedosas sino que ya formaban parte de la tipología egipcia de las enfermedades como por ejemplo la lepra.

a una ofensa o pecado, aunque siempre se revisten de un carácter especial con respecto a otras enfermedades. Es común en la mitología que en ocasiones se encuentre unida al don de la adivinación. Es como si el alejamiento que la falta de visión provoca con respecto al mundo les permitiera desarrollar otro tipo de conocimientos superiores e intuitivos. Establecen así de forma positiva una unión con la divinidad, con lo sobrenatural.

2e) Locura: Es una de las enfermedades más temidas por el hombre. Quizás por no manifestarse como una enfermedad física parece más oscura a nuestros ojos. El predominio de la razón en la historia del hombre sobre otros de los aspectos que configuran al ser humano hace que se considere como la esencia propia del ser humano. Esta conexión se ve reforzada por el hecho de que el hombre posee un lenguaje, lo que da muestra de su racionalidad. De manera que la locura ataca a la sustancia del ser humano. Tampoco debemos excedernos en esta afirmación, pues en Homero aún no encontramos un sentido tan racionalista del hombre, como más tarde defenderán los primeros filósofos. No obstante, de forma intuitiva, la locura fue tomada desde los pueblos más primitivos como un mal que atacaba especialmente a la esencia del ser humano. Por ello era temida a la vez que provocaba cierta fascinación respecto a ese oscuro mundo de la mente.

A pesar de su connotación negativa, la locura puede tener también su cara positiva. El enfermo mental está de algún modo señalado por la divinidad y en algunas ocasiones se le atribuyen cualidades superiores al resto de los hombres, muchas de ellas relacionadas también con las adivinaciones y profecías y en definitiva el mundo esotérico. Uno de los casos de locura más conocidos en la literatura griega es la sufrida por las prítides, las cuales son castigadas por ofender a la divinidad con sus altivos comentarios:

Pues con alma aún virginal fueron al santuario de la diosa de purpúrea cintura, y andaban diciendo que mucho superaba su padre en riqueza a la rubia compañera del venerable Zeus de amplio poder. Irritada con ellas, en sus pechos implantó desviado pensamiento, y huyeron hacia un monte de espeso follaje lanzando espantosas voces¹³⁸

¹³⁸ BAQUÍLIDES. Op. Cit. p. 130. Epinicio a Alexidamo de Metaponto, Vencedor en la lucha infantil en los juegos píticos. Estrofa 2, 49-55.

En cualquier caso, en estos primeros autores encontramos también locuras por causas naturales¹³⁹.

2f) Internas: Por enfermedades internas entendemos todas aquellas cuya causa y efecto no son tan evidentes como en los casos anteriores, aunque no por ello revisten menor gravedad. Cubren un amplio espectro patológico que puede ir desde un ligero dolor, hasta espasmos y vómitos, pasando por la infertilidad. De hecho, esta última, junto al afeminamiento y la impotencia, son castigos bastantes frecuentes en respuesta a haber mantenido relaciones sexuales inadecuadas. Por ejemplo, si un mortal tiene relaciones sexuales con un dios, o si observa y violenta a una ninfa existe una transgresión de la norma que ha de castigarse. Dentro de estas enfermedades se recogen patologías existentes aún en nuestros días. Otras, por el contrario, han desaparecido como patologías. Tal es el caso de lo que en los textos arcaicos aparece bajo la denominación de afeminamiento. Se refiere a la transexualidad, que es vista como una enfermedad derivada de un castigo. Este es tan sólo un ejemplo de cómo muchos de los comportamientos que en esta época se describen como enfermedades luego dejan de serlo.

3) Demoníacas: Es fácil confundir las enfermedades mentales con las que hemos denominado demoníacas. De hecho, sería posible incluirlas en el mismo grupo si prestásemos atención sólo a sus síntomas, pues ambas atacan a la mente. Sin embargo, si nos fijamos en su origen y función dentro de la literatura griega arcaica, logramos distinguirlas con bastante claridad. La enfermedad demoníaca puede deberse o no al pecado. Se trata de una acción que una entidad sobrenatural lleva a cabo sobre la persona mediante la invasión de su cuerpo. La mente se trastorna en la medida en que la entidad sobrenatural aliena a la persona y hace prevalecer sus manifestaciones como entidad divina.

En la *Odisea* se nos habla de fenómenos como el exorcismo, con el que ya los egipcios tuvieron contacto. Incluso en 227-232, se nos habla del pueblo egipcio y su arte de la curación, y relata cómo la esposa de Thoth da a Helena una medicina usada por ellos para curar la posesión.

¹³⁹ HERÓDOTO. Op. Cit. p. 587 Lib. VI, 84 “Los argivos pues, dicen que, habiendo enloquecido Cleómenes por eso, murió miserablemente. Pero los propios espartiatas dicen que no enloqueció por obra de divinidad alguna, sino que por haber tenido trato con los escitas se hizo bebedor de vino sin mezcla y que a consecuencia de esto enloqueció”.

La posesión por parte de una entidad sobrenatural varía de explicación de unas sociedades a otras. Sin embargo la posesión es un fenómeno transcultural el cual ven factible prácticamente todas las sociedades. Lo sobrenatural ejerce así de nuevo una dominación sobre la materia, pues es capaz de poseerla y usarla a su voluntad. Los sacerdotes ocupados de las liberaciones de estas entidades llevan a cabo una acción que, en el fondo, posee el mismo significado que las realizadas por el médico: la dominación por parte del hombre de aquello que no conocemos y que, en ocasiones, es interpretado como un fenómeno sobrenatural. No obstante, la forma de hacerlo nada tiene que ver.

Además de todo este catálogo de enfermedades, las obras homéricas comienzan a forjar de manera más clara una teoría naturalista que servirá de base a posteriores pensadores. En su obra, todas las entidades poseen una naturaleza propia inherente a ellas, una fuerza vital que las constituye como seres vivos, un *thymós* (θυμός). La idea de la fuerza o aliento vital recorrerá toda Grecia durante el periodo clásico y los posteriores. La fuerza vital acaba por constituirse en uno de los términos médicos principales. A pesar de que su definición no aparece claramente en ninguna obra será considerada uno de los elementos necesarios para el desarrollo de la vida.

2.3.3. Finales de la época arcaica: filósofos de la naturaleza

La cultura griega experimenta un cambio en relación con el pensamiento, el cual se ve reflejado en multitud de campos, entre ellos la medicina. La pérdida de fuerza de la explicación mítica y la primacía del pensamiento racional para explicar los fenómenos naturales tienen como consecuencia que la enfermedad se independice cada vez más del ámbito sobrenatural.

Se suele marcar la figura de Tales de Mileto (c.639a.C.-c.547a.C.) como el comienzo de una nueva forma de ver el mundo. Continuaron su estela representantes de varias escuelas de pensamiento, que ofrecieron explicaciones de la más diversa índole.

Lo que nos interesa en este recorrido histórico es ver cómo las ideas de los primeros pensadores influyen en el terreno de la salud, por lo que vamos a centrarnos en los más relevantes para dicho propósito. De la misma escuela jónica a la que pertenecía Tales cabe destacar a Heráclito (c.535a.C.-484 a.C.). De acuerdo con su concepción dialéctica del mundo, el cual se mueve gracias a la tensión entre fuerzas opuestas, la

salud se define en un primer momento en contraposición a su opuesto, la enfermedad. Por ello nos dice que “la enfermedad hace a la salud agradable y buena, el hambre a la hartura, el cansancio al descanso”¹⁴⁰. Sigue la estela de una concepción bastante intuitiva de salud. La enfermedad es para él una ruptura de este orden natural inherente a la salud.

A pesar de que Heráclito mantiene una idea poco desarrollada de enfermedad, podemos observar una ligera evolución del carácter científico de la medicina. En sus fragmentos se traslucen pequeños atisbos de las influencias que las cualidades naturales poseen sobre la salud, e incluso sobre el carácter de cada individuo. Es decir, existen una serie de cualidades tales como el calor, el frío, la sequedad y la humedad, constitutivas del ser humano, cuya mezcla determina la formación física y mental del mismo. Así, se nos habla de que “un alma seca es muy sabia y buena”¹⁴¹ o de que un hombre cuando está ebrio “es conducido por un niño imberbe y va dando tumbos, sin saber por dónde va con su alma húmeda”¹⁴².

Pese a que Heráclito no incide en exceso en la influencia de estas cualidades sobre la salud, la conexión entre ambos factores acabará por consolidarse con la teoría humoral. La medicina occidental considerará durante siglos al ser humano como un compuesto de cuatro cualidades naturales primarias: frío, calor, sequedad y humedad. La salud del hombre, e incluso el carácter, no serán más que el reflejo de la mezcla de las cuatro cualidades.

Además de las cualidades naturales, existen otros aspectos médicos que quedan ya indicados en estos filósofos de la naturaleza. En todos ellos vemos el intento de explicar de modo natural los fenómenos relacionados con la salud y la enfermedad.

En esta línea de trabajo, Demócrito (c.460a.C.-c.370a.C.) nos llama la atención sobre las malformaciones en los recién nacidos. El origen de este mal no es un castigo divino sino que responde a una explicación racional:

Ahora Demócrito explica la formación de las monstruosidades de este modo. Dos semillas caen dentro del útero, una de ellas habiendo comenzado avanzado antes y la otra más tarde, la

¹⁴⁰ KIRK, G.S., Y RAVEN, J.E. *Los filósofos presocráticos*. Ed. Gredos, Madrid, 1981. p.269, 204.

¹⁴¹ *Ibidem*. p. 290, 233.

¹⁴² *Ibidem*. p.290, 234.

segunda al salir, llega hasta el útero, con el resultado de que ambas crecen juntas y se confunden sus partes. En el caso de los pájaros tienen copulaciones muy frecuentes, los huevos y los colores de éstos siempre se confunden¹⁴³.

El aspecto sobrenatural no desaparece de la medicina por completo, pero cada vez se consolida más la hegemonía de esta última.

En referencia a la embriogénesis y los problemas derivados en el proceso, Parménides (c.530a.C.-?) realiza también su aportación. Explica así el origen de lo que él considera una patología: la transexualidad. Para los pensadores arcaicos la confusión de rol sexual era el resultado de una acción prohibida. En cambio, para Parménides, la explicación de este fenómeno es algo natural. Según el lugar en el que el feto se desarrolle su sexo se determina en hembra o varón. Si el feto anida en la parte izquierda del útero será una hembra, si por el contrario lo hace en la derecha será un varón. Pero en algunas ocasiones se produce una confusión en el lugar en el que ha de desarrollarse, lo que provoca anomalías en el individuo como puede ser la de confusión en su sistema género-sexo.

De entre todas las escuelas hay una que influye en especial sobre el concepto de salud y enfermedad. Es la escuela pitagórica. Muchas de las explicaciones respecto a la pregunta de qué es el hombre sientan las bases para el posterior desarrollo de la teoría humoral, vigente desde Hipócrates hasta casi el siglo XIX con sus correspondientes reformulaciones, como iremos viendo. De entre todos ellos destacaremos en primer lugar a Empédocles (c.495a.C.-c.435a.C.), pues su teoría sobre el principio de todo será el precedente de la teoría humoral. El origen de la realidad se encuentra en los cuatro elementos.

La teoría de los cuatro elementos ya fue atisbada por el mundo egipcio, pero no es hasta la llegada de los filósofos de la naturaleza cuando se estructura de modo más claro. Además de los egipcios, los primeros filósofos jonios como Tales, ya habían hablado de materias como el agua o el aire. Pero con Empédocles las cuatro materias se construyen propiamente en elementos. Es decir, algo cualitativamente inmutable, cuya separación es posible con respecto de otro elemento, pero no de sí mismo. Son

¹⁴³ ARISTÓTLE. *Generation of animals*.. Harvard univ. press, Londres, 2000, pp. 419-120, IV, 4, 769b. La traducción es mia.

originarios y los cuatro juntos: tierra, aire, fuego y agua construyen con sus diversas mezclas y proporciones todo aquello que nos rodea. De modo mecánico se juntan y separan construyendo y destruyendo el mundo. Estos movimientos de atracción y repulsión tienen lugar gracias a dos fuerzas cósmicas que no son otras que el amor y el odio:

De estos elementos nacieron todos cuantos seres existieron, existen y existirán, los árboles, los varones y las mujeres, las bestias, las aves, los peces que se nutren del agua y también los dioses de larga vida, muy superiores en sus prerrogativas. Pues sólo estas cosas existen, las cuales entremezclándose, adoptan pluralidad de formas: tantos cambios produce la mezcla¹⁴⁴.

En todo este ciclo, cuando el amor predomina totalmente sobre el odio surge la unidad; pero este todo, compacto e igual en todas sus partes, no hace posible que surja el cosmos. La discordia y separación venidas del odio equilibran esta formación del cosmos. Sin embargo, si prevaleciera el odio, tampoco sería posible el surgimiento del cosmos pues tendría lugar el completo caos. La perfección reside en este continuo devenir de las fuerzas, en la esfera que forma su proceso de opuestos. Y es en el momento en el que reina la discordia cuando hay lugar para la enfermedad:

Un lugar triste, donde el asesinato, el Odio y también las demás razas de los Keres, las secadoras Enfermedades, las corrupciones y las Inundaciones vagan en la oscuridad por las praderas de Ate¹⁴⁵.

A pesar de ser Empédocles el primero en sembrar la base para la analogía entre los cuatro elementos del cosmos y los cuatro humores que luego constituirán al hombre, no llega a establecer la analogía de manera clara. Su visión de la medicina es aún bastante mítica. No obstante, en sus escritos podemos observar la preocupación que la enfermedad causaba en su sociedad y el desasosiego entre los que la sufrían, lo cual era aprovechado por muchos curanderos y practicantes de algún tipo de medicina mágica. Él mismo era implorado como sabio para que ofreciese algún remedio a estas personas:

Me siguen en número incontable, preguntándome por el sendero del lucro; unos buscan la adivinación y otros, afligidos desde mucho tiempo por atroces dolores, desean oír la palabra que cura toda clase de enfermedades¹⁴⁶.

¹⁴⁴ KIRK, G.S., Y RAVEN, J.E. Op. Cit. p. 449, 412.

¹⁴⁵ *Ibidem*. p. 480, 473.

Empédocles realiza además un primer intento de asociación en la explicación del funcionamiento del proceso cognitivo. Cree que percibimos las cosas con alguna parte de nuestro cuerpo formada por lo mismo¹⁴⁷, aunque no sabemos a qué se refiere exactamente. Si bien es cierto que son textos confusos y bastante crípticos, empieza a destacar el papel de los humores sobre el organismo humano, en especial la unión entre la sangre y la inteligencia. Conserva influencias de los ritos órficos que tiñen sus escritos de cierto espiritualismo.

Otro tema destacable en los textos de Empédocles es que, para él, al igual que pensaban los egipcios, el asiento de la inteligencia está en el corazón y no en el cerebro. En su *Poema lústrico* habla del alma, de cómo está conectada con la divinidad, pues en un tiempo habitó con los dioses sin forma humana ni animal definida, antes de ser expulsada y unida al cuerpo.

Lo seguidores de las diversas escuelas que aparecen en esta época mantienen en líneas generales el mismo concepto de enfermedad que sus predecesores, solo que aportan nuevas matizaciones que complican aún más la limitación de ciertas enfermedades. Y aunque, en principio, algunas de estas teorías no guardan estrecha relación con la medicina, acaban por integrarse en algún aspecto del saber médico. Pero la aportación más destacable de esta época es sin duda la revalorización de la naturaleza con respecto a explicaciones míticas.

De entre los pensadores que realizan mayores aportaciones a la medicina, debemos destacar a los de la escuela pitagórica. Los pitagóricos profundizan en la concepción del hombre como un microcosmos, en analogía con el macrocosmos en el que nos vemos inmersos. Pero si algo aportan los pitagóricos al ámbito de la medicina es el concepto de armonía y su relación con la salud. Su visión de la armonía se deriva de su manera de entender el mundo. Para los pitagóricos, la realidad en último término está formada por el número. Es algo así como un punto en el espacio, un cuerpo físico

¹⁴⁶ *Ibidem.* p. 494-495, 478.

¹⁴⁷ *Ibidem.* p. 480, 459: La misma teoría sustenta sobre la sabiduría y la ignorancia. La sabiduría, que se identifica o es muy afín a la percepción, surge a través de las cosas iguales y la ignorancia a través de las desiguales. Porque, después de haber enumerado cómo conocemos cada cosa por su equivalente, añadió al final: “Y todas las cosas fueron compuestas convenientemente de estos (elementos) y por su medio piensan, gozan y sufren. Y ésta es sobre todo, la razón por la que piensan con la sangre, ya que en ella están mezclados las demás partes de los elementos”.

con entidad material. Todas las cosas del mundo tienen su base en la concordancia de estos elementos.

La característica principal de estos números que configuran todo lo real es el orden, armonía, o lo que es lo mismo, cosmos. Esta armonía existente en el mundo constituido por números es la misma que reina en el ser humano. Recordemos que para los pitagóricos el organismo humano no es más que el reflejo de macrocosmos. Dejan así la puerta abierta a la consideración de esta armonía natural como la salud. Por el contrario, una ruptura de esta armonía puede ser entendida como enfermedad.

Uno de los nombres más importantes en la escuela pitagórica es Alcmeón de Crotona, que en el siglo VI a. C. establece la lista de los opuestos, que será transmitida por Aristóteles¹⁴⁸. Es necesario tener en cuenta que esta lista no es una creación exclusiva de Alcmeón sino que, en cierto modo, era una idea subyacente no sólo en todos los pensadores griegos, sino en toda la sociedad griega.

En su famosa lista nos encontramos con una polarización del mundo, aunque no conserva la idea de que la tensión entre opuestos genera la realidad, tal y como ocurría en Empédocles. La importancia de la tensión entre opuestos se conserva más en tradiciones orientales que en Occidente. Así, las religiones de corte hindú¹⁴⁹, se basan aún en la tensión entre una fuerza creadora y otra destructora. Ambas fuerzas son deificadas por los hindúes, ya que las consideran igualmente importantes. Para ellos es imposible el equilibrio del cosmos sin la existencia de las dos.

Los pitagóricos crean un mundo más bipolar. Los elementos de la tabla poseen valores contrarios e incompatibles; son polos discordantes. Lo uno frente a lo múltiple, lo masculino frente a lo femenino, lo par frente a lo impar, en definitiva, lo bueno frente a lo malo. La categorización de estas cualidades no es inocua. La relación de un elemento con los demás es compleja. No es sólo el opuesto a otro sino que forma parte de un conjunto de opuestos que se enfrentan al conjunto de los otros opuestos, de manera que lo confinado en el conjunto de lo bueno se imprime de esta misma

¹⁴⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Gredos, Madrid, 2003. p. 169, 1004b, 30.

¹⁴⁹ La doctrina hindú presenta un complejo sistema de deidades y relaciones entre ellas. Se considera una de las tradiciones más antiguas del mundo. Es un conjunto de creencias místicas, religiosas y filosóficas con numerosas personificaciones de las fuerzas naturales. De una manera simple y para que se observe la relación con las creencias pitagóricas y herederos de los órficos, diremos que para los hindúes existe una conciencia universal, un dios impersonal, Brahman, que permanece estable tras el mundo aparente; el cual se encuentra en constante construcción y destrucción, fenómenos que se personifican en las deidades de Vishnú y Shiva.

connotación. Y, como es lógico, los que forman parte del conjunto de lo malo se bañan de tintes negativos.

La dicotomía surgida de esta cosmovisión impregna toda la historia del pensamiento occidental y, por extensión, a todo aquel aspecto con relación con algún opuesto se le asignan las mismas propiedades del conjunto. Claro que el proceso no es tan sencillo ni directo, sino que a lo largo del tiempo las sociedades eliminan y añaden nuevos conceptos a esta lista. Así, sucede que algunos conceptos están asociados a lo bueno o positivo en la ideología popular, mientras que otros tienen connotaciones contrarias. Se buscan bases biológicas y esencialistas a lo que en muchas ocasiones posee su origen en la construcción cultural. Es un sistema cultural que forma parte de la civilización occidental, que se adapta a las nuevas etapas, pero que, con su misma fuerza, sigue impregnando cualquier aspecto de la vida humana. Veamos por ejemplo el lado derecho; para los pitagóricos formaba parte del mismo conjunto que lo uno, lo bueno etcétera. Frente a él, el izquierdo. Pues bien, si un artista quiere representar algo simbólicamente relacionado con la bondad, lo situaría al lado derecho. Por eso mismo se especifica en el Cristianismo que Jesús está sentado a la derecha del Padre; hoy puede que no tenga sentido pues ha perdido su connotación, pero posee un gran sustrato cultural en su origen. Incluso podemos observarlo en supersticiones como levantarse con el pie derecho. Su carácter irracional ha hecho que los investigadores las desprecien dentro de sus estudios. Pero debemos tomarlas en cuenta en la medida en que en su base poseen el mismo origen que cualquier otra parte de la cultura.

Podemos así preguntarnos si en el caso de la salud y la enfermedad ha sucedido algo parecido. Es posible que así sea, ya que en la construcción del concepto de enfermedad la cultura conserva una gran influencia. De este modo, algunos comportamientos considerados anormales pueden haber sido patologizados y demonizados por motivos culturales.

Respecto a la concepción pitagórica de la enfermedad, la obra de Alcmeón será de nuevo una de las piezas clave para el nacimiento de la medicina racional. Es el primero que enlaza de forma clara el concepto de armonía con el de salud. Se podría decir de hecho que es el único autor presocrático que establece una teoría completa con respecto al desarrollo de la enfermedad. La salud es el equilibrio entre las cualidades de

la naturaleza que nos conforman. La enfermedad es la ruptura de esta armonía entre las partes de esta isonomía. Es, en definitiva, una desviación de la norma, que es la salud. Siguiendo un símil político, Alcmeón ve la enfermedad como el predominio de unos elementos sobre otros, como el dominio por parte de uno de ellos, tal y como sucede en la monarquía. Así que tan pernicioso es el exceso de unas cualidades como el defecto de otras. Las parejas de contrarios que forman estas cualidades (frío-calor y sequedad-humedad entre otras) han de encontrarse en perfecta proporción. Si esto no fuese así la causa natural sería la razón de desequilibrio.

Alcmeón retoma la idea de la influencia del ambiente sobre la conservación de la salud, con todos los factores que el ambiente engloba: clima, aire y agua. Consolida así de un modo más explícito muchas de las intuiciones apuntadas por pensadores anteriores.

Existen bastantes autores presocráticos los cuales, aunque no realizaran aportaciones tan significativas en el campo de la salud, sentaron las bases para el establecimiento de una teoría humoral. Para Anaxágoras (500a.C.-428a.C.), por ejemplo, la bilis tenía ya una responsabilidad especial en el desarrollo de determinadas enfermedades:

Parecen que los seguidores de Anaxágoras no opinan correctamente al suponer que es causa de las enfermedades agudas, pues, al ser demasiado abundante, la bilis fluye hacia el pulmón, las venas y los costados. Pero en casi todos los animales en que se dan los padecimientos de estas enfermedades no hay vesícula biliar, y en las disecciones resulta evidente¹⁵⁰.

Diógenes de Apolonia (S. III.a.C.), por su parte, recoge las ideas pitagóricas en torno al efecto de las fuerzas naturales sobre el organismo al analizar los sentidos que posee el ser humano. La humedad es una enemiga de la inteligencia porque embota la mente, del mismo modo a como sucede en las borracheras. Con respecto a los humores y su función, destaca la sangre sobre los demás. Lo más llamativo de todo es que nos indica un cierto procesamiento de la sangre y cómo influye a la salud según el estado en el que se encuentre:

¹⁵⁰ ARISTÓTELES. *Partes de los animales*. Gredos, Madrid, 2000, p. 182, IV, 2, 677a.

El placer y el dolor surgen de este modo: el placer, cuando el aire se mezcla en abundancia con la sangre y la aligera, siendo conforme a la naturaleza y recorriendo todo el cuerpo; el dolor, por el contrario, cuando el aire no es conforme a la naturaleza ni se mezcla, permaneciendo la sangre en igual cantidad y haciéndose más débil y densa. Del mismo modo surgen el valor, la salud y sus contrarios.¹⁵¹

El motivo de otorgar especial atención a la sangre es que conoce la dispersión de venas por todo el cuerpo. La sangre es el único fluido que realiza por ellas el trayecto. Encontramos aquí las primeras huellas de un rudimentario sistema circulatorio, en el que las venas son una especie de tubos llenos de aire por los que ha de pasar la sangre. Si en algún punto de trayecto se presenta una alteración, el organismo se ve afectado incluso de forma mortal:

Si la sangre, esparcida por todas partes, llena las venas y empuja el aire que contiene hacia el pecho y la parte inferior del vientre, tiene lugar el sueño y se calienta la parte central del cuerpo: pero si todo el aire sale de las venas, sobreviene la muerte¹⁵².

A pesar de la importancia de la sangre, para Diógenes no es el corazón el órgano principal, sino el cerebro, el cual es el rector de todas las funciones humanas:

Por esta razón considero que el cerebro tiene el máximo poder dentro del hombre. Él es, en efecto, nuestro intérprete de las cosas que nacen por mediación del aire, que es el que causa la inteligencia¹⁵³.

Filolao (c.470a.C.-c.385a.C.) se hace también eco de esta temprana teoría humoral. A su juicio, los desarreglos por causas naturales provocan la aparición de enfermedades en el ser humano:

Las enfermedades se generan, afirma, por causa de la bilis, de la sangre y de la flema, pero el principio de las enfermedades se produce del modo siguiente. La sangre, dice, se hace espesa cuando la carne se comprime hacia adentro; se torna tenue cuando los vasos sanguíneos que hay en ella se dilatan. Afirma que la flema se forma por las lluvias. También dice que la bilis es suero de la sangre. Sobre esto, el mismo hombre hace lugar a absurdo, pues niega que la bilis esté depositada en el hígado, y sin embargo dice que la bilis es suero de carne. También la mayoría de las veces dice que la flema es fría, pero él mismo supone que es caliente por naturaleza, pues se dice que “flema” deriva de “inflamar”. Y por esto dice también que las partes

¹⁵¹ TEOFRASTO. *Sobre las sensaciones*. Antropos, Barcelona, 1989, p.103, 43.

¹⁵² KIRK, G.S., Y RAVEN, J.E. Op. Cit. p. 449, 412

¹⁵³ *Ibidem*.p p. 614- 615, 616.

inflamadas se inflaman por participación en la flema. Y supone éstos son los principios de las enfermedades. (Causas) que contribuyen son el exceso de calor, de alimento, de enfriamiento y la carencia de estas cosas o de otras afines a ellas¹⁵⁴.

2.3.4. Época clásica. Las escuelas médicas

a) Escuelas médicas

La medicina sacerdotal y mágica ejercida en templos como los de Asclepio no desaparece con el surgimiento de una mentalidad científica. Desde finales del siglo IV y durante muchos siglos después convivirán ambas concepciones de la medicina. En ocasiones, la convivencia será pacífica, pero en otras muchas se tornará bastante polémica.

Alrededor de las ideas naturalistas comienzan a surgir escuelas médicas como las de Cnido, Cos, Rodas y Cirene. De todas ellas, las dos primeras, y más concretamente la de Cos, constituirá la matriz de la medicina occidental.

La transmisión del conocimiento médico es un hecho que, en mayor o menor medida, se ha producido en todas las sociedades a lo largo de todos los tiempos. En los templos de Asclepio se realizaba ya una considerable labor pedagógica con los nuevos sacerdotes y sanadores que allí trabajaban. No obstante, la enseñanza remitía más bien a un carácter práctico que teórico. El surgimiento de las nuevas escuelas médicas en la Grecia clásica supone un verdadero y revolucionario avance hacia la institucionalización y establecimiento de la medicina racional. De entre todas las escuelas, la de Cos fue la más destacada también en este ámbito, aunque por comentarios en obras de autores de esta misma escuela podemos deducir el interés de otros médicos como los de Cnido por crear un cuerpo doctrinal y una catología más o menos clara de las enfermedades que trataban.

De uno de estos templos de Asclepio se cree que surge uno de los médicos más importantes en la historia de Occidente, por no decir el más importante. Hablamos de

¹⁵⁴ DIELS, H. Y KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Zürich-Hildesheim, Weidmann, 1992. p. 406, 44 A 27 (Texto de Menón, en Anónimo londinense 18,8 p.31).

Hipócrates (c.460a.C.-c.370a.C.), cuya labor se desarrolla en la escuela de Cos. Respecto a su figura, se conservan muchas leyendas. Gracias a las citas de algunos autores posteriores como Sorano de Éfeso o Galeno, sabemos algo más sobre su vida. Es complicado precisar cuáles de las historias son ciertas y cuáles otras no son más que el producto obtenido de la mitificación de su persona.

En líneas generales, sobre su vida como médico podemos decir que nace sobre el año 460 a. C., y empieza su formación en la práctica médica sobre los trece años. Alentado por su padre, entra a formar parte de una casa de salud. De este modo conservaba la tradición familiar, pues su padre también se dedicaba al ejercicio de la medicina.

Por lo que respecta a su obra, el tema tampoco parece estar mucho más claro. La influencia de sus teorías fue tal que se extendió a lo largo de los siglos, de manera que el cuerpo doctrinal clásico de su obra, el llamado *Corpus Hipocraticum*, está formado por un total de 53 tratados. Unos pocos se creen escritos verdaderos de Hipócrates, mientras que todos los demás, con clara influencia de la escuela hipocrática, son obra de discípulos suyos. Debemos ser conscientes de que estos tratados son el resultado de más de siete siglos de trabajo. Es decir, que muchos de los tratados están escritos bajo influencia hipocrática, pero son muy lejanos en el tiempo a la figura del médico cóscico. Hacen gala de una línea similar en la investigación, pero no son fruto directo de su trabajo. Los tratados versan sobre temas dispares y, en ocasiones, sin aparente relación. Entre sus escritos más célebres, y con mayor probabilidad de ser obra de la pluma de Hipócrates tenemos algunos como *Aforismos*, considerado uno de los escritos capitales en la historia de la medicina, *Sobre la antigua medicina*, *Sobre la naturaleza de la mujer*, *Sobre la enfermedad sagrada* y un largo etcétera.

De forma subyacente a todos ellos nos encontramos con un denominador común: la racionalidad que rebosa en su obra. Leídos hoy muchos de los escritos nos parecen ingenuos, chocantes o incluso cómicos; en ocasiones puede que nos asquee la descripción del uso de ciertos métodos. Pero debemos tener en cuenta los años de historia que los cubren. Sin embargo, podemos ver el halo racional que empapa todos sus escritos. La obra de Hipócrates supone un antes y un después, una verdadera

revolución en la historia de la medicina. Esta racionalidad se manifiesta bajo diversas características entre las que podemos citar:

1) Pretensiones científicas: Hipócrates es consciente de que “fue la necesidad la que llevó al hombre a buscar y descubrir la medicina”¹⁵⁵. El hombre, al contemplar el mundo, empieza de modo inconsciente a observar las distintas necesidades de cada uno, según la naturaleza y el momento. Por ejemplo, ve que aquellos alimentos que benefician al sano no lo hacen al enfermo, y a la inversa. Por este motivo cree Hipócrates que, en un primer momento, todos los hombres pertenecientes a una comunidad se vieron en la necesidad de actuar como médicos. Por ello, para los hipocráticos:

No deja de ser comprensible que a éste [el arte de la medicina] no se le considere un arte, porque no parece adecuado llamar a alguien experto en un arte en el que nadie es profano y que todos conocen, debido a su imprescindible uso¹⁵⁶.

A pesar de esto, Hipócrates defiende la consideración de la medicina como un verdadero arte, como una auténtica ciencia. Defiende la actitud científica en el saber médico, y huye de charlatanes y explicaciones mágicas. Hipócrates pretende encontrar mediante la razón el fundamento de las enfermedades y con ello quiere atajar las dolencias con una base científica, que sea aplicable en todos los casos. No obstante, los médicos hipocráticos más que nadie tienen presente que cada persona es diferente, y por tanto la enfermedad no ataca a todos por igual. Para los hipocráticos existe una causa común de fondo en la enfermedad, pero no debe obviarse ningún factor del contexto en el que se desencadena, que puede ir desde la propia naturaleza del individuo hasta su edad, su sexo o el lugar en el que vive.

La clara pretensión científica en las obras hipocráticas no tiene otro motivo que el de independizar la medicina de otros saberes a los que se vio ligada, como la religión y la filosofía, cuyos procedimientos la alejan de constituirse como un saber científico maduro e independiente. Por ello nos dice:

¹⁵⁵ HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos I: Juramento. Ley, Sobre la ciencia médica. Sobre la medicina antigua, Sobre el médico, Sobre la decencia, Aforismos etc.* Gredos, Madrid, 1990. En *Sobre la medicina antigua*. p. 140, 3.

¹⁵⁶ *Ibidem.* p. 142, 4.

Yo por mi parte, no haré adivinaciones de esa clase, sino que escribo los signos por medio de los cuales hay que conjeturar, de entre los individuos, los que sanarán y los que morirán, y los que sanarán o perecerán en breve, o a largo plazo¹⁵⁷.

2) Explicación racional de los fenómenos: El desconocimiento por parte de los especialistas en medicina sobre las causas materiales de las enfermedades les lleva a buscar el origen fuera del mundo natural. Las preguntas que se plantean no pueden quedar en el aire; con lo que hasta obtener algo mejor, el ser humano necesita una respuesta en la que apoyar su criterio de acción o inacción. El ejercicio de la medicina desde sus épocas más primitivas requiere, de un modo u otro, de una justificación, por débil que sea, en la que enmarcar el ejercicio de la misma. La falta de respuesta ante una duda importante deja una brecha abierta a la inseguridad e incertidumbre, y abandona al ser humano a su suerte en el mundo. La obtención de una respuesta puede impulsar a buscarla en los sitios más diversos e insospechados. Para Hipócrates, la solución viene dada ya desde el mundo natural. No es necesaria la intercesión divina para explicar la enfermedad. Nuestro organismo está conformado por elementos naturales que actúan acorde a un patrón lógico, el cual es posible desenmarañar de forma racional. El organismo, a su vez, se puede ver influido por elementos externos procedentes del mundo natural como el viento, la dieta o el descanso.

Los hipocráticos saben que su método médico difiere mucho de aquéllos utilizados por otros profesionales más unidos al mundo de lo mágico que al de la razón. Por ello critican con dureza el ejercicio de la medicina basado en hipótesis trascendentes, que para ellos no tienen razón de ser. Los hipocráticos tachan de magos, charlatanes y embusteros a este otro tipo de sanadores. Advierten sobre el absurdo de sus métodos como el de no vestir de negro. También sobre indecorosas actitudes como la de apropiarse el éxito en el caso de sanar, pero responsabilizar a la voluntad de la divinidad de sus fracasos:

Y supongo que, asimismo, las restantes predicciones se hacen de modo más adecuado a la naturaleza humana que las que cuentan que se formulan para los que negocian comprando y vendiendo muertes, enfermedades y locuras¹⁵⁸.

¹⁵⁷ HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos II: Sobre los aires, aguas y lugares. Sobre los humores. Sobre los flatos. Predicciones I. Predicciones II. Prenociones de Cos.* Gredos, Madrid, 1986. En *Predicciones II*. p. 226, 1

¹⁵⁸ *Ibidem*. p. 227, 2.

Todos los escritos que componen el *corpus* plasman la idea de la medicina como una explicación racional de los fenómenos. Observan síntomas y buscan un sustrato material en el que se apoye la enfermedad que los causa. Pero si en alguno de los tratados se muestra de forma más clara esta intención, es sin duda el titulado *Sobre la enfermedad sagrada*. Comienza así:

A propósito de la enfermedad sagrada, he aquí lo que ocurre: me parece que no es en modo alguno más divina ni más sagrada que las demás enfermedades, sino que tiene una causa natural. Pero los hombres creyeron que su causa era divina o por ignorancia o por el carácter maravilloso de la dolencia, que no se parece en nada a las otras enfermedades ¹⁵⁹.

Expone así cómo los métodos utilizados para la curación de tales dolencias se encontraban en concordancia con la que pensaban era la causa de la enfermedad. Se servían de purificaciones y ritos que aplacaran el castigo divino. Pero para Hipócrates ni esta enfermedad ni ninguna otra tienen connotaciones divinas por el hecho de que nos parezcan extrañas. La curación de procesos naturales no puede quedar en manos de la divinidad sometida constantemente a procesos arbitrarios, cuya resolución depende más del azar que de la medicina:

Así pues, quienes intentan curar esta enfermedad con tal método me parece que no la consideran ni sagrada ni divina. En efecto: desde el momento en que unas purificaciones y una terapéutica de tal índole la alejan, ¿qué impide que otros medios similares la provoquen en los hombres y la hagan recaer sobre ellos? Y así ya no es responsable la divinidad, sino alguna causa humana: pues quien es capaz de alejar tal afección con sus purificaciones y sus artes mágicas, este mismo también debería poder provocarlo con otros medios; y con este razonamiento se destruye su naturaleza divina ¹⁶⁰.

Se puede ver que no es sólo en la práctica médica donde se encuentra una diferencia con respecto a la medicina mágica, sino que además intentan buscar justificaciones racionales que sustenten su actuación y desbanque la de otros. En definitiva, podemos afirmar de manera tajante que la causa de la enfermedad en Hipócrates es la naturaleza:

¹⁵⁹ HIPÓCRATES *Tratados médicos*, Anthropos, Barcelona, 2001. p. 15.

¹⁶⁰ *Ibidem*. p. 119, III.

A esta enfermedad no la considero más divina que las restantes, sino que tienen idéntica naturaleza que las demás enfermedades y la misma causa donde cada una se deriva¹⁶¹

Hay quien puede decir que dentro del *corpus* hipocrático podemos encontrar algunas afirmaciones que contradicen lo anteriormente dicho. Así, por ejemplo, en *Sobre la naturaleza de la mujer* se dice:

Acerca de la naturaleza de la mujer y de sus enfermedades digo lo siguiente: en primer término, para el género humano la causa principal de esas enfermedades es la divinidad y luego las distintas naturalezas de las mujeres y las coloraciones de su piel [...] Así pues, es necesario que el que vaya a tratar estos problemas correctamente comience primero por considerar la influencia divina y luego, que pase a determinar las naturalezas de las mujeres, sus edades, las épocas del año y los lugares en donde la paciente esté¹⁶².

Esta sentencia conserva la importancia de la naturaleza en la doctrina hipocrática, aunque deja un resquicio abierto a la intercesión divina en el ámbito de la salud. A pesar de esta aparente contradicción, debemos pensar que los tratados que componen el *corpus* hipocrático están escritos por multitud de autores. De manera que, aunque conserven una línea común de acción e investigación, es casi imposible que se engloben dentro de un pensamiento homogéneo por completo. De hecho, afirmaciones como ésta nos hacen reflexionar sobre la importancia que aún tenía el paradigma mágico-religioso dentro del mundo de la medicina y los profesionales de la misma.

3) Método empírico en el diagnóstico: La detección de la enfermedad en Hipócrates, junto con la aplicación del tratamiento correspondiente, sigue varias etapas clave. En primer lugar, el médico ha de observar los síntomas que presenta el paciente. Debe atender a lo que este mismo le describa, pues nadie mejor que el paciente será capaz de describir lo que le pasa. En muchas ocasiones, el médico desprecia la opinión del paciente puesto que carece de su saber profesional. Sin embargo, la enfermedad no es algo ajeno a la propia persona y, en cierto modo, cada persona acumula bagaje sobre este saber, puesto que, más que cualquier otro, surgió como algo necesario para el desarrollo de la vida humana. Tras conversar con el paciente y localizar el sitio en el que se origina la dolencia, el médico necesita realizar una serie de comprobaciones

¹⁶¹ *Ibidem* p. 121, V.

¹⁶² HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos IV: Tratados ginecológicos. Sobre las enfermedades de las mujeres. Sobre las mujeres estériles. Sobre las enfermedades de las vírgenes. Sobre la superfetación. Sobre la excisión del feto. Sobre la naturaleza de la mujer*. Gredos, Madrid, 1988. En *Sobre la naturaleza de la mujer* p. 359, 1.

experimentales que le ayuden a determinar el estado del paciente y la causa que se lo provoca. Los hipocráticos explican así en sus obras cómo el médico debe observar la orina, las heces, el vómito y otras secreciones, y determinar según el aspecto de éstas de dónde procede la dolencia. A lo largo de sus escritos podemos encontrar un catálogo bastante explícito sobre las texturas, densidades y colores que pueden presentar los residuos, así como las causas a las que puede deberse tal variedad. Quizá leído hoy nos parezca un método demasiado simple. No obstante los medios tecnológicos de los que nos podemos servir en la actualidad para la realización de análisis más precisos eran inexistentes, con lo que debían servirse de elementos a su alcance. Lo importante de todo ello es que bajo estas prácticas se manifiesta un claro método empírico en el análisis de las enfermedades.

Una vez finalizado el estudio del cuadro patológico, se establece la causa para, acto seguido, ofrecer un diagnóstico satisfactorio con dicho cuadro. Dentro del catálogo de enfermedades conocidas por los hipocráticos se intenta ver a cuál de ellas pueden pertenecer todos aquellos síntomas. Encontramos enfermedades de lo más variado, que pueden ir desde la apendicitis, el infarto, la lepra o el cáncer, hasta las hemorroides, los catarros y las neumonías. En muchos de los casos, el nombre de la enfermedad surgirá siglos después, pero ya en esta época lo consideran una causa de un cuadro sintomático concreto.

El tercer paso a seguir por el médico es el de la aplicación de un tratamiento que haga remitir la dolencia. La terapéutica griega es amplia. En los templos de Asclepio, la cura, además de una purificación espiritual, abarca aspectos diversos que van desde la dieta, hasta el descanso, los baños, el ejercicio físico y la farmacopea. En el caso de los hipocráticos no tiene sentido la prescripción de una catarsis espiritual. Sin embargo, se conserva intacto el resto de parcelas terapéuticas de las que ha de servirse el médico. La importancia de la nutrición y la adecuación de los alimentos a las circunstancias específicas de cada persona quedan de manifiesto. La medicina observa hechos como que los alimentos buenos para el enfermo no lo son para la persona sana y a la inversa. Los distintos alimentos poseen diversas propiedades que afectan al hombre según se encuentre constituida su propia naturaleza. Hipócrates prescribe la toma de alimentos en ciertas enfermedades y la restricción de otros muchos. El desarrollo de la farmacopea como tal no se encuentra aún delimitado, con lo que muchos elementos que hoy son

considerados dentro del ámbito alimentario se aplicaban como remedios médicos. Por ejemplo, el vino es algo muy utilizado en la medicina, bien solo o mezclado con otras sustancias como tratamiento médico. Y lo mismo sucede con otros tipos de frutos y alimentos, aunque por supuesto existe un uso médico de sustancias más farmacológicas. No obstante, se aplican en su versión más natural, con remedios cercanos a lo que hoy son la herboristería y la naturopatía. En definitiva, no es más que el origen de la farmacopea actual, la cual es capaz de sintetizar la acción de estas hierbas. La farmacopea es sólo un paso en la acción curativa, aunque para nosotros sea casi el único remedio utilizado en el tratamiento de las enfermedades. Los hipocráticos, por el contrario, poseen una visión de la salud mucho más global que se manifiesta en su terapéutica. El ejercicio físico es otro de los aspectos más importantes en el camino de la curación. Ha de adecuarse a la edad y condiciones específicas de cada uno, pero es fundamental su realización tanto para el restablecimiento como para el mantenimiento de la buena salud. Y todo esto unido a un correcto descanso y sueño reparador.

Su concepto tan amplio de salud les anima incluso a aconsejar sobre las condiciones de higiene y ventilación en las que debería hallarse el lugar en el que se encuentre el paciente. Y por supuesto se ofrecen también consejos en lo que respecta a la higiene personal y la aplicación del baño como medida terapéutica.

4) Método empírico en la investigación: Además de servirse del método experimental en la creación del diagnóstico, el hipocrático se sirve de sus propias experiencias para lograr la culminación de su afán investigador. La medicina que ellos practican es, por supuesto, heredera de la que les antecede, ya que nada surge desligado de todo lo anterior, aunque su carácter tan novedoso de su concepción médica les hace no temer el aventurarse en el terreno de la innovación. Los hipocráticos se acercan a la enfermedad con una actitud curiosa e inquieta. Sus remedios son múltiples y son el resultado de su aplicación real y el establecimiento de éstos por ensayo y error. El médico se libera de la conciencia de culpa que le hace cargar con el fracaso de sus nuevos métodos como una condena. Aplica los tratamientos bajo su criterio profesional como conocedor de la naturaleza, y no como mediador con la voluntad divina. Esto le exime en gran medida de un temor que paraliza el avance hacia un tratamiento más adecuado. Puede someter a prueba aquellos remedios que considere más adecuados. Por todo ello, resulta bastante chocante la prescripción de ciertos tratamientos. Si se sirven

de lo observable para realizar el diagnóstico, y además el éxito del tratamiento está probado, parece inaudita la descripción de ciertas técnicas médicas así como de síntomas observados, según nos narran. Los casos más llamativos quizás sean los recopilados en la serie de tratados referentes a las enfermedades de las mujeres que tratan de problemas ginecológicos como la esterilidad o la superfetación. A pesar de la voluntad investigadora de la que hacen gala, la escasez de medios técnicos nos permite explicarnos creencias como la de que la matriz es un órgano móvil que, según se posicionara dentro del cuerpo, podía ser la causante de algunas dolencias. Bajo este punto de partida teórico se da explicación racional de los síntomas observados.

Ahora bien, exceptuando este tipo de cuestiones, nos surge la duda de si realmente para ellos tienen entidad propia síntomas que hoy nos resultan tan extraños como increíbles. ¿Realmente vieron aquello que nos describen en sus tratados? Bajo su método científico de trabajo parece casi imposible pensar que estos síntomas que se nos describen son fruto de la invención. Por otro lado, se nos plantea la duda de por qué lo que para aquellos médicos tuvo sentido dentro de sus cuadros patológicos se encuentra tan alejado de los que podemos encontrar hoy. La medicina y las concepciones mágicas se tocan con más fuerza en puntos conflictivos como éste. Nos dicen así sobre los antojos de la madre durante el embarazo y la posible consecuencia que puede tener sobre el recién nacido:

Si una mujer embarazada siente deseos de comer tierra o carbones y los come, en la cabeza del niño aparecen, al ser alumbrado, signos de tales materias¹⁶³.

Y no sólo en lo que respecta a síntomas sino que nos cuesta creer en la utilidad de algunos de los tratamientos médicos que se prescriben. En casos como el de la esterilidad femenina, para comprobar si existe obstrucción en el útero se recomienda introducir ajos en su vagina. Si al día siguiente la boca le huele a ajos, la mujer no posee obstrucción ninguna y le será posible la concepción. Otro ejemplo llamativo es el de los partos que se resisten. A juicio de los hipocráticos, el mejor remedio es hacerle estornudar para que el niño pueda salir con facilidad. También recomiendan atarla a la cama y agitarla de modo brusco. Lejos de lo cómico que pueda resultar una lectura actual de estos sistemas médicos, cabe preguntarnos si constataron empíricamente este

¹⁶³ HIPÓCRATES (1988). Op. Cit. En *Sobre la superfetación*. p. 338, 18.

tipo de sucesos. Aunque no fuese así, el impulso que supone la medicina hipocrática hacia una medicina científica es algo innegable.

El nuevo afán investigador se ve respaldado por una sociedad más abierta y más activa a nivel cultural. Las leyes que rigen la ciudad no se muestran tan rígidas ante los errores cometidos por parte de los profesionales. Precisamente es de lo que se sirven aquellas otras personas que ejercen tareas médicas sin rigor alguno, los cuales son tan criticados por los hipocráticos:

El arte de la medicina es de todas las artes la más notable, pero, debido a la ignorancia de los que la practican y de los que a la ligera los juzgan, actualmente está relegada al último lugar. En mi opinión el error, en este caso, se debe fundamentalmente a la siguiente causa: que el arte de la medicina es el único que en las ciudades no tienen fijada una penalización, salvo el deshonor, y éste no hiere a los que han caído en él¹⁶⁴.

5) Responsabilidad ética y moral: Si por una parte el carácter científico de la medicina descarga al médico tanto de una conciencia de culpa ante el fracaso como de un temor que paralice la investigación, por otra, le reviste de una fuerte responsabilidad moral ante su paciente. El médico es un profesional de la medicina y debe mostrarse como tal en todos los ámbitos de su vida; lo mismo en lo que respecta a su labor médica como a su imagen personal. Encontramos así dentro del *corpus* hipocrático obras sobre la decencia en la apariencia del médico, el cual ha de mostrarse limpio y sencillo, sin ostentación alguna en su atuendo. Con los pacientes ha de comportarse con cercanía pero con severidad si la situación lo requiere. Del mismo modo, el lugar en el que realice su labor ha de encontrarse ordenado y en condiciones óptimas. Pero, sin duda, donde las obras hipocráticas son más contundentes es en lo que respecta a la actitud moral que el médico debe adoptar. Debe regirse por unos principios morales que le guíen en su actuación, siendo consciente de que su labor es hacer el bien y en ningún caso dañar a la otra persona en beneficio propio. Todo esto queda plasmado de forma sintética en el célebre juramento hipocrático. En él se recopilan todos aquellos consejos desgranados a lo largo de las obras hipocráticas.

El médico debe ser discreto al entrar en una casa pues, como profesional que es, debe guardar secreto de lo que allí acontezca. Por lo mismo, no dañará la vida humana

¹⁶⁴ HIPÓCRATES. (1990). Op. Cit. En *Ley*. p. 93, 1.

en ningún caso, ya que está para darla y no para quitarla. Todos estos preceptos nos hacen ver la diferencia entre aquellas otras personas que se dedican a la medicina con otros fines y la figura del médico hipocrático. Además de una formación en el saber médico, se le exige una calidad moral la cual debe acompañarle durante toda su vida. El ejercicio de la medicina se profesionaliza, pero es algo que abarca más allá. El médico lo es en todo momento y lugar, no sólo cuando pasa consulta, así que debe comportarse de forma adecuada siempre. Lo mismo que la medicina abarca un espectro mucho más amplio que la mera farmacología y aplicación de ciertos remedios, la figura del médico se extiende también sobre un panorama más global.

6) Formación de una ortodoxia médica: La medicina hipocrática se ocupa más de los casos prácticos que de una estricta catalogación de las enfermedades. Esto no es impedimento para que desde su misma escuela se abogue por la creación de una medicina ortodoxa, que huya de justificaciones mágicas tan variadas como lo puedan ser aquellos que la ejercen. Es cierto que la razón principal de este saber es más sanar que dar nombres; su fin principal es la aplicación práctica. Ahora bien, para conseguir este fin el médico no puede ni debe obrar de cualquier modo. Su actividad debe estar sustentada en principios teóricos que den razón de ser a su proceder. No se puede obrar por mera intuición o azar, sino que la actuación debe basarse en un verdadero sustrato teórico. Es por esta cualidad por la que en varios de sus escritos los hipocráticos reclaman la medicina como un arte el cual posee su propio método. Debería independizarse por ello del resto de los saberes. La medicina no puede basarse en ideas tomadas de otros ámbitos, que nada o muy poco tienen que ver con explicaciones médicas. La medicina es una actividad técnica que da razón de sus causas. Es hora de que forme su propio cuerpo doctrinal y busque explicaciones científicas. El médico no busca un principio que justifique *ad hoc* su praxis, sino las razones que le llevan a obrar de un determinado modo:

Todos cuantos han emprendido la tarea de hablar o escribir sobre medicina apoyándose, como postulado, en lo caliente o lo frío, en lo húmedo o en lo seco, o en cualquier otro principio, reduciendo al máximo la raíz originaria de las enfermedades y de la muerte en los humanos y atribuyendo a todos los casos solamente una causa o dos, se equivocan evidentemente en muchas de sus informaciones¹⁶⁵.

¹⁶⁵ HIPÓCRATES (2001). Op. Cit. En *Sobre la medicina antigua*. p.11, I.

Los métodos utilizados hasta el momento no son válidos para la consolidación de la medicina como una ciencia. Este tipo de métodos sustentados en explicaciones vagas y difusas manifiestan sus deficiencias de forma más evidente en los casos de las enfermedades agudas. Es aquí donde se distingue al buen médico del mero charlatán o embaucador. Ante estas situaciones el bagaje científico del médico le permite obrar de forma más precisa, pues conoce la causa de todo ese proceso.

Además de todo esto, la cuantiosa bibliografía de la escuela hipocrática muestra un claro interés pedagógico. No se enseña ya sólo la técnica sino que en los tratados se recoge la razón por la que es usada. A diferencia de escritos anteriores, donde sólo se señalaba cómo realizar el tratamiento indicado, en las obras hipocráticas se plasma un verdadero debate teórico. Se expone lo dicho por otros y se rebaten de manera razonada aquellos puntos que consideran equivocados. Se pretende así crear una doctrina teórica ortodoxa en el campo de la medicina que la dote de entidad propia y la encumbre como arte. El estilo de la escritura es claro y directo, puesto que su función principal era la utilización pedagógica; pero además se sirven de un género más ensayístico que trasciende la mera recopilación de consejos prácticos. Abren puertas a verdaderos debates filosóficos y reflexiones en torno a la enfermedad y a las diversas visiones de la misma.

La medicina hipocrática crea una ortodoxia médica y convierte la medicina en una ciencia racional y científica. Pero cabe preguntarnos en qué teoría general se enmarcan todas estas características. Ya habíamos hablado de la enorme influencia que sobre la ciencia médica ejercen los filósofos de la naturaleza, sobre todo Empédocles y su doctrina de los cuatro elementos. Pues es con la escuela hipocrática cuando su teoría alcanza su formación más sólida, para culminar con Galeno. Persiste la idea del hombre como microcosmos a imitación del macrocosmos que es el universo. Así, si el mundo está formado por cuatro elementos, el organismo humano está formado por cuatro humores: Bilis amarilla o cólera, bilis negra o atrabilis, flema o pituita y sangre. Los humores son aquello que constituye al hombre, y cada uno de ellos se asemeja a cualidades que posee el elemento al que es asociado.

Al leer las obras hipocráticas entendemos los efectos que los distintos humores tienen sobre el ser humano y podemos deducir las relaciones de los humores con los elementos y sus propiedades:

ELEMENTO	HUMOR	PROPIEDAD
Fuego	Bilis amarilla	Calor y sequedad
Tierra	Bilis negra	Frío y sequedad
Aire	Sangre	Calor y humedad
Agua	Flema	Frío y humedad

Se ha discutido muchas veces sobre el establecimiento de estos cuatro elementos como una doctrina hipocrática; incluso se pensó que eran sólo tres los elementos reconocidos. Pero al final la teoría de los cuatro elementos se consagró sobre las demás. Si hacemos un recorrido por las obras hipocráticas intuimos que la salud es el resultado del equilibrio de los humores en el organismo humano. La salud supone la mezcla homogénea de todos ellos. No obstante, la unión exacta de estos humores a nivel cuantitativo es imposible. Casi siempre uno se encuentra en mayor medida que los otros, aunque no sea una diferencia muy grande. El predominio de uno sobre los otros acaba por manifestarse en los diversos caracteres que encontramos en los hombres. Así, existen personas de naturaleza sanguínea, colérica, flemática o atrabiliosa. Por lo general el desajuste de un humor se manifiesta como un rasgo de carácter y poco más; pero si el desajuste se hace más pronunciado, por alguna causa externa o interna, es más fácil que caiga en enfermedades a las que su propia naturaleza le hace más proclive. Además, a lo largo de la vida, las cualidades como la humedad y la sequedad varían. Un niño, por ejemplo, tiene más calor y humedad que un anciano, lo que produce que padezcan enfermedades distintas. Según crece el niño pierde humedad hasta llegar en la vejez a ser frío y seco. Del mismo modo, influyen otros factores como el sexo. Las mujeres son más húmedas y frías que los varones.

La asociación de estas propiedades no es algo arbitrario o inocuo, sino que acaban por formar un sistema explicativo más potente de lo que puede parecer a primera

vista. Todas las ideas nuevas se insertarán en este esquema. Por una parte lo complicarán, pero por otra le hacen capaz de explicar fenómenos más diversos cada vez.

Los cuatro humores y sus cualidades dan respuesta a preguntas sobre por qué ciertas personas contraen determinadas enfermedades, por qué nacen niños o niñas y a qué se deben las diferentes complexiones del ser humano. El potencial explicativo de dicha teoría es tan fuerte que no existe fenómeno médico que no pueda ser aclarado bajo su punto de vista. Explicar cómo se relacionan cada uno de los fenómenos naturales que acontecen al ser humano con la teoría de los cuatro humores sería un tema interesante. No obstante, nos alejaría bastante de nuestro propósito; por ello vamos a centrarnos en la concepción de la enfermedad en la medicina hipocrática.

La enfermedad es la ruptura del equilibrio interno que supone la salud. La salud no es ya una armonía interior de índole espiritual, sino un verdadero equilibrio material en la mezcla de los humores. La salud encuentra aquí su base somática. La idea clásica del equilibrio recibe con la teoría de los cuatro humores un sustento material. Si éste se encuentra en condiciones óptimas, el individuo que lo porte estará sano:

Y el hombre se halla en las mejores condiciones cuando todo en su interior está en ebullición y en reposo sin que ninguna potencia en particular predomine¹⁶⁶.

Sin embargo, la idea de la mezcla perfecta parece más un ideal que un hecho real. Si existen personas de diferentes complexiones y naturalezas, es debido a la proporción de los humores y el predominio de alguno de ellos sobre los otros. Ahora bien, dentro de la naturaleza de cada uno, es posible mantener un estado de actual equilibrio en el que se encuentren latentes las propensiones a sufrir determinadas dolencias sin manifestarse, a no ser que la desproporción se haga muy notable.

Una vez acotada la definición de enfermedad, podemos clasificar los tipos aparecidos en las obras hipocráticas. En líneas generales encontramos:

1) Traumatismos y heridas: En el *corpus* recomiendan el uso de emplastos y hierbas para aliviar la aparición de llagas, heridas y otras enfermedades cutáneas. Nos

¹⁶⁶ *Ibidem.* p. 39, XIX.

habla de herpes, líquenes, lepras de distintas clases, a la vez que de heridas más comunes con una causa externa. Del mismo modo, se indica qué hacer en caso de un traumatismo. Si por un fuerte impacto el paciente presenta el desplazamiento de alguna articulación, el médico debe proceder del modo indicado, atándole a la camilla como se le indica y ejerciendo fuerza en el lugar que se especifica.

2) Internas: Quizá sea éste el conjunto más extenso de todos, pues a él pertenecen todas aquellas patologías que, en líneas generales, atacan el organismo del hombre. Aunque aún no hubieran recibido el nombre por el que hoy las conocemos, sus síntomas ya eran reconocidos dentro de un mismo cuadro patológico:

La vejiga dura y con dolor, es siempre signo pernicioso, pero es signo perniciosísimo con fiebre continua [...]; pero si los dolores no desaparecen, ni la vejiga se vacía, es probable que el enfermo muera en los primeros períodos. Sobre todo, sucede esto a los pacientes de siete a quince años¹⁶⁷.

Si a un médico actual le consultáramos sobre este cuadro sintomático, sin dudar lo diagnosticaría una apendicitis. Así sucede con otras patologías con síntomas delimitados pero aún no denominadas.

Entre las enfermedades internas nos cita todo tipo de afecciones de la cabeza, como alopecias y cefaleas, las que afectan a los ojos, como infecciones y diversos tipos de ceguera, aquéllas que atacan a órganos vitales como infartos, piedras, hidropesías. También nos habla de aquéllas que atacan al aparato respiratorio, digestivo o urinario. Incluso reconoce dolencias como la gota, las hemorroides, los cólicos, las parálisis, el hipo, la fiebre, la hemiplejía, la ictericia, la disentería y los tumores.

3) Ginecológicas: Casi todo este grupo de dolencias, por sus características similares, podrían ser incluidas dentro de las enfermedades que hemos denominado internas, aunque hemos preferido mencionarlas a parte, pues dentro del *corpus* encontramos obras médicas especialmente destinadas a las enfermedades que puede padecer la mujer. Además de casi todas las mencionadas, las condiciones físicas de la mujer la determinan a sufrir dolencias o males variados relacionados con su aparato

¹⁶⁷ HIPÓCRATES (1986). Op. Cit. En *Prenociones de Cos.* p. 371, XXV, 462.

reproductor. Puede así verse afectada por diversas heridas externas, o por el contrario, por dolores provocados en varios sitios de su cuerpo por efecto de su matriz. En ocasiones la posición incorrecta de la matriz se manifestaba con dolores externos. Además, tratan de todo tipo de males relacionados con el embarazo, la esterilidad, el parto y el aborto natural.

4) Mentales: Junto a las enfermedades de la cabeza ya citadas, debemos destacar el grupo de las enfermedades mentales. A diferencia de una cefalea, cuyos síntomas evidencian un mal físico, las enfermedades mentales atacan propiamente a la *psyqué*. La capacidad de razonar, de pensar con claridad se ve afectada, y también la *psyqué*, más entendida como el lugar del ánimo. Reconoce así enfermedades como la locura, la manía, la tristeza extrema, diversos desvaríos, la idiocia y la imbecilidad entre otras.

Este último grupo de enfermedades es posible que se erija como el más problemático de enmarcar dentro de la teoría de los cuatro humores. Los desvaríos o la manía son la consecuencia de un fenómeno anómalo en los humores, bien una retención o la predominancia de alguno en especial. Hasta aquí nada difiere de aquello que provoca otro tipo de enfermedades. Ahora bien, mientras que en las otras dolencias sabemos claramente a qué órgano ataca el mal, en las enfermedades mentales no queda tan claro. Para los egipcios era el corazón el órgano principal, pero ya en esta época se diferencian en medicina dos actividades igual de humanas pero eternamente encontradas a lo largo de la historia. Estamos hablando de la razón y la emoción. Para los hipocráticos la diferencia entre ambas funciones es tan clara que, de hecho, son regidas por distintos órganos. De las emociones y los afectos se encarga el corazón. A él llegan todos los nervios que recorren el cuerpo y es una vez en él cuando se siente la emoción. En cambio, la sede de la razón no se localiza en el mismo lugar. Se comienza aquí una valoración del cerebro como órgano de las capacidades rectoras, la cual se conservará a lo largo de la historia de la medicina:

Por estas razones, yo opino que el cerebro es un órgano de capital importancia en el hombre, pues es él quien nos interpreta los fenómenos procedentes del aire, cuando está sano, puesto que el aire le proporciona la posibilidad de pensar¹⁶⁸.

¹⁶⁸ HIPÓCRATES (2001). Op. Cit. En *Sobre la enfermedad sagrada*. p.141, XIX.

De afirmaciones como ésta podemos deducir que los males de la mente atacan de manera primaria al cerebro, de manera que los males mentales son propiamente cerebrales. Sin embargo, el sustrato material no es tan evidente en otras afirmaciones del *corpus*. Establecen así ya cuestiones que, siglos más tarde, con el surgimiento de la psiquiatría como ciencia, constituirá un arduo debate entre las diferencias y similitudes entre las llamadas enfermedades mentales y cerebrales, y la posible causa común o no de éstas.

Pero la confusión se crea cuando en algunas obras se describe el cerebro como un órgano separado por dos membranas, al cual se dirigen las venas del cuerpo, todas las finas y las dos más gruesas del hígado y el bazo. Respiramos mediante estas venas, por las que el aire circula hasta todos los lugares del cuerpo para refrigerarlos y de nuevo ser expulsado. Un poco más adelante afirma que el corazón recibe de igual forma las venas del cuerpo. Incluso los autores mismos muestran cierto desconcierto hacia este tipo de enfermedades que atacan al cerebro:

Él es el primero que lo percibe y por lo tanto, afirmo que al cerebro le atacan las enfermedades más agudas, más graves, más mortales y más difíciles de reconocer para los inexpertos¹⁶⁹.

A pesar de esta serie de dudas que se nos presentan en la lectura del *corpus* hipocrático, lo que sí parece claro es que el corazón es el asiento de las emociones, pues es el que percibe todos los dolores y alegrías. El cerebro es la sede de la razón: “Por esta razón yo afirmo que el cerebro es el intérprete de la inteligencia”¹⁷⁰. Es importante destacar que los humores provocan de igual modo un efecto beneficioso y perjudicial sobre la inteligencia y las emociones. La sangre es la que produce mayor bien al intelecto. La pituita y la bilis negra por el contrario son los que la perjudican en mayor medida:

Pienso que ningún elemento del cuerpo contribuye a la inteligencia en mayor grado que la sangre. Cuando ésta permanece en su condición normal, permanece también la inteligencia, pero si altera la sangre, cambia también la inteligencia¹⁷¹.

¹⁶⁹ *Ibidem*. p. 143, XX.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 414, XIX.

¹⁷¹ HIPÓCRATES (1986). Op. Cit. En *Sobre los flatos*. p.145, 14.

Tras saber qué es la enfermedad para los hipocráticos, debemos preguntarnos qué causas son las que producen el desequilibrio en nuestro organismo. A lo largo de sus obras podemos recopilar multitud de causas, aunque en líneas generales todas acaban por desembocar en unos puntos comunes. Tenemos así:

4a) Causas externas: Si la medicina griega abarca ámbitos tan diversos como la dieta, el sueño o el ejercicio, las causas de las enfermedades que tratan no lo son menos, pues pueden encontrarse en cualquiera de estos lugares. La variedad de temas sobre los que se teoriza en los tratados hipocráticos es tan extensa que nos hacemos una idea de las causas que abarcan. Una de las causas externas primordiales es el establecimiento de una dieta adecuada a cada persona. Todos los alimentos poseen determinadas cualidades que, dependiendo de la naturaleza de la persona que los consuma, afectan de un modo u otro. Hipócrates cree que en la antigüedad la gente enfermaba debido a una mala alimentación, junto con otros hábitos de vida incorrectos. Estos hábitos son otras de las causas externas que desencadenan el proceso mórbido; por ejemplo el descanso. Un correcto sueño repara el organismo cansado durante la actividad. Pero ha de realizarse en su justa medida y de acuerdo a las circunstancias de cada paciente. Tan dañino es no dormir por enfermedades como el insomnio, como dormir durante largas horas al día y encontrarse en estado de continua somnolencia. Con respecto a la higiene personal y doméstica, unos malos hábitos establecidos en torno a esta costumbre y necesidad pueden dar lugar a ciertas enfermedades o contribuir agravando las ya existentes.

Para los hipocráticos hay otra serie de causas que nada tienen que ver con la voluntad humana, como por ejemplo el clima del lugar, el aire o incluso las aguas. Los diferentes climas e incluso estaciones del año son el detonante de algunas enfermedades. En primavera se producen distintas afecciones que en verano o en otoño. En su obra más importante, Hipócrates detalla cuáles son las enfermedades más comunes asociadas a cada estación del año:

Si es con viento de Norte (el verano) y sin lluvia, es conveniente para los que son de naturaleza húmeda y para las mujeres, pero los demás tendrán oftalmias secas y corizas, y algunos, melancolía¹⁷²

¹⁷² HIPÓCRATES. (1990) Op. Cit. En *Aforismos*. p. 259, secc. 3ª, 14.

Por primavera, los achaques de melancolía, locura y epilepsia, flujos de sangre, anginas, corizas, ronqueras, toses, lepras, “líquenes”, “alfos”, muchísimas erupciones ulcerosas, tumores y afecciones artríticas¹⁷³.

Por el otoño, además de la mayor parte de las propias del verano, fiebres cuartanas y erráticas, afecciones del bazo, hidropesías, tisis, estrangurias, achaques de locura y también de melancolía¹⁷⁴.

4b) Causas internas: Dentro de la simplicidad del organismo presente en la teoría de los cuatro humores se encuentran varias causas que, a pesar de ello, revisten cierta complejidad. En primer lugar, podemos hablar sobre las retenciones y las evacuaciones. Los humores se ven sometidos a un proceso de cocción por el calor interno que tiene todo ser animado y que le proporciona la vida. Pues bien, tras esta cocción aún no muy definida en esta época, los humores se refinan y los residuos resultantes del proceso han de ser eliminados fuera del organismo. Si por alguna causa se produjese una retención, el cuerpo se vería saturado de una determinada sustancia, provocando situaciones anómalas. El médico hipocrático hace uso con frecuencia de fármacos que pretenden solucionar dicho mal. Receta así volitivos o purgantes para muchas dolencias. Si la sangre es el humor que se concentra en mayor cantidad, el médico aplica la sangría, método que desde antiguo fue muy utilizado en medicinas primitivas y cuyo uso se extiende a lo largo de los siglos a pesar de que algunos de los médicos lo rechazan por creerlo realmente ineficaz. Según el lugar en el que se concentre la sangre sobrante, la sangría ha de realizarse de un modo u otro. Las enfermedades relacionadas con la acumulación de sangre son por lo general más comunes en hombres que en mujeres, pues, según los hipocráticos, durante la menstruación la cantidad de sangre expulsada es la misma que renueva el organismo. De manera que cada poco tiempo el organismo de la mujer realiza una especie de purga natural. De hecho, si a la mujer le desaparece durante varios meses la menstruación, el médico hipocrático recomienda realizarle una sangría a fin de que no se le acumule la sangre-deshecho.

Como segunda causa interna podemos decir que está el desequilibrio de humores producido por la propia naturaleza del individuo. Si al que es por naturaleza bilioso se le incrementa su cantidad de bilis normal, desarrollará dolencias asociadas a dicho humor. Otra de las causas más curiosas por lo actual que resulta es la genética. Es evidente que

¹⁷³ *Ibidem*, p. 260, secc 3ª, 20.

¹⁷⁴ *Ibidem* p. 260-61, secc. 3ª, 22.

hablar de genes en la época de Hipócrates es anacrónico, con lo que digamos mejor herencia. Pues bien, sostiene la teoría de que existen ciertas enfermedades y características del padre que son heredadas por los hijos. La razón no es la plasmación de éstas en el genoma humano que da lugar a la herencia genética. La explicación dada por los hipocráticos es más ingenua leída hoy, pero en el fondo presenta una estructura de razonamiento bastante similar, salvando las distancias. Para ellos, el esperma proviene de todas las partes del cuerpo, con lo que si un padre posee naturaleza biliosa, el hijo heredará esta misma cualidad. Incluso afirma que la epilepsia, en contra de los que abogan por su naturaleza divina, tiene una causa hereditaria como todas las demás.

Junto al *pneuma* (πνεῦμα) y los humores, el cuerpo posee un calor y un frío internos que permiten que el organismo funcione. Estos deben encontrarse también en su justa medida pues de lo contrario desencadenan procesos mórbidos. No obstante, Hipócrates cree que se les ha dado más relevancia de la que tienen. Critica aquellas explicaciones simplistas que señalan el calor y el frío como el origen de todo mal:

Yo soy del parecer que, de todas las propiedades, el frío y el calor son las que menor influencia ejercen sobre el cuerpo. Y ello por las siguientes razones: no producen dolor en tanto que permanecen dentro del cuerpo estrechamente fundidos entre sí las dos cualidades, lo frío y lo caliente, pues entonces se produce la mezcla y la moderación de lo caliente y así sucesivamente¹⁷⁵.

La última de las causas internas más relevantes (y en algunos escritos la única) son los flatos. El *corpus* hipocrático cuenta con un tratado dedicado en exclusiva a este fenómeno; un monográfico con respecto a la acción que los flatos tienen sobre el organismo, aunque la autoría de este tratado no está clara. Parece que por lo que respecta a su contenido y estilo general, tiene influencia de la escuela hipocrática.

El tratado enumera los distintos tipos de aire a los que podemos hacer referencia. Por un lado, tenemos un soplo dentro de los cuerpos denominado flato. Por el otro, un soplo exterior al cuerpo que llaman aire. La idea general de este tratado es establecer una defensa en la que salga victorioso el aire o más bien el flato como única causa desencadenante de un proceso mórbido. Si bien es cierto que la causa es común, no todas las afecciones no se producen de igual modo. El aire produce afecciones de varias maneras. Las primeras patologías derivadas del aire suceden cuando la proporción de

¹⁷⁵ HIPÓCRATES (2001). Op. Cit. En *Sobre la medicina antigua*. p. 33, XVI.

éste es inadecuada, bien por exceso o bien por defecto. En segundo lugar, el aire es perjudicial si se encuentra contaminado de impurezas perjudiciales para el organismo. Y por último, el aire genera enfermedad cuando entra en el cuerpo de una forma inadecuada.

La función del soplo en el organismo es vital, ya que enfría la sangre con el fin de evitar que se produzcan enfermedades por un acaloramiento excesivo de ésta. Ahora bien, en el proceso de digestión sufrido por los alimentos se generan unos flatos que de modo normal son eliminados sin problemas. Pero si por el contrario el cuerpo, por la causa que fuere, padece algún tipo de retención, se genera una especie de residuo cuyos flatos pueden provocar dolencias varias. Incluso si llegan hasta la cabeza pueden ser la causa de delirios y locuras.

Hemos explicado cómo se desencadena la enfermedad para los hipocráticos. Para conocer el camino a su curación diremos que proponen un uso concreto de los medicamentos basados en un principio: atacar el mal con su contrario. De manera que si un exceso de calor lo provoca cierto dolor, el médico le prescribirá alimentos y hábitos de vida relacionados con el frío, y así con todas las demás cualidades:

¿Qué remedio hay que aplicarle, pues, a un individuo en tales circunstancias? ¿Lo caliente o lo frío, lo seco o lo húmedo? Es evidente que uno de los cuatro, pues si lo que daña es uno de estos cuatro principios, conviene atacarlo con su contrario¹⁷⁶.

En pocas palabras, los contrarios son remedios de los contrarios, pues la medicina consiste en dar y quitar; quitar lo que sobra y dar lo que falta¹⁷⁷.

En definitiva, la medicina hipocrática encuentra su base en los cuatro humores asociados a los cuatro elementos, que junto al *pneuma*, el cual regula el calor interno del cuerpo, constituyen el organismo humano. La definición de la enfermedad gira por tanto en torno a un desequilibrio en la mezcla de los humores, cuyo origen puede centrarse en varias causas. A primera vista parece un concepto de enfermedad bastante limitado y claro. No obstante, algunas de las obras hipocráticas contienen afirmaciones que nos hacen reflexionar sobre dicho concepto. ¿Realmente los autores de las obras fueron

¹⁷⁶ *Ibidem* p.27, XIII.

¹⁷⁷ HIPÓCRATES (1986). Op. Cit. En *Sobre los flatos*. p. 133, 1.

testigos de determinados síntomas? ¿Tenían una entidad propia en algún momento estos fenómenos? Parece absurdo pensar que no fue así, pues el carácter empírico de la medicina hipocrática nos anima a un estudio de la realidad basado en hechos observables. Así todo, no deja de suscitar nuestra curiosidad la existencia de síntomas y enfermedades que para los hipocráticos tuvieron una existencia real.

En los tratados hipocráticos se nos describen cuadros sintomatológicos realmente sorprendentes. El conjunto de síntomas es definitorio para saber que se trata de una enfermedad y no de otra. Muchos de los síntomas descritos configuran hoy la misma patología. Por el contrario, algunos otros de los síntomas descritos son irreconocibles en la actualidad como integrantes de mal alguno. Así, por ejemplo, se recopilan síntomas como que la lengua se ponga lisa, sin saber muy bien qué quieren decir con esto¹⁷⁸.

Del mismo modo, nos hablan de las mujeres que comen tierra en el periodo de gestación. Si un médico actual se topase con un síntoma similar, puede que lo reconociera en el cuadro de una enfermedad mental, pero desde luego no en ninguna de las dolencias que pueden ir asociadas al embarazo. En cambio, para un médico hipocrático tiene tanto sentido como lo puede tener la hoy fiebre con respecto a la gripe.

Dentro de los escritos hipocráticos se recogen algunas enfermedades inexistentes en nuestros días, no por erradicadas sino porque ni siquiera poseen entidad real. Entre todas ellas destaca la llamada enfermedad de las vírgenes. Su importancia y frecuencia de padecimiento parece evidente si tenemos en cuenta el hecho de que existe un tratado dedicado a esta patología. La enfermedad de las vírgenes tiene síntomas claros para un médico hipocrático. Con el paso del tiempo estos síntomas entrarán a formar parte de otras patologías. Así, se puede padecer la enfermedad de las vírgenes en la antigua Grecia pero no hoy, aunque se tengan los mismos síntomas. El motivo no es que hayan encontrado una cura para ella, sino sencillamente que para los especialistas en medicina no existe esta enfermedad. Son síntomas de esta enfermedad el entumecimiento en las piernas, las fiebres erráticas, el desvarío y la locura, los deseos de matar, terrores y miedos, y visiones varias que incluso inducen a saltar a pozos y estrangularse. La cura

¹⁷⁸ En *Predicciones I*, 163, describe el cuadro de una enfermedad y se pregunta si en estos casos la lengua también se pone lisa.

recomendada por su comprobada efectividad es casar a la doncella para que la retención que causa el mal no se produzca.

Otro ejemplo de esta pérdida de estatus ontológico a lo largo del tiempo es el caso de los nictálopes¹⁷⁹. Son aquellas personas que no ven por la noche. Por el contrario cuando hoy hablamos de un nictálope nos referimos a aquel ve mejor de noche que de día.

Podemos recopilar otros ejemplos de enfermedades desaparecidas, como las llamadas lepras blancas, que parecen tratarse de un tipo de lepra específica; o una enfermedad llamada fenicia, la cual para algunos es posible que haga referencia a la elefantiasis.

Y si el observar las variaciones que la enfermedad ha sufrido en el plano práctico nos sugiere interesantes cuestiones, otro tanto sucede en el ámbito teórico. Hemos visto que el concepto de enfermedad en Hipócrates presentaba una definición bastante concisa. Sin embargo, en una de las obras aparece una cuestión algo inquietante. Hipócrates considera enfermedad todo aquello que daña al hombre. Por ejemplo, el hambre es una enfermedad, ya que, a juicio de Hipócrates, se llama enfermedad lo que daña al hombre¹⁸⁰.

Se aleja por tanto de la enfermedad como resultado de un proceso de desequilibrio para acercarse de nuevo a la idea intuitiva de enfermedad. Es enfermedad todo aquello que no es salud. Y la salud es más un bienestar general del hombre que algo concreto. La enfermedad es todo aquello que nos saca de nuestro natural estado para sumirnos en una anormalidad molesta y perjudicial. El hambre no es un proceso mórbido en sí, aunque es contemplado como enfermedad. Entonces, ¿qué es para Hipócrates la enfermedad? Parece que es algo más amplio que la doctrina humoral, cuya definición abarca tanto el plano sanitario, como el mental y social.

En la misma época que la escuela de Cos nos encontramos con la escuela de Cnido. Presenta una orientación similar en el pensamiento y, aunque no encontramos

¹⁷⁹ En *Predicciones II* da cuenta de numerosos cuadros patológicos enunciando las enfermedades a las que se asocian, con lo que es una buena recopilación e las dolencias reconocidas en la medicina griega.

¹⁸⁰ HIPÓCRATES (1986). Op. Cit. En *Sobre los flatos*. p.132, 1.

una figura tan brillante como la de Hipócrates, fue sin duda cuna de otros médicos importantes. Su escrito más representativo titulado *Sentencias cnidias* es criticado por Hipócrates. El motivo de la crítica no es otro que la excesiva preocupación por una terminología precisa, lo que hace olvidar en gran medida los casos particulares y las peculiaridades de cada paciente, tan importantes en la medicina hipocrática. Así todo, se cree que muchos de los escritos que constituyen el *corpus* provienen de esta escuela. El legado de los egipcios, lo mismo que las influencias pitagóricas y de los ritos órficos, se muestran con mayor claridad en los escritos de esta escuela que en los de Cos.

b) Los filósofos

Sobre el siglo IV a. C. tiene lugar un florecimiento en el ámbito de la filosofía. Si los filósofos de la naturaleza establecen el uso de la crítica y la razón como el instrumento principal de conocimiento, es ahora cuando surgen los grandes pensadores que constituyen la base de la cultura occidental. Las ideas médicas, sobre todo las de influencia hipocrática, se hacen notar en las referencias de las obras de los grandes filósofos.

Platón (c.427a.C.-c.347a.C.) será el primer filósofo con un cuerpo doctrinal relevante. A pesar de su importancia, podemos decir que no se ocupa de la medicina de manera específica. Pero sí que toca ciertos aspectos de la misma en el intento de resolución de problemas que más tienen que ver con lo filosófico que con lo médico. De forma que el concepto de enfermedad en sí no cambia de manera sustancial con las aportaciones platónicas. Mantiene la idea del desequilibrio entre humores, aunque añade matizaciones que cubren la enfermedad de un tinte más filosófico y reflexivo.

Platón, al no ocuparse de saberes médicos, no aporta ninguna novedad sobre enfermedades reconocidas en su época. No obstante, considera enfermedad algunos males que no lo habían sido hasta el momento; y del mismo modo que la postura de Hipócrates frente al hambre nos sugiere una reflexión al respecto, sucede algo similar con Platón. En *República*, los protagonistas movidos por la disertación sobre la justicia tratan del arte médico. La medicina es aquella ciencia que trata de lo bueno y lo perjudicial para las personas. Incluso establece las funciones que ha de tener el médico,

aunque la función de éste se extrapola del plano de lo físico al que la redujo Hipócrates. Para Platón, el buen médico ha de ser también filósofo ya que ansía conocer las causas, el principio de la enfermedad, para establecer una reflexión sobre ella. No se trata de un mero aplicador de remedios, sino que, como filósofo, persigue la verdad. La diferencia entre el verdadero médico y el que aplica la medicina sin ciencia es por tanto el conocimiento de las causas, hecho que en cierta medida fue observado ya por Hipócrates.

Para entender el interés que para el ateniense suscita la medicina debemos tener siempre presente el dualismo cuerpo-mente que recorre toda su obra. Sin mayor profundización, podemos decir que para Platón el alma se divide en tres partes: la concupiscible, la irascible y la racional, que se sitúan en diafragma, tórax y cabeza. Por todos es sabido que la concupiscible es la que rige las necesidades más básicas y primarias en el ser humano, que son para él despreciables, pues lo único que consiguen es reclamar constantemente la atención del hombre y apartarlo de labores superiores. El alma racional es la encargada de realizar estas labores superiores. Es la sede del intelecto y la razón, cualidad suprema en el ser humano que le diferencia de los otros animales, y se demuestra en su capacidad de *lógos* (λόγος) con ello se refiere a dos cosas: tanto al uso del lenguaje, cualidad propia del ser humano, como a la capacidad de establecer un discurso racional, es decir, estructurado de una manera razonada.

La conexión entre los diversos temas que abarca la obra platónica se muestra una vez más en estas cuestiones, pues todo esto se encuentra también en relación con la defensa de la inmortalidad del alma que realiza en varios de sus tratados. Sobre todo en aquellos en los que es narrado el fin de Sócrates, y éste discute con sus seguidores ideas a este respecto. El alma racional es la que posee la cualidad de ser inmortal, lo cual es lógico si pensamos la diferencia de tareas asignadas a una u otra alma. El alma racional es así nuestra esencia, aquello que nos hace ser quien somos y no otra cosa, nuestra sustancia; por ello es inmortal. Es lo único en nosotros que ha estado en contacto con el mundo de las Ideas, con el mundo de lo real. Pero si no recordamos esta parte de divinidad que hay en nosotros, si no podemos ocuparnos en exclusiva de labores intelectuales superiores, es porque el alma, al llegar a este mundo, se une a la materia. Queda encerrada en una cárcel de carne y hueso. Los males que atacan al hombre provienen por tanto de la materia, de aquello que no es divino.

Platón conserva la tesis de la enfermedad como un desequilibrio y además añade una connotación negativa en lo relacionado con el cuerpo. Se aleja así del espíritu hipocrático al devolver las patologías a un mundo más místico que médico, aunque ya hemos dicho que su pretensión no es la de realizar tratados médicos, con lo que debemos acercarnos a sus teorías con otros ojos.

La diferencia con Hipócrates es más que una diferencia de método. Para Hipócrates, el cuerpo es su campo de trabajo, mientras que para Platón, lo es el alma. No tiene para él sentido ocuparse de aquello que no es eterno e inmutable desde su condición de filósofo. Así que, si bien por una parte retoma el concepto de la enfermedad relacionado con lo divino, por otra queda unida de manera indiscutible al mundo de lo material. Podemos decir que para Platón el cuerpo en sí mismo es una enfermedad para el hombre o, lo que es lo mismo, para su alma. De hecho, las enfermedades que mayor preocupación le provocan son las del alma y no las del cuerpo; aquellas que por culpa de un mal funcionamiento del cuerpo se desencadenan en el alma.

El siguiente pasaje puede resultar muy ilustrativo sobre el concepto de enfermedad en las obras de Platón:

Es necesario acordar, ciertamente, que la demencia es una enfermedad del alma y que hay dos clases de demencia, la locura y la ignorancia. Por tanto, debemos llamar enfermedad a todo lo que produce uno de estos dos estados cuando alguien lo sufre y hay que suponer que para el alma los placeres y dolores excesivos son las enfermedades mayores. Pues cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse fuera de toda oportunidad por atrapar el uno y huir del otro, enloquece, absolutamente incapaz de participar de la razón en ese momento. Quien posee el esperma abundante que fluye libremente alrededor de la médula, como si fuera por naturaleza un árbol que es mucho más fructífero de lo adecuado, sufre dolores en cada cosa y también goza de muchos placeres en los deseos y las acciones que son producto de ellos, de modo que enloquece la mayor parte de la vida por los grandes placeres y dolores. Como su alma es insensata y está enferma a causa de su cuerpo, parece malo, no como si estuviera enfermo, sino como si lo fuera voluntariamente. Pero, en realidad el desenfreno sexual es una enfermedad del alma en gran parte porque una única sustancia se encuentra en estado de gran fluidez en el cuerpo y lo irriga a causa de la porosidad de sus huesos. En verdad, casi toda la crítica a la incontinencia en los placeres, en la creencia que los malos lo son intencionalmente, es incorrecta; pues nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal por un estado del

cuerpo o por una educación inadecuada, ya que para todos son estas cosas abominables y se vuelven tales de manera involuntaria. Y también en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo. Pues si las flemas ácidas y saladas de éste o sus humores amargos y biliosos vagan por el cuerpo sin encontrara salida al exterior, ruedan de un lado a otro dentro y mezclan el vapor que expiden con la revolución del alma, de modo que dan lugar a múltiples enfermedades en mayor o menor número, de menor a mayor importancia, al trasladarse a los tres asientos de aquella. Donde eventualmente ataca una, multiplica las varias formas de desenfreno y desgana o las de osadía y cobardía y también el olvido y dificultad de aprendizaje.¹⁸¹

Es un texto en extremo revelador sobre el concepto de enfermedad en Platón. En primer lugar, mantiene ideas médicas como la de la retención como desencadenante de un proceso morboso. En segundo lugar, el cuerpo se erige como sede en la que se desarrolla la enfermedad. Y en tercer lugar, la principal afectada por este daño corporal es el alma. Pero lo más curioso de todo es ver las enfermedades por las que puede ser atacada ésta y cómo las concibe como enfermedad.

La concepción de la locura es muy similar a la de los hipocráticos y la tradición médica. La novedad de Platón es que entre las enfermedades mentales incluye males como las pasiones desbordadas o la ignorancia. El establecimiento del estatuto de estas como enfermedad se deriva de la concepción platónica del alma. La enfermedad es algo malo que sucede al hombre. La razón es la cualidad suprema en el hombre. La ignorancia y las extremas pasiones son algo malo que afecta a dicha cualidad. Luego, si son males son enfermedades, y puesto que afectan a algo tan importante como nuestra sustancia son unas de las enfermedades más peligrosas que nos podemos encontrar. De manera similar al caso del hambre hipocrático, la ignorancia y la maldad en Platón son males que nos atacan y reclaman su entidad patológica.

Contemporáneos de Platón son los sofistas. Maestros como Gorgias (485a.C.-380a.C.) o Protágoras (485a.C.-411a.C.) dan protagonismo a la curación por medio de la palabra, una especie de proyecto de psicoterapia que será utilizado por los psicólogos como método curativo. El poder de la palabra es capaz de aliviar algunas de las enfermedades, como si por medio de ella realizásemos una purificación de aquello que nos atormenta y nos causa el dolor. Pero la dirección del proceso se invierte con los

¹⁸¹PLATÓN. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Gredos, Madrid, 1992. En *Timeo*, pp.252-253, 86b.

sofistas. Antes de ellos, el poder de la palabra había sido tenido cuenta por algunas personas que ejercían labores médicas, como los sacerdotes. Por medio de ensalmos y encantamientos establecían contacto directo con la divinidad. En cambio, es ahora el paciente quien a través de su propio discurso genera el camino catártico.

Pero si algún filósofo realiza aportaciones relevantes al ámbito médico, ese es Aristóteles (384a.C.-322a.C.). Los logros más importantes en terreno médico no son tanto en el plano teórico o reflexivo, sino más bien práctico. Sus estudios de anatomía, zoología y embriología acaban por formar parte, junto a las doctrinas hipocráticas, del legado médico que pasará a la Edad Media. La teoría humoralista se reviste de un aristotelismo que generará la piedra angular de la medicina occidental.

Aristóteles estudia las fases del embrión de un modo experimental. No se centra en reflexionar sobre los grandes conceptos de la medicina, sino que avanza de manera organizada y práctica hacia un conocimiento más profundo de ciencias relacionadas con ésta. De hecho sus observaciones respecto a la anatomía y su clasificación de las partes del cuerpo entre partes similares y disimilares establece una primaria división entre lo que muchos siglos más tarde pasará a llamarse órganos y tejidos. Pero lo que realmente influye de sus doctrinas es la terminología. Nociones como acto, potencia o término medio son el vehículo mediante el que todos los médicos medievales explicarán a Hipócrates. La teoría humoral mantenida también por Aristóteles se identifica fácilmente con la preferencia aristotélica del término medio. La mezcla óptima es aquella en la que todos los humores se encuentran en su medida adecuada. No es difícil identificar esta medida con la moderación. Nada en exceso ni en defecto, como el término medio aristotélico.

Siguiendo la línea iniciada por los sofistas en torno al poder de la palabra, Aristóteles prosigue la revalorización de ésta, aunque de nuevo cambia la dirección en la que actúa. En su *Poética* explica la acción de lo dicho sobre el alma. Ante una tragedia el espectador sufre un efecto liberador de pasiones, una catarsis que a través de la ficción conduce sus propias perturbaciones del ánimo. Sería como si una vivencia virtual fuera capaz de influir sobre nuestras pasiones reales. Ver la desgracia de otro tiene como efecto una especie de congoja ante lo sucedido, que da rienda suelta a nuestras pasiones al liberarse por medio de lo que otro representa.

c) Alejandría y Roma: Galeno

Tras producirse la disolución del Imperio griego creado por Alejandro Magno, la presencia de la escuela hipocrática es muy pequeña ya que presenta en esta época sus últimas figuras relevantes. En el siglo III a. C. Alejandría se convierte en el foco cultural y científico de Grecia. Existe creación original por parte de estudiosos de varias ramas que allí se agolpan. Sin embargo, la labor más importante de aquí surgida es la de clasificar y organizar las obras de los grandes filósofos en libros y partes, muchas de las cuales utilizamos aún hoy. En el *Museion* se concentran especialistas en todas las áreas del saber, también médicos. Herederos de Hipócrates o discípulos de éste conservan el humoralismo en la mayoría de los casos. Uno de los avances científicos más significativos tiene lugar en la disciplina de la anatomía. En el *Museion* se llevan a cabo disecciones que permiten ver y comparar las distintas partes que constituyen el ser humano. Entre los nombres más destacados podemos citar a Erasístrato de Ceos (c.340 a.C.-259a.C.) o Herófilo de Calcedonia (c.335a.C.-280a.C.). Los dos realizaron múltiples investigaciones anatómicas, pero lo que aquí nos interesa de ellos es su aportación a la enfermedad. Ambos influidos por la escuela atomista, restan algo de importancia al desequilibrio de los humores. Por su carácter práctico se centran más en la acción de la enfermedad sobre el órgano afectado.

A pesar de sus interesantes aportaciones, no consiguen derrocar la hegemonía de los hipocráticos, y con el paso del tiempo acabará por perderse casi la totalidad de sus teorías.

En el siglo I. a. C. la invasión romana se hace notar en el pueblo griego. La ciencia médica sigue en manos de personas griegas aunque se sitúen en lugares alejados dentro de esta nueva Grecia. Entre los médicos más importantes de esta época tenemos a Asclepiades (c.124a.C.-40a.C.). Basado en el atomismo, abandona la idea del humoralismo para concebir un cuerpo formado por átomos. Este cuerpo contiene una especie de canales por los que circulan los humores junto al *pneuma*. Por tanto, la enfermedad ya no surge de un desequilibrio sino de una alteración en el movimiento que de por sí tienen los átomos. Sea por mano de los átomos o de los humores, el caso es que la curación tiene lugar por el mismo método. Un reajuste del estilo de vida desde

los aspectos alimentarios hasta el descanso o el ejercicio. La nueva visión de las causas patológicas tuvo algunos seguidores que, basados en ella, generaron otras teorías similares.

Simultáneo en el tiempo encontramos la fundación de la llamada escuela pneumática por Ateneo de Atalea (s. I a.C.). Si para los hipocráticos eran los humores y para Asclepiades los átomos lo alterado en el desarrollo de la enfermedad, para estos es el *pneuma*. Las cuatro cualidades que nos forman a veces se perturban provocando un trastorno en el *pneuma* causante de la enfermedad. Sea como fuere, en todos ellos es común una idea clave: la de la alteración de un estado de normalidad, la ruptura de un natural estado de salud por la alteración de alguno de los elementos que nos componen.

Las nuevas aportaciones no llegan a conformar un cuadro explicativo tan potente como el hipocrático, por lo que ninguna se ve en situación de sustituirle. De todas ellas se extraen elementos válidos, los cuales se incluyen dentro del paradigma hipocrático. La transmisión del humoralismo y el modo de proceder de la escuela de Cos impregnan la medicina de grandes figuras como Areteo de Capadocia (c.120-c.200). Salvando las distancias, sus exposiciones médicas recuerdan mucho a las aparecidas en el *corpus* hipocrático. Analiza diversas enfermedades que van desde úlceras hasta parálisis. Ofrece a su vez el tratamiento indicado para cada una, muy similar a los prescritos con anterioridad. Es un autor creativo, con aportaciones propias muy interesantes pero, sin duda, es de igual modo uno de los pilares principales en los que se apoya la transmisión de las ideas hipocráticas a la Edad Media. Las teorías de Hipócrates no saltan sin más desde Grecia a la Edad Media, sino que algunos autores como Areteo las consolidan con sus propias doctrinas. Lo mismo sucede con Rufo (S. I) o Sorano de Éfeso (S. II), médicos destacados del Imperio Romano los cuales añaden nuevas cuestiones a temas como la farmacología o la ginecología.

Si hemos de destacar verdaderos avances en el terreno farmacológico, no podemos olvidar el iniciado por Dioscórides de Anazarba (c.40-c.90). Su obra *Sobre la materia médica* constituye una completa recopilación de animales, plantas y minerales, y del uso que la medicina puede hacer de ellos. En la parte dedicada a las plantas se especifica incluso la localización geográfica de éstas. La magnitud e importancia de su

tratado se extiende durante siglos. Es posible encontrar copias del tratado con notas y comentarios de médicos renacentistas como Andrés Laguna:

El Ámbar pardillo, según la más probable opinión, nace como betún en ciertas balsas que están cerca del Selechito, ilustre ciudad de las Indias: aunque algunos creen que sea esperma de ballena. Tiénese por el más perfecto el liviano, el que se muestra algún tanto amarillo, el de olor delicado, y el que todo se derrite y mezcla muy fácilmente. Es segundo en bondad el pardillo. El negro es sofisticado, y lleno de cien mil adulterios: así que de balde es caro. Es en Ámbar caliente y seco en el grado segundo. Fortifica el cerebro, y el corazón, con su olor suavísimo: conforta miembros debilitados: despierta y aviva el sentido: aguza el entendimiento: restituye la memoria perdida: alegra a los tristes y melancólicos: desopila la madre: sana con su perfume el espasmo, la perlesía, y la gota coral: corrige el aire pestífero, y lo que importa mucho al bien público, es propio para perfumar guantes¹⁸².

Muy cercano en el tiempo desarrolla su labor Plinio (23-79), que en su *Historia naturalis* recopila gran parte de la tradición anterior. Fue un médico muy criticado por autores posteriores, pues recomendaba remedios curativos más cercanos a la magia que a la medicina. Tras la reacción por parte de las nuevas escuelas hacia la medicina hipocrática, surge la segunda figura médica más importante en la historia de la medicina occidental, Galeno.

Galeno nace sobre el año 130 d. C. en Pérgamo y muere sobre el año 200. A lo largo de su vida dedicada a la ciencia médica desarrolla una extensa obra escrita, con tratados en relación a temas muy diversos. Las escuelas y autores anteriores a él, incluso algunas contemporáneas, se alejaron un poco del saber hipocrático. Establecieron sus propios modos de actuación en la enfermedad a la vez que un sistema nuevo de desarrollo de la misma. Galeno critica estas actitudes ya que considera como ejemplo de médico el representado en la figura de Hipócrates. Para Galeno, Hipócrates debe ser tomado tanto en el ámbito de la práctica como en el de teoría como el modelo a imitar. El conocimiento profundo de las obras de la escuela hipocrática le permite un riguroso estudio de sus ideas, las cuales él mismo acaba por consolidar y matizar. Es posible que no añada elementos nuevos con respecto a lo ya aportado, aunque los nuevos datos obtenidos en farmacología o incluso en el terreno de las disecciones en las que él mismo participó se dejan notar en su relectura de la obra hipocrática. Galeno sistematiza y da

¹⁸² PEDAZIO DIOSCÓRIDES ANARZARBEO. *Acerca de la materia medicinal y de los venenos*, Salamanca, 1563 (sin paginar).

forma a la teoría hipocrática. De tal forma que la fama de las doctrinas hipocráticas es debida en gran parte a Galeno.

Movido por su admiración hacia la escuela hipocrática, ataca a las escuelas que desprestigian su obra, del mismo modo que desprecia el estilo de vida alentado por los detractores de Hipócrates. Los médicos de otras escuelas no poseen un conocimiento preciso sobre la naturaleza humana. Están más preocupados por lucrarse y pensar el modo de obtener el mayor número de ganancias que por ayudar a los pacientes e investigar.

Galeno, además de aportar en la interpretación del *corpus* nuevos datos en diversos ámbitos, deja una pátina de platonismo sobre la teoría humoral. Por ello, con respecto a la actitud de los nuevos médicos, ensalza la figura ya aparecida en Platón del médico filósofo:

Las partes superficiales así como la naturaleza de sus afecciones son fácilmente reconocidas por los sentidos; pero las que están ocultas en el interior exigen la mente de un hombre ejercitado¹⁸³.

De entre todos los tratados que componen el *corpus* hipocrático, quizá el más importante para Galeno sea *Sobre la naturaleza del hombre*. En este tratado se recopila con mayor claridad la doctrina humoral de los hipocráticos. Galeno toma la idea de que el hombre está formado por cuatro humores, en correspondencia con los cuatro elementos que constituyen la materia, y conecta de forma explícita las propiedades que posee cada uno. Pero sin duda, su aportación más importante es que con él la doctrina de los cuatro humores acaba por convertirse en la doctrina de los cuatro temperamentos. En las obras hipocráticas ya dijimos cómo se deja vislumbrar que, dependiendo del humor que predomine en el organismo, el individuo se conforma como un tipo de persona u otra. Su condición le hace proclive a ser atacado por determinadas enfermedades relacionadas con el humor predominante. La complexión del individuo se encuentra condicionada por su constitución humoral, lo mismo que su estado de ánimo, hecho que trata en una de sus obras. Tal es la claridad de la estructura que da a esta división que un par de siglos después se tendrá ya como algo sólido que el hombre está formado por cuatro humores, los cuales constituyen cuatro temperamentos. Además, la

¹⁸³ GALENO. *Sobre la localización de las enfermedades*, Gredos, Madrid, 1997. p. 124, Lib. I, 1

diversidad de temperamentos provoca características físicas diferenciadas. Los temperamentos incluso se encuentran relacionados con las cuatro estaciones. Tenemos así entonces:

1) Bilis amarilla: Relacionada con el fuego y con las propiedades de sequedad y calidez. Su estación es el verano y hace al individuo poseedor de un temperamento bilioso y con disposición a enfermedades propias de esta época.

2) Sangre: Su elemento es el aire. Sus propiedades son la humedad y la calidez, y su estación la primavera. Da lugar al temperamento sanguíneo.

3) Flema: Asociada al agua y al invierno junto a las cualidades de la humedad y la frialdad, que dan un temperamento flemático. El aspecto que origina es el de una persona con bastante carne debido a la humedad, poco atlética, de carnes blandas y pelo y tez claras. Son lentos y tranquilos. Es una complexión típicamente asociada a la mujer.

4) Bilis negra: La tierra es su elemento y sus propiedades la sequedad y frialdad. Se encuentra unida al otoño y al temperamento melancólico, y a enfermedades tales como hemorroides y tristezas. La complexión física del melancólico es delgada y con venas abultadas. Son velludos y morenos, con un carácter lujurioso y en ocasiones huraños. Suele identificarse con personas de avanzada edad.

Además de estas categorizaciones, Galeno aclara la función de los humores y el proceso de transformación que les acontece en el organismo humano. Sabemos así que la sangre sufre por el calor innato del cuerpo una cocción que la separa de su parte espesa, otro tipo de atrabilis o bilis negra que es atrapada por el bazo, encargado de estos residuos. En lo tocante a otros elementos de la obra hipocrática como el *pneuma*, lo conserva y establece una relación armónica con la visión tripartita del alma en Platón. Es un principio necesario para que se realicen las funciones orgánicas específicas, una fuerza que actúa como principio operativo. Distingue tres tipos de *pneuma*: el vital, que reside en el corazón y se distribuye por las arterias posibilitando el pulso, el animal, que se asienta en el cerebro aunque se extiende por todo el sistema nervioso, y el natural, con sede en el hígado, y que circula por las venas.

De todos los órganos, el corazón es el que posee mayor importancia. De forma confusa, nos habla a veces de que en él se encuentra tanto el calor innato como el alma y el *pneuma* vital, lo que da lugar a posibles identificaciones entre todas estas potencias. Sobre el intelecto parece asumir que se encuentra en el cerebro. Es más, cree que todos lo piensan así, y que aquellos que, por ejemplo, fijan la sede en el corazón, por sus actuaciones dejan vislumbrar la suposición de fondo de que se encuentra en el cerebro. Aquél que no afirma tal cosa, es más llevado por motivos de rivalidades entre escuelas que por cualquier otro propósito.

Conscientes ya del panorama general vayamos a lo que nos interesa. La salud para Galeno es un equilibrio entre los humores, una armonía entre los elementos que constituyen al ser humano. Las fuerzas naturales se encuentran de nuevo en perfecto equilibrio de por sí; volvemos así a la concepción de la salud como lo natural en el hombre. Hasta ahora nada nuevo con respecto a la salud. No sucede lo mismo si nos adentramos en el terreno de la enfermedad, donde los escritos de Galeno muestran una clara influencia platónica. Empezaremos por decir que lo primero a tener en cuenta en el diagnóstico de la enfermedad son los síntomas, ya que dan muestra del trastorno producido en el organismo. Aboga por una individualización del tratamiento según las peculiaridades de cada individuo. Basados en los síntomas y a pesar de estas diferencias en los casos, podemos llegar a establecer el lugar en el que se provoca la afección, el foco material en el que se desencadena. Aunque la base principal sea somática, las funciones desarrolladas por el órgano afectado se ven de igual manera dañadas por la enfermedad. Una vez localizado el foco mórbido debemos actuar directamente sobre la zona; no como el médico Arquígenes, el cual, según Galeno, creyendo que el alma reside en el corazón, para males de la memoria aplica los tratamientos desecantes sobre la cabeza. Más sorprendentes pero ciertos, son aquellos caso de pacientes en los que no existe señal del lugar que ha sido afectado. Afirma así:

Pero cuando se ha perdido la memoria no hay ninguna señal del lugar afectado, ni tumefacción patológica, ni dolor ni secreción ni ninguna otra cosa. Así ocurre en la melancolía, frenitis, manía, epilepsia, letargo, sueño profundo y lo que los médicos más modernos llaman cátoque o catalepsia¹⁸⁴.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 234-235 .Lib. III, 5.

La enfermedad es vista como un desequilibrio de los principios naturales que nos constituyen. La alteración no surge sin más, sino que puede ser debida a varias causas. De modo general, podemos distinguir entre causas internas y externas. Las primeras engloban la constitución propia del individuo, bien por herencia biológica, bien por una mezcla humoral determinada; por otro lado, tenemos fenómenos como la retención. La retención fue una causa de enfermedad más utilizada por los médicos de lo que podemos pensar. La frecuencia de su uso como desencadenante es tal que incluso Platón¹⁸⁵ habla de las mujeres que, listas para concebir, no lo hacen, y por tal motivo rozan el límite de la cordura. Para Galeno, el origen de la retención son los residuos no eliminados. Puede ser el esperma masculino o femenino, la orina o las heces. Las arterias se taponan y se desencadena la enfermedad. En el caso concreto del esperma femenino, su retención colapsa las arterias provocando las llamadas afecciones histéricas. Los síntomas son claros, pues la mujer tiene poco pulso, parece como muerta, incluso parece no respirar. Esta observación resulta bastante sorprendente, pero no lo es tanto si tenemos en cuenta el hecho de que, para Galeno, la respiración se produce por las arterias, con lo que un taponamiento de éstas resulta grave en extremo. La ausencia de menstruos es otro de los fenómenos a evitar, pues la permanencia de sangre sobrante en el organismo genera un veneno deletéreo. Con resonancias de hipocrática enfermedad de las vírgenes, las más afectadas por el mal son las doncellas y viudas. Efectos similares produce en los hombres, por ejemplo, en los dedicados a la vida religiosa. Por su beneficio terapéutico y, a fin de evitar dolencias indeseadas, es beneficioso mantener relaciones sexuales que eviten la retención. Pues si esto sucede se apenan, se vuelven melancólicos, presentan desgana y falta de apetito. La finalidad de la relación es solamente la evacuación y no la mera búsqueda del placer, porque:

Está claro que los hombres prudentes no acuden al trato sexual por placer, sino porque quieren liberarse de la molestia como si en ella no hubiera placer¹⁸⁶.

Con respecto a las causas externas, son generadores de enfermedad factores como el aire, la alimentación o el descanso. A pesar de la aparente falta de novedad en relación con las doctrinas anteriores, hemos de reconocer a Galeno un hecho fundamental. Gracias a su obra se sintetizan y armonizan dos pensamientos como el

¹⁸⁵ PLATÓN (1992) Op. Cit. En *Timeo*, p. 260, 91c.

¹⁸⁶ GALENO. Op. Cit. p. 419. Lib. VI, 5.

hipocrático y el platónico, añadiéndole resonancias estoicas. La armonización de estas tres doctrinas sucede en el momento en el que la enfermedad es considerada, además de como desorden orgánico, como presencia de un desorden pasional. Las pasiones son perturbadoras para el alma, pues nos piden constantemente ser saciadas. Debemos controlar su acción por medio de la prudencia aristotélica:

La salud está en relación con la modestia, pues la salud está formada por la buena armonía de las virtudes principales; la modestia consiste en librar el espíritu de todo afecto de la voluptuosidad, del temor, de la tristeza y de la lúbrido, que mantienen turbados el ánimo¹⁸⁷.

Galeno aporta un nuevo elemento al concepto de enfermedad, que en cierto modo la aleja de lo somático. Hace volver la vista a esa parte del hombre que se ve afectada por la enfermedad, aunque de una forma distinta a como pudiera serlo un órgano o una parte del cuerpo concreta, el alma.

2.4. Edad Media. Influencia de las religiones

El llamado periodo de la Edad Media abarca una decena de siglos, con lo que no podemos pensar en esta época como un todo homogéneo, y simplificar lo acontecido en ella. Frente a la idea de la Edad Media como una época oscura en la Historia, donde la ignorancia impera por doquier, debemos saber que en el terreno de la medicina se producen cambios importantes. Quizá los intelectuales medievales no hagan gala de la producción creativa de aquéllos que habitaron en Grecia, aunque el grueso de la población era tan analfabeta como lo podía ser en la Edad Media. Finalizada la hegemonía griega, sus ideas pasan al mundo occidental a través del trabajo que sobre los textos realizaron los medievales. Los textos son traducidos pero también reinterpretados, aportando nuevos elementos a las doctrinas griegas que facilitan una adecuación de éstas al pensamiento medieval. Para entender bajo qué criterio reinterpretan los textos es imprescindible tener en cuenta la entrada en escena del cristianismo. El mayor número de seguidores del cristianismo aparece bajo el imperio romano. Con el cristianismo el trato al enfermo toma un cariz distinto del habitual, sobre todo en lo que respecta a su asistencia. Los hechos narrados en la *Biblia* hablan de curaciones milagrosas y de cómo su principal protagonista se acerca a los enfermos y a

¹⁸⁷ R.P.JULIO (trad) *Obras de Galeno*. Univ. Nacional de la plata, Argentina, 1947.p.43

aquellos repudiados por su comunidad. Esto hace que el enfermo adquiriera una nueva valoración moral. Por un lado, los cristianos se sienten en la obligación moral de atender a los más necesitados, entre los que se encuentran los enfermos; por otro, la enfermedad es una vía de contacto con la divinidad. El enfermo deja de ser un pecador para hacerse poseedor del vehículo con la divinidad. Si Cristo se ocupa de los desamparados, el enfermo es uno de ellos.

En la *Biblia* los enfermos que aparecen con mayor frecuencia son los que sufren algún tipo de minusvalía en alguna extremidad, los ciegos, los leprosos y los poseídos. Las curaciones que se transmiten son representativas debido a la repercusión social que puede conllevar el padecerlas. Sobre todo en el caso de los leprosos. El temor a la lepra es inmenso pues se piensa que la posibilidad de contagio es enorme. Por ello, los enfermos son aislados del resto de la población, reclusos en leproserías y lugares apartados de la ciudad. También se narra el caso de alguna posesión y cómo Cristo saca del cuerpo del afectado al demonio que le atormenta haciéndole decir cosas extrañas y blasfemas. Casos como este sí suponen una novedad con respecto a las anteriores afecciones. Tanto la ceguera como la lepra o el padecimiento de alguna posesión importante ya eran algo conocido en Grecia; mientras que el fenómeno de la posesión como enfermedad no lo era, al menos con este signo. Las posesiones por parte de la divinidad sí tenían cabida en la sociedad griega. Ritos como las bacanales o actitudes como las de algunos adivinos o las mismas pitias dejan constancia de su entidad. Pero la distinta concepción de la divinidad del cristianismo divide el concepto de posesión. Es una religión monoteísta cuya lucha entre el bien y el mal está representada por Dios y el Diablo. No obstante, aunque la figura del Diablo como tal no posee en los primeros años del cristianismo tanta fuerza como la que tendrá siglos después, sí que existe una idea sobre él, de la que nos dan cuenta fenómenos como el de la posesión. La personificación del mismo y la adquisición de determinados atributos e incluso características físicas es un fenómeno bastante posterior a la difusión del cristianismo en Roma.

Para comprender la relación entre enfermedad y cristianismo debemos situarnos en los albores de la Edad Media y la Baja Antigüedad. Las invasiones sufridas por los romanos crean periodos de inestabilidad hasta hacer desaparecer su hegemonía en la

zona occidental. Sin embargo, Bizancio y la parte oriental resistirán su influencia hasta muchos siglos después.

La supremacía de las doctrinas galénicas durante todo este período es manifiesta. Junto a ellas están las aportaciones realizadas por la escuela de Alejandría que, aunque en menor medida, aún sigue dando sus frutos. El campo de la medicina y de las ciencias relacionadas se extiende cada vez más. Afloran sobre todo los tratados de patología general y fisiología. En Bizancio, Alejandro de Tralles (c.524-c.605) escribe un extenso tratado de patología en el que es clara la influencia galénica. En primer lugar, el médico debe atender a los síntomas visibles del paciente. Una vez realizada esta primera exploración, y teniendo en cuenta las experiencias observadas junto con su conocimiento, se ha de realizar un diagnóstico preciso. El médico debe usar todos los conocimientos que estén a su alcance. Las investigaciones realizadas en Alejandría contribuyen a un diagnóstico más preciso que el que pudiera realizar Galeno, por lo que tras establecer la causa se debe someter al enfermo a un régimen de vida saludable, que no hará más que potenciar lo que ya está en la naturaleza. Alejandro de Tralles recupera la idea de la fuerza curativa inmanente a la propia naturaleza; se ocupa así de aspectos que de alguna manera la afecten y desequilibren como la higiene, la dieta o el descanso. Su obra presenta en ocasiones matices mágicos en los tratamientos. En figuras médicas como él se observa la profunda conexión que en ocasiones tenían la magia y la medicina. Algunos de los médicos de mayor relevancia incorporan a sus obras una mezcla de ciencia y magia, que bajo su prisma abordan de un modo adecuado el origen de la enfermedad.

Los años finales de la llamada Baja Antigüedad marcan una época inestable, plagada de conquistas y tensiones sociopolíticas por el afán conseguir territorios anexionados bajo uno u otro poder. La incertidumbre que provocan se refleja en una inestabilidad social, que afecta a la ciencia tanto como a cualquier otro ámbito. Las investigaciones son escasas y pobres sin elementos novedosos relevantes, exceptuando el campo de la farmacopea, donde sí se aportan nuevos conocimientos al *corpus* existente. Por lo demás, la base de la actuación médica siguen siendo las obras galénicas, las cuales se comentan, resumen y recopilan de manera incesante. Es ahora cuando en la escena médica toman fuerza los *Problemata*, una obra de origen pseudo-aristotélico, que pasa a la tradición como el compendio de respuestas a las preguntas

más importantes que nos podemos plantear. De hecho, para algunos es tomada como obra de cabecera en la medicina. Pablo Egina (c. 625-c.690) es uno de los más célebres compiladores de esta época. Él sintetizó los saberes médicos tradicionales y los elementos considerados por él más relevantes en las obras de los clásicos.

a) El Islam en el mundo medieval

Sobre el siglo VII el mundo árabe experimenta una gran expansión que hace crecer de forma inexorable su imperio sobre occidente. Pero no nos referimos sólo a su poderío político o militar, sino a que la riqueza de la cultura árabe constituyó el foco central de investigación en el mundo occidental durante estos siglos. Los intelectuales o sabios del Oriente próximo habían sido grandes hombres de ciencia, dedicados al estudio de la astronomía o la geometría. Pero es en este momento cuando el saber médico ocupa gran parte de sus estudios. Si pensamos en la medicina en la Edad Media es imprescindible que derivemos el pensamiento hacia la medicina en el Islam por su enorme influencia sobre la ciencia. Los sabios árabes consiguen sintetizar todo el saber tradicional griego con las tradiciones indias y orientales a las que eran más cercanos.

La reinterpretación y traducción al árabe de muchas obras clásicas produce la llamada deshelenización. Las obras de Galeno muestran aún su extrema influencia, pues son traducidas casi en su totalidad. Algunas de las obras de Hipócrates pasan también por sus manos, lo mismo que alguna de Platón y Aristóteles. Con respecto a este último, es curioso ver cómo aquellas obras que son de dudosa autoría son tomadas como si su origen fuera aristotélico, llegando a conseguir en algún caso mucho más éxito que las claramente aristotélicas. Además de los *Problemata*, se traduce el *Secreta secretorum*, una epístola de Aristóteles para Alejandro Magno, que trata de un completo régimen de vida adecuado para las ciudades, cuyas recomendaciones fueron tomadas y aplicadas como régimen de salud, lo que la alzó como una de las obras más célebres de la Edad Media.

Las traducciones no son asépticas ni literales, ya que los traductores reinterpretan las doctrinas de acuerdo a su propia cultura. Crean una corriente de galenismo arabizado que será la que se trasvase al mundo occidental, puesto que en un

principio el mundo occidental se acerca más a las traducciones árabes que a los originales griegos. Muchas obras son incluso más conocidas por los comentaristas y traductores que por su propio autor. Otro de los libros con mayor influencia entre los dedicados a la labor médica es *Isagoge* o *Sobre el arte médico*, de Hunayn ibn Ishat, Johannitus (809-873).

No es fruto de la traducción sino de creación propia la inconclusa y voluminosa obra de Rhazes (865-925), *Libro que lo contiene todo*. En esencia, sigue a Galeno pero además retoma doctrinas neoplatónicas y las une a la obra galénica. Colabora en una sistematización del saber tradicional tanto griego como indio. La labor de los traductores constituye la escuela principal en la que se forman los practicantes de la medicina. Los saberes se siguen transmitiendo en pequeños grupos en los que un maestro experto adoctrina a un grupo de seguidores jóvenes. Pero, a diferencia de lo sucedido en Grecia, la praxis de la medicina no depende ya del único criterio del maestro al que se sigue, sino que existen una especie de exámenes oficiales a los que el aspirante a médico ha de someterse si quiere regular su situación como profesional. Si bien es cierto que la medicina se institucionaliza no desaparecen prácticas ni personas que curaban fuera de la ortodoxia médica.

Si de esta época hubiéramos de resaltar un autor, sin duda sería Avicena (c.980-1037). Durante toda su vida intelectual se ocupa de recopilar aquellas doctrinas galénicas o con clara influencia de éstas. Toma todas las reglas que en ellas aparecen para luego aportar sus propios conocimientos y establecer un cuerpo doctrinal que se recoge en su *Canon*. Si ya dijimos que Galeno es un punto de transmisión imprescindible en la obra de Hipócrates, Avicena es el que le sigue en la labor. Gracias a él el mundo medieval posterior recibe todas esas teorías originales hipocráticas, pero adaptadas a su propia idiosincrasia. Se suele decir que Avicena es el principal propulsor del galenismo arabizado, y es cierto; pero si tenemos en cuenta que Galeno transmite en esencia las doctrinas hipocráticas, lo que Avicena hace en realidad es servir de punto de anclaje para la transmisión de la herencia hipocrática. El *Canon* conserva la causa humoral de la enfermedad. Considera aún la enfermedad como el resultado de un desequilibrio producido por diversos factores entre los humores constituyentes del hombre:

[Hablando sobre el flujo de humedad] Si se debe al exceso de alguno de los cuatro humores, su color será el del humor que excede; así, si procede la flema cruda el flujo es blanco, si de cólera amarillo, si de melancolía, negro y si de sangre, estará mezclado con sangre. [...] El tratamiento consiste en purgar el humor que excede¹⁸⁸.

En Avicena se encuentra ya consolidada la asimilación de los cuatro humores con sus propiedades características, sus elementos asociados y sus temperamentos. La influencia de Galeno es más evidente que la de Hipócrates. No obstante, el estilo expositivo es hipocrático, pues la estructura fundamental de la obra muestra rasgos de presentación muy similares. Gracias al conocimiento anatómico del que hace gala Avicena, organiza de una manera precisa y rigurosa los conocimientos de su obra. Por secciones diferenciadas nos habla de diversos males. Comienza por los que atacan a la cabeza, la nariz y los oídos para llegar en un recorrido descendente hasta órganos como el corazón, el hígado o la vejiga. Son extensas y minuciosas las indicaciones y observaciones realizadas en el campo de la oftalmología. Por la importancia y amplitud de este apartado parece que en el mundo árabe fue un terreno especialmente estudiado, ya que son más del doble las dolencias específicas del ojo que recopila. Además, utiliza una terminología precisa de la anatomía ocular, lo que hace pensar que investigaron sobre los ojos de forma empírica. La práctica médica y las experiencias obtenidas de ésta se reflejan con claridad en la exposición de sus doctrinas:

[La escara o gangrena] Es una enfermedad con la que se caen la mano o el pie y es una especie de lepra. Sus señales son el color negro de la mano o del pie, que afecta a todo el miembro hasta que se daña y se cae; va acompañado de un gran ardor que el enfermo no puede soportar, de la misma manera que no soporta tener nada encima de él.

Vimos a un enfermo de estos en una aldea de Zaragoza que tenía afectado un pie, y primero se le ennegreció el pie, ardía de calor y finalmente se le separó el pie de la articulación; después de un año le afectó el mismo mal a un dedo de la mano derecha y yo le puse remedios que retrajeran el humor, después de purgar la melancolía muchas veces, pero la enfermedad pudo más, se pasó a los otros dedos y alcanzó la palma de la mano; me pidió que le cortase la mano antes de que la enfermedad llegara a la articulación, pero yo le aconsejé que no lo hiciera y siguió mi consejo; después oí que se la había cortado.

¹⁸⁸ HERRERA, M. Teresa y SÁNCHEZ, M. Nieves. (1997) pp. 666-667

El tratamiento, cuando aparecen las señales dichas, consiste en cortar el miembro sin tardanza, según hemos dicho en el Libro de la Cirugía¹⁸⁹.

En especialidades como la ginecología o la urología recopila lo dicho con anterioridad. Toma a Galeno como criterio de autoridad en el caso de no haber comprobado por sí mismo lo que éste narra en sus obras. Sin embargo sí que introduce ciertas novedades, sobre todo anatómicas, como que la matriz no es un órgano móvil sino que se encuentra sujeto por membranas. De modo que, aunque pueda caer más de lo debido o desviarse en alguna medida, no circula libremente por el cuerpo, sino que tiene su sitio fijo en él. Las enfermedades relacionadas con la matriz en su obra son las mismas que recopiló Galeno, males como desplazamiento o caída del útero, heridas de diversos tipos, y de nuevo aquellas dolencias cuya causa es la retención.

El proceso que sufren los humores corporales es tomado de Galeno. Si existe retención de algún deshecho humoral o de cualquier otro residuo corporal, los vapores exhalados afectan al cerebro variando incluso el estado de ánimo. No es más que la hipocrática enfermedad de las vírgenes, de la cual a lo largo del tiempo se realizarán diversas versiones para acabar por desaparecer con la caída de la teoría humoral. En cualquier caso, para Avicena aún conserva su importancia. En el tratamiento recomendado, las evacuaciones por sangrías, además de las relaciones sexuales con fines terapéuticos, son nuevamente los remedios elegidos:

Si la retención de la menstruación se debe a exceso de trabajo, a mucho trabajo y poco descanso, a escasez de sangre en el cuerpo o alguna enfermedad larga, el tratamiento consiste en dejar el trabajo, purgarse, no ayunar ni velar, comer buenos alimentos y beber vino según apetezca [...] Huela la enferma buenos olores, duerma bien, bññese y alégrese la vida¹⁹⁰.

Nos damos cuenta de la autoridad intelectual que en la Edad Media tenía Galeno al observar en las obras de sus comentaristas, que además de su teoría general y sus patologías, heredan sus prejuicios y errores. Sería injusto decir que todos toman las equivocaciones anteriores por falta de investigación propia, ya que realizan avances con respecto a Galeno. Si bien es cierto, se conservan algunas de las afirmaciones galénicas

¹⁸⁹ *Ibidem.* pp.871-872.

¹⁹⁰ *Ibidem.* p.706.

de dudosa certeza, como por ejemplo el ya citado caso que padecen algunas mujeres embarazadas deseosas de comer carbón.

Si la enfermedad de las vírgenes cambia a lo largo de la historia de la medicina, lo mismo ocurre con algunas otras patologías, las cuales se redefinen de forma constante. Así por ejemplo, nos habla de una enfermedad a la que “le dieron el nombre de apetito canino porque los perros nunca se cansan de comer”¹⁹¹. Semejante cuadro visto hoy puede corresponder a la descripción de una bulimia. Sin embargo, para Avicena son dos entidades diferentes. La bulimia es ya algo conocido por él y posee una patología diferenciada del apetito canino, a pesar de que nos lo presenta como la enfermedad del hambre insaciable. Incluye como enfermedades otros males que atacan al hombre y que hoy sería difícil encontrarlos en un manual de medicina como la salida de canas prematuras, que se abra el pelo, o incluso el mal olor de las axilas. A diferencia de sus predecesores, es notable la influencia de la religión en su saber médico, pues cita en varias ocasiones temas teológicos.

Por tanto, el *Canon* es una obra extensa y completa que abarca los más diversos ámbitos, con una especialización temática. Tiene incluso apartados destinados a la pediatría en los que incluye consejos sobre la educación del infante, junto los que tratan sobre gerontología, donde señala los cuidados requeridos en la vejez.

En la expansión de la cultura islámica por todo occidente y en la creciente influencia intelectual de los pensadores árabes aparecen varias zonas geográficas en las que se genera el caldo de cultivo necesario para que se dé la difusión. Bagdad, en un primer momento, se convierte en uno de los mayores focos intelectuales y de creación de saberes. Después será el Al-Andalus, donde la fusión de las tradiciones islámica, judía y cristiana provocan un clima de sincretismo y de provechoso trasvase cultural; a pesar de las tensiones sociales que pudieran derivarse de la defensa de una u otra religión. Las traducciones árabes de las obras médicas son utilizadas una y otra vez por los practicantes de la medicina en este momento. La influencia de libros como el de Dioscórides y el *Canon* es comparable a la que ejerce la obra galénica.

¹⁹¹ *Ibidem*. p.429.

Se realizan ciertos avances en el plano de la cirugía, pues la cauterización es una de las especialidades quirúrgicas más utilizadas y perfeccionadas por los árabes. En la enciclopedia de Abulcasis (936-1013) se recopilan los diferentes procedimientos que es posible seguir en la operación.

Una de las figuras más representativas del Al-Andalus es sin duda Averroes (1126-1198). Durante toda su vida se dedica al estudio de las obras aristotélicas, convirtiéndose en el comentador del estagirita por excelencia. Pero no sólo esto, sino que acomete verdaderos esfuerzos por armonizar la terminología aristotélica dentro del sistema médico establecido por Galeno. Su obra médica es un constante comentario a las obras de Galeno bajo un prisma aristotélico:

Vemos pues cómo el cuerpo humano contiene un humor cálido y húmedo, otro cálido y seco, y un tercero, frío y húmedo. Consecuentemente tendrá que poseer también otro frío y seco en *potencia* - salvo que esta cualidad existe en todo menos en los humores - y éste recibe el nombre de “bilis negra”, sobre la cual los antiguos afirman que incrementa durante el otoño, en la madurez, en los países donde la complexión del aire es fría y seca o también como consecuencia del régimen de vida. Afirman, así mismo, que así como estas tres duplicidades existen en todas las cosas, así mismo esta cuarta¹⁹².

La utilización de la terminología aristotélica en medicina hace que la enfermedad se conciba como un exceso más que como un desequilibrio. Si lo pensamos un poco, en el fondo acaba por remitirnos al mismo suceso, sólo que cambia su formulación. En realidad, si el exceso de un humor provoca la enfermedad, el equilibrio se encuentra entonces en el término medio. La terminología aristotélica encaja perfectamente con la teoría médica hegemónica, por ello es fácil su unión. Además, su uso aporta cierto sistematismo a las explicaciones científicas.

En el mismo tiempo y espacio, los médicos judíos contaban entre sus filas con profesionales de renombre. De hecho, muchas personas, sobre todo con posibilidades económicas, preferían ser atendidos por médicos judíos que cristianos, ya que su fama como ilustres sanadores les precedía. De entre todos ellos podemos destacar a Maimónides (1135-1204), que en el siglo XII realiza de nuevo un intento por reconciliar

¹⁹² AVERROES. *Obra médica*, Univ. Córdoba, Málaga, Sevilla y Fundación El Monte, Córdoba, 1998. p. 162.

y unir la doctrina galénica y aristotélica. Aunque en base llega a lo mismo, su propósito está más centrado en la praxis que en el ámbito teórico.

De entre los intelectuales cristianos, el surgimiento de muchos de ellos se produce dentro de monasterios. Algunas órdenes religiosas encargaban a sus monjes tareas de copia y traducción, y en algunos casos contaban con intelectuales propios. La medicina que se recoge entre los muros de estos lugares ha de entenderse y no contradecir la doctrina cristiana imperante en esta época. No olvidemos que el cristianismo se encuentra en pleno apogeo de poder, por lo que los fieles de otras religiones, así como los disidentes del pensamiento oficial, son perseguidos. No obstante, la persecución más virulenta del pensamiento rebelde no se producirá hasta bastantes siglos después, en la época de la Contrarreforma. En esos primeros siglos de la Edad Media, y a pesar de las tensiones derivadas de la convivencia de las tres religiones, existe un enriquecimiento cultural importante. La escuela de Salerno se sirve de los textos árabes y de los conocimientos judíos. Colabora en el conocimiento de la medicina tradicional traduciendo al latín importantes obras clásicas, aunque no nos indican la autoría de la misma. Constantino el Africano (1020-1087) fue uno de sus principales representantes, con la traducción del *Viaticum*. En su *Tratado médico* conserva la teoría humoralista. La lepra, por ejemplo, tiene su causa en la putrefacción de materia morbosa que nace de los cuatro humores. El proceso humoral es el establecido por Galeno.

El concepto de enfermedad en la Edad Media no sufre grandes cambios en lo que respecta al ámbito médico. Ahora bien, se baña de nuevo en una carga punitiva que, a pesar de no ser compartida por todos, impregna el ámbito médico. Una de las más fervientes defensoras de esta postura es Hildegarda de Bingen (1098-1179). Para ella, el hombre es perfecto por naturaleza y no fue otra cosa que el pecado lo que le convirtió en un ser vulnerable y susceptible de caer enfermo y padecer dolor. La enfermedad tiene su base en un desorden moral. Y este es precisamente uno de los puntos más polémicos entre la medicina y el cristianismo del momento.

El intento de creación de una ortodoxia cristiana hace que en ocasiones sus fuentes escritas sean interpretadas de una manera demasiado literal. Crea un ambiente poco permeable para las contradicciones. Si el hombre está creado, según la *Biblia*, a

imagen y semejanza de Dios, es por tanto un ser perfecto; y no fue hasta caer en el pecado cuando adquirió características negativas como la fragilidad. La visión punitiva de la enfermedad en algunos autores cristianos se complementa con la galénica. Por ello son capaces de pervivir ambas en el tiempo. El desorden moral conlleva unas repercusiones físicas como el desequilibrio humoral que acaban por desencadenar el proceso mórbido. En cualquier caso, son capaces de coordinar las dos doctrinas para que presenten el menor número de contradicciones posibles.

Más que su originalidad teórica, en la Edad Media uno de los hechos más importantes para la medicina, sobre todo en su profesionalización, es la creación de la escuela de traductores de Toledo y la apertura de las primeras Universidades. En el siglo XII la escuela toledana tenía bajo su supervisión a importantes médicos y científicos de diversas nacionalidades, con el fin de traducir textos médicos clásicos. La traducción a la lengua latina de los textos originales griegos aportó mayor fidelidad a las teorías médicas. Arnau de Vilanova (c.1238-1311) fue uno de los traductores que más trabajó sobre los textos de Galeno, aunque transmite sus doctrinas con notables influencias árabes como las de Avicena, a quien también tradujo¹⁹³.

Por otra parte, los distintos gremios reunidos por especialidades discuten sobre las teorías en grupo. Estas pequeñas asociaciones acaban por institucionalizarse dando lugar a la Universidad. En la exposición y el debate posterior se generaban verdaderos enfrentamientos dialécticos, en los que todos los participantes se enriquecían. Después, el debate se convirtió en un mero procedimiento formal más que en un verdadero lugar de enfrentamiento dialéctico. A pesar de ello, a partir de la creación de la Universidad, el médico no es otro que aquel que realiza los estudios correspondientes a dicha especialidad. Es con la institucionalización de la medicina cuando se crea un cuerpo de obras básicas a las que todo médico debe remitirse, y son básicamente las de Hipócrates, Galeno, y las derivadas de ellas. Queda por tanto reducido el concepto de enfermedad y salud a lo dicho en estas obras. La práctica de la cirugía permanece aún aparte de lo que es considerado como medicina. Poseen sus propias escuelas en las que realizan disecciones de cadáveres y estudian la anatomía de los cuerpos sanos y enfermos. No será hasta casi el Renacimiento cuando se convierta en enseñanza universitaria.

¹⁹³ Su *Espejo de medicina* nos da un claro ejemplo de la influencia que sobre la medicina hegemónica en el mundo medieval posee el galenismo arabizado.

Una vez terminada la formación académica, la práctica médica se puede ejercer tras pasar un examen realizado en cada comunidad. Esto sucede hasta que en 1477 los Reyes Católicos centralizan la aprobación en la Corona de Castilla, con la Creación del Tribunal del Protomedicato, donde el médico principal de Cámara o protomédico junto a otros médicos, supervisan el examen del aspirante.

La creación de una ortodoxia médica tiene tanto consecuencias positivas como negativas; por un lado, los profesionales se encuentran controlados en el ejercicio de su profesión. El médico posee ya un título que lo diferencia de aquellas otras personas que realizan prácticas médicas bajo su propio conocimiento y, en muchas ocasiones, sin conciencia de responsabilidad alguna. La cara negativa es que, a su vez, se limita la enfermedad y la cura de la misma a lo indicado por la institución pertinente, con lo que se dejan fuera de la medicina aquellas otras prácticas que, al margen, realizan sus propias técnicas curativas. Pero estos otros sanadores o como quiera llamárseles no desaparecen sin más. Siguen realizando su labor a la vez que los médicos titulados. Así ocurre con las parteras y aquellas mujeres que venden remedios para males típicamente femeninos, o con aquellas otras personas que venden brebajes, y curaciones pseudomágicas por medio de remedios y encantamientos. Los remedios recetados por estas personas no son en realidad ningún elemento novedoso. Ya mucho antes de la creación de un cuerpo profesional médico se aplicaban remedios de lo más sorprendentes. Sólo que muchos de ellos se fueron perdiendo por ineffectividad y en beneficio del mayor desarrollo de la farmacopea. Pero siempre habían coexistido con las hierbas o alimentos terapéuticos. Muchas de las plegarias recomendadas para establecer contacto con la divinidad son interpretaciones cristianas de determinados ritos religiosos griegos o egipcios, incluso paganos.

En la Edad Media la población recurre con frecuencia a los servicios prestados por los curanderos para curar sus males con tanta naturalidad como lo hacen con los médicos. Por lo general, tanto los curanderos como los pacientes son mujeres, ya que la mayoría de las veces los males tienen que ver con problemas femeninos. Los remedios más demandados son de tipo ginecológico o en relación con lo sentimental. Por este motivo, la curandería se suele encontrar más ligada a la figura de una mujer en el imaginario popular, por la creencia de que la mujer se conecta más con la naturaleza, mientras que el hombre lo hace con la cultura y la razón. La mujer es proclive a tener un

mayor conocimiento sobre la naturaleza, ya que se encuentra influida en mayor medida que el hombre. La domina por medio de poderes desconocidos y puede que relacionados con lo sobrenatural.

Todo este conglomerado de creencias tradicionales se complica cada vez más para dar lugar al surgimiento de la figura de la bruja. La presencia de estas mujeres en la sociedad era tan común que, en 1502, cuando se escribe *La Celestina*, se plasma con realismo la función social de estos personajes. El hecho de escribir sobre un tema así nos hace pensar que ya en este año estos curanderos eran personajes por todos asumidos y conocidos. Los servicios prestados por esta mujer abarcan desde la venta de cosméticos hasta la solución para el mal de amores y la reconstrucción de virgos.

La presencia de la figura del demonio toma potencia y se aleja de la importancia real que tuvo en los orígenes del cristianismo. Se le añaden cada vez más atributos físicos y rivaliza con Dios con más fuerza. Su relevancia provoca a su vez dos fenómenos contrapuestos. Primero se intenta perseguir todo aquello que tenga que ver con lo demoníaco. Las sanadoras aparecen cada vez más como brujas que adquieren su saber por sus relaciones con el diablo. La caza de brujas conlleva la condena de un importante número de estas sanadoras. Por otra parte, en esta época se narran bastantes casos de posesiones divinas. El impacto social generado por el fenómeno de la posesión es bastante importante. Los poseídos por Dios padecen incluso estigmas que hacen visible para todos la conexión con Dios. No obstante, existe otro tipo de posesión potenciada en esta época. Estamos hablando de la posesión por parte de presencias malignas que alejan a la persona del camino recto. La posesión divina es digna de ser valorada, ya que la religión es un aspecto social muy relevante en esta época. Con lo que los poseídos gozan de cierto prestigio social y son bienvenidos en los hogares acomodados por el interés que suscitan.

De manera paralela al apogeo de los procesos extáticos, a finales del siglo XV comienza un camino de definición de la figura del demonio. Pero no sólo a nivel popular, sino que desde la misma Iglesia existe una preocupación por el estudio del mismo. En 1487 dos frailes dominicos redactan el llamado martillo de las brujas, el

*Malleus Maleficarum*¹⁹⁴. La obra pretende ser una guía de actuación contra aquellas mujeres que de un modo u otro, mantengan contactos con el Maligno, incluso físicos. La posesión divina es un estado de gracia, mientras que la demoníaca es la consecuencia de prácticas oscuras, por lo que ha de ser tratada. En cualquier caso, ni la posesión divina ni la demoníaca son ya enfermedades sino estados especiales del alma.

La influencia de la religión no se da sólo en la medicina teórica, sino que también lo hace sobre aspectos de la praxis médica, sobre todo en aquellos que tienen que ver con la atención sanitaria. La práctica de la caridad cristiana con los necesitados promueve la creación de hospitales de los que se ocupaban las órdenes mendicantes. En ellos se cuida de aquellos excluidos sociales como enfermos mentales o leprosos. Comienzan así a abrirse los primeros manicomios. España es pionera en la apertura de centros para la salud mental, aunque se cree que en el mundo islámico ya existía algún hospital dedicado a los enfermos psíquicos.

2.5. El Renacimiento. Nuevas investigaciones

Es cierto que la Edad Media no es en realidad una época tan oscura. Se generan avances y creaciones novedosas. Pero la llegada del Renacimiento no sólo supone una mayor invención en todos los ámbitos, sino que el principal cambio reside en el espíritu con el que son abarcados. El hombre pasa de nuevo a ser considerado como el centro de la vida. La visión teocentrista del mundo queda desplazada, lo que da como resultado una crisis del criterio de autoridad. En el campo de la medicina y las ciencias relacionadas son muchos los avances que se producen. Pero vamos a centrarnos en la evolución del concepto de salud y enfermedad en este período de tiempo.

En líneas generales podemos decir que pervive la obra galénica como principal fuente médica. No obstante, las teorías son interpretadas bajo un nuevo prisma. El galenismo arabizado emergente en la Edad Media pasa a segundo plano y emerge con fuerza el galenismo humanista. El retorno a las obras originales permite compararlas con las traducciones que durante siglos, ocuparon su lugar. El caso más llamativo es el del *Canon*, cuya interpretación de los clásicos tuvo más difusión que ellos mismos. La consulta de los libros originales permite a los médicos renacentistas comprobar las

¹⁹⁴ JIMENEZ MONTESERÍN, M. (Trad.) *El martillo de las bujas. Malleus maleficarum*. Maxtor, Valladolid, 2004.

deficiencias que las traducciones presentan. Se realizan nuevos comentarios a las obras clásicas más fieles al texto original. La imprenta facilita a su vez la expansión de las obras médicas. Por otro lado, el intento por parte de los renacentistas de establecer una ruptura con todo lo anterior les hace fomentar la creencia de la Edad Media como un período histórico sombrío y apartado de la razón por completo.

No obstante, el paradigma científico de la Edad Media no desaparece sin más. Existen aún muchos autores que defienden la interpretación medieval del galenismo. Tiene lugar así una guerra intelectual entre estos autores conservadores y los que abogan por la innovación. Surge así la llamada polémica de “antiguos” contra “modernos”. El movimiento humanista provoca una euforia entre estos últimos que les lleva a sobrevalorar el poder de la razón. Sin embargo, con el paso del tiempo los intelectuales humanistas verán frustradas sus iniciales expectativas, lo que generará un desencanto. En cualquier caso, en el terreno de la medicina, la época del renacimiento continúa marcada por las teorías hipocrático-galénicas, bien sean tomadas de los originales o de sus interpretaciones.

Uno de los factores más importantes en el avance médico es la ampliación del conocimiento sobre el cuerpo humano y los elementos de los que se compone. La anatomía había estado por lo general sujeta a los conocimientos que aparecían en las obras clásicas. En épocas anteriores, los médicos y cirujanos ejercían su labor de forma independiente, con lo que mientras unos recibían una sólida formación teórica que no veían aplicada empíricamente sobre un cuerpo humano, los otros poseían un mayor conocimiento anatómico pero les escaseaba el conocimiento de las obras clásicas de la medicina, con lo que la anatomía no pudo realizar excesivos avances. Pero en cambio el Renacimiento trae consigo una renovada curiosidad por el cuerpo humano, lo que les lleva a un estudio del mismo. Andrés Vesalio (1514-1564) es uno de los principales precursores de la nueva ciencia anatómica. Él es el primero que critica la brecha abierta entre medicina y cirugía. Cree que los médicos que le precedieron hicieron gala de cierto carácter egocéntrico al olvidarse del cuerpo humano. Lejos de estudiarlo, dejaron esta labor en manos de ignorantes que, por su escasa formación, no eran capaces de investigar sobre aquello que tenían delante. Por ello es fundamental que el médico renacentista se acerque a aquello de lo que se ocupa, el cuerpo humano. De modo que, para ser consecuente con sus ideas, Vesalio, en su labor como docente, utiliza la

disección de cadáveres a modo pedagógico. Los estudiantes de medicina pueden comprobar con sus propios ojos las maravillas del cuerpo humano, y no sólo basados en escritos como había sido costumbre.

Sirviéndose de este método estudia en profundidad la anatomía humana. Consigue generar una obra que supondrá una verdadera revolución, ya que son muchos los que se convierten en seguidores de sus investigaciones. Vesalio cambia además el modo de estudio de las partes del cuerpo, que no son definidas por su función, sino que por sí mismas toman un papel protagonista. El órgano no es un simple ejecutor sino que la parte corporal tiene valor por en sí. Su aportación marca una diferencia con la teoría galénica en la que las funciones y las formas son tomadas de manera conjunta. Tras él son muchos los que aportan novedades que aumentan el saber anatómico. Entre los más renombrados encontramos a Gabriele Fallopio (1523-1562) y Bartolomeo Eustacchio (1510-1574). La anatomía amplía su campo, no obstante, perviven las ideas galénicas en lo que respecta a las funciones que los órganos realizan, excepto en aquellos casos en los que descubre un nuevo órgano para el que hay que indicar su función.

El ámbito universitario se sirve de las nuevas doctrinas anatómicas, lo que a su vez las dota de mayor repercusión social y favorece la difusión por diversos países. De igual modo, las disecciones de cadáveres poco a poco se extienden y se hacen una práctica más común entre los médicos. Pueden comparar así órganos enfermos con sanos, o comprobar muchas de las enfermedades localizadas en alguna parte concreta del cuerpo. El generoso número de conocimientos anatómicos tuvo como resultado que el *corpus* galénico se ampliara con los nuevos descubrimientos, los cuales iban conectando con las viejas teorías galénicas.

Tras el avance de la anatomía, el segundo de los cambios más importantes en el nacimiento de una nueva ciencia médica es el descubrimiento de la teoría de la circulación pulmonar, realizado por Miguel Servet (1511-1553). Establece el primer paso de la destrucción de la teoría humoral que durante siglos fue la piedra angular de la medicina y de la explicación de la enfermedad. Pero para que esto suceda aún ha de pasar algún tiempo. La importancia de la sangre en el cristianismo lleva a Servet a tener problemas con el Tribunal de la Inquisición, fuertemente consolidado en el ambiente contrarreformista del momento. Otros autores se ocupan también del fenómeno

circulatorio. Incluso realizan descripciones más detalladas del proceso. Pero hasta la llegada de Harvey (1578-1657), la teoría circulatoria de la sangre no tomará solidez. Con él se dará una verdadera ruptura con respecto a las obras galénicas. Para Harvey, el hígado no será ya el lugar de donde salen todas las venas que recorren el cuerpo humano, tal y como afirmó Galeno, sino que el sistema circulatorio será mucho más complejo. La formación de la teoría circulatoria culminará con la descripción de la circulación mayor de manos de Andrea Cesalpino (1519-1603).

Pero hasta la aparición de las teorías de Harvey, las doctrinas galénicas consiguen adaptarse a las nuevas aportaciones. Bajo su marco se va estructurando un nuevo edificio médico del cual se sirve de las nuevas aportaciones para su construcción. En la construcción de este nuevo edificio teórico colaboran muchos autores que, en ocasiones, presentan discrepancias. Algunos de estos autores son más conservadores, mientras que otros abogan por la novedad. Uno de los seguidores más relevantes del galenismo fue Francisco Vallés (1524-1592), el cual conserva la doctrina de los temperamentos y los humores como causantes de la salud y la enfermedad. No obstante, Vallés manifiesta influencias de obras más novedosas como la *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira (1500-c.1567) o el *Examen de ingenios para las ciencias* de Juan de Huarte de San Juan (1529-1588).

Vallés estudia la posibilidad de que los animales posean la capacidad de sentir, tal y como algunos afirman, cosa harta improbable para Gómez Pereira, pues la capacidad de sentir está irremediamente unida a la de juzgar. Por su parte, Huarte intenta establecer el tipo de ciencia adecuada a cada persona según el desarrollo de las tres facultades que nos componen. Si en vez de seguir su consejo la persona se dedica a otro tipo de estudio que no le es adecuado, sólo conseguirá perder su tiempo. Su estilo no guarda criterio de autoridad alguno, y cuestiona las teorías de los clásicos. Si bien es cierto, la cuestión de fondo de su libro no es más que el reflejo de la influencia ejercida durante cientos de años por la teoría de los cuatro temperamentos de Galeno. De manera que las ciencias se disponen según el temperamento de cada cual. Ahora bien, el avance anatómico del que fue testigo le hace unir los temperamentos a lo material. De hecho, podíamos hablar más de un determinismo que de un condicionante. Siglos después las teorías defensoras del determinismo genético no supondrán nada nuevo, pues ya

tuvieron sus precedentes en el determinismo humoral. A todo esto se han de unir ciertas condiciones materiales para la buena marcha del entendimiento:

Cuatro condiciones ha de tener el cerebro, para que el ánima racional pueda con él hacer cómodamente las obras que son de entendimiento y prudencia. La primera es la buena compostura; la segunda que sus partes estén bien unidas; la tercera, que el calor no exceda a la frialdad, ni a la humedad a la sequedad; la cuarta, que la sustancia esté compuesta de partes sutiles y muy delicadas¹⁹⁵.

Vallés se encuentra también muy influido por los nuevos descubrimientos anatómicos. De hecho, es uno de sus principales precursores, a pesar de trabajar en la reedición y reinterpretación de textos hipocráticos y galénicos.

A pesar de que el galenismo humanista se forja en Venecia, principalmente con la figura de Leoniceno (1428-1524), su rápida expansión en el mundo médico se trasluce en obras de médicos de otros países como pueden ser Fernel (1497-1528) o Andrés Laguna (1510-1559). Muchos de los médicos más influyentes del Renacimiento reciben su formación en la Universidad de París. El contacto de los intelectuales facilita que surja el debate y la difusión de determinados pensamientos.

Si la anatomía vesaliana junto a la teoría circulatoria condiciona de modo irreversible un avance de la medicina y de sus correspondientes conceptos, en el ámbito de la experiencia es en el descubrimiento de Nuevo Mundo lo que crea un punto de inflexión, sobre todo en el reino de España. En el Renacimiento se aumenta el catálogo de enfermedades hasta entonces conocidas. Algunos de los cuadros clínicos experimentados por los pacientes no se corresponden con ninguno de los descritos en las obras clásicas, con lo que necesitan buscar nuevas causas y explicaciones para estos fenómenos. Así ocurrió, por ejemplo, con la sífilis. La repentina aparición de esta enfermedad lleva a muchos a creer que se trata de un mal traído del nuevo mundo, ya que en el mundo hasta entonces conocido nunca se habían tenido noticias de algo similar. Erupciones cutáneas, fiebres, dolores intensos y delirios configuran un cuadro sintomático inclasificable entre las enfermedades reconocidas. Además de sífilis, la nueva enfermedad será calificada con otros muchos nombres como el de morbo gálico o

¹⁹⁵ HUARTE DE SAN JUAN. *Examen de ingenios para las ciencias*, Editora nacional, Madrid, 1977.p. 91,2.

puerodagra. En torno al establecimiento de las causas y del tratamiento de la misma se genera una nutrida bibliografía con opiniones de lo más diversas.

Muchos autores hablan también del mal de bubas o mal francés, que en definitiva nos remite a lo mismo que el morbo gálico. Las erupciones cutáneas derivadas de la sífilis generan una especie de ampollas o quemaduras a las que denominan bubas¹⁹⁶; de ahí que la sífilis sea también conocida como el mal de bubas. Respecto a su contagio, no existen datos demasiado claros, aunque algunos médicos como Gaspar Torrella (S. XV) ya encuentran relación entre el contagio de la sífilis y las relaciones sexuales.

La aparición de la sífilis produce un debate entre los médicos de la época sobre su verdadera novedad o no. Para muchos se trata de una patología completamente diferente a lo visto hasta ahora. En cambio para otros como Pedro Torres (S. XV) no hay nada nuevo bajo el sol ya que los hombres se ven siempre atacados por las mismas dolencias. En un reflexivo tratado titulado *Libro que trata de la enfermedad de las bubas*, contrasta las diversas opiniones generadas en torno al mal. Destaca cómo para la mayoría de los médicos la sífilis es una enfermedad traída de las recién descubiertas tierras. Para otros el germen tiene lugar en la batalla que el reino de España libró contra el rey de Nápoles en 1456. Ante la escasez de provisiones los soldados se vieron obligados a comer carne humana, cuyos efectos adversos se hicieron notar en mayor grado entre las filas francesas, de ahí la denominación de morbo gálico. Así mismo, recopila las definiciones realizadas por otros autores, además de destacar los clásicos que, a su juicio, ya trataron sobre la dolencia como Avicena e Hipócrates entre otros. Detalla un extenso cuadro sintomático en el que se recogen tanto fenómenos externos como internos, como por ejemplo la carcoma de huesos. Teniendo en cuenta los diferentes razonamientos para Torres el:

Mal de Venus, o mal de simientes se dice, por haber comenzado, como algunos afirman, de los actos y tratos mujeriles; y por conservarse hasta ahora con ellos mismos esta enfermedad muy fecunda y preñada, va siempre produciendo muchos y crueles hijos, es a saber, unos del cuero, y otros de más adentro, así como caerse los pelos, empeines, sarna, culebrillas, erisipelas, granos de muchas maneras, verrugas, llagas del paladar y de las partes bajas, apostemas, materias del

¹⁹⁶ Dependiendo del criterio de traductor o editor, podemos encontrarlo escrito también como vuvvas

caño, dificultad de respiración, y marasmo; y estos dos accidentes, o hijos, son incurables, como nota Falopio¹⁹⁷.

Estos autores son conscientes de que la enfermedad viene por una especie de contagio, pero bajo el marco de la explicación humoral no acaba de cobrar sentido un contagio que nada tiene que ver con los humores. Por ello Torres opta por un contagio derivado de los humores, en concreto la sangre, cuya alteración sí desarrolla la enfermedad:

La causa de esta enfermedad es una infección, o corrompimiento de la sangre, pegada, y adquirida principalmente en los actos deshonestos y de mamar la leche, y de besarse, y recomunicarse mucho tiempo con personas que tienen el mal, de ponerse sus vestidos y aún de beber con los vasos que los otros han bebido¹⁹⁸.

A pesar de todo, Torres cree que no podemos afirmar que la única y exclusiva causa del advenimiento de esta patología sea el contagio, pues de dónde surgiría el primer contagiado. Así que, en una mirada retrospectiva hacia los clásicos recupera las teorías en torno a las retenciones y corrupción de humores por causas diversas, que acaban por envenenar el organismo.

La recuperación de causas de enfermedad clásicas no es un hecho aislado en la obra de Torres. La mayoría de los autores renacentistas reinterpreta las doctrinas anteriores, haciendo especial hincapié en las que tratan sobre la retención, la putrefacción del aire y la corrupción de humores. En especial esta última causa se reviste de considerable fuerza en el Renacimiento. De acuerdo con la doctrina galénica del procesamiento de los humores, la sangre es llevada hacia el hígado donde se realiza una primera cocción y se separa de su poso o desecho. Este rehecho es atraído por el bazo, que se encarga de eliminarlo del organismo. Este poso recibe el nombre de atrabilis, melancolía adusta o melancolía. Por lo que el humor melancólico, el temperamento y esta melancolía adusta empiezan un camino en el que sus fronteras en ocasiones se diluyen. La flema quemada también puede producir este residuo. Lo más relevante de todo esto es que la melancolía adusta como residuo contiene propiedades casi venenosas para el cuerpo humano y se convierte en la causa de muchas

¹⁹⁷ En HERRERA, M. TERESA Y GONZÁLEZ DE FAUVE, .M. ESTELA. *Textos y concordancias electrónicos del Corpus médico español*. CD. Madison, 1997. En TEXT. LEB. La adaptación al español actual escrito es mía.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

enfermedades; por lo que en el Renacimiento se la dota de un papel principal del que carecía en los escritos médicos clásicos.

En obras como los *Secretos de chirugia, especial de las enfermedades de Morbo Gálico y lamparones y mirrarchia*” de Pedro Arias de Benavides (c.1521-c.1567), la melancolía adusta se muestra de hecho como la causa principal del proceso mórbido. No obstante, Arias no descuida el desequilibrio por parte de otros humores:

No hay nadie que ignore que se han de guardar todas las reglas y cánones de que en todas las curas se requiere, y conocimiento del humor que predomina, y no se fíen en pensar que morbo gálico no ha de ser más que humor melancólico dominante. Esto es diferente de lo que yo siento, no embargante sin el dicho humor pocas veces acontece. Fórmase esta enfermedad a causa de la melancolía, que es el más rebelde y más terrestre humor de todos¹⁹⁹.

A pesar de tener localizada la causa humoral de la nueva enfermedad, Arias defiende la teoría de que ha sido traída por los habitantes del nuevo mundo, donde según sus informaciones es una dolencia muy común:

Este lugar está a cinco leguas de Guatemala y todos los hombres y mujeres de este lugar que es de más de diez mil casas están llenos de bubas tan generalmente que no se hallará hombre ni mujer que no las tenga y los perros del lugar ni más ni menos y de noche son tantos los aullidos que dan los perros de los dolores de las bubas que quien no sabe de qué procede se espanta y jamás se les quita²⁰⁰.

El debate en torno a la adquisición de la sífilis se extiende a los diversos estratos sociales. Entre los mismos médicos no existe una teoría común capaz de satisfacer a todos, por lo que profesionales dedicados a otros ámbitos como teólogos y astrólogos ofrecen diferentes explicaciones. Francisco López de Villalobos (c.1474-c.1549), en su *Sumario de la medicina con un compendio sobre las pestíferas bubas*, se hace eco de la polémica a la vez que recoge en forma de verso las doctrinas contenidas en el *Canon* de Avicena:

¹⁹⁹ *Ibidem*. En el archivo TEXT. SDC.

²⁰⁰ *Ibidem*.

Algunos dijeron de tal pestilencia/ venir por lujuria en que hoy peca la gente/ y muéstrase propia y muy justa sentencia/ cual es el pecado tal la pestilencia/ la parte pecante es la parte paciente²⁰¹.

El Renacimiento es una época bastante novedosa en lo que a enfermedades respecta, ya que se recopilan nuevas patologías “inéditas” hasta el momento. En el *Consilium*, el mismo Torrella nos habla sobre una enfermedad llamada “modorrilla”, a la cual no se le ha encontrado correlato actual. No sabemos si porque ha desaparecido su desencadenante o bien porque los síntomas clasificados bajo su nombre han sido incluidos en otras dolencias. Nuevas son también el tifus y el garrotillo o angina diftérica. La enfermedad del garrotillo adquiere su nombre por la sensación de ahogo experimentada por los pacientes. La sensación era similar a la producida por el garrote vil; un arma utilizada en los ajusticiamientos, la cual consistía de un poste provisto de una simple estructura destinada a atravesar la garganta. En la obra de Luis Mercado (c.1525-1611), uno de los médicos de cámara de Felipe II, la enfermedad de la angina ya aparece denominada como garrotillo²⁰².

El trasiego generado por los viajes a nuevas tierras, así como la inseguridad e inestabilidad social producida por las invasiones de pueblos árabes, generan el prejuicio dentro de la sociedad europea de que estas nuevas experiencias son las causantes de la propagación de las nuevas enfermedades. La enfermedad toma así una nueva dimensión que, si bien siempre había existido, nunca había formado parte de la primera plana. Se trata de la dimensión social de la enfermedad. Es cierto que ya en Hipócrates encontramos un tratado sobre las *Epidemias*. En la *Biblia* se nos narran el mal que atacó a la mayor parte de la población de un país, como las plagas que asolaron Egipto. Pero no es hasta que la peste hace su entrada en escena cuando la ciencia médica toma verdadera conciencia de la dimensión social que puede llegar a adquirir la enfermedad, y cómo el daño va más allá del producido a cada individuo particular. Las escasas condiciones higiénicas de los pueblos donde reside la mayoría de la población, junto con los devastadores efectos de guerras y batallas, no crean el clima propicio para la erradicación de la peste sino más bien todo lo contrario. Muchos de los médicos tratan de investigar las causas a las que es debida la rápida expansión, y cómo es posible que se produzca el contagio. Existen incluso monografías dedicadas exclusivamente a descripciones de la peste y sus consecuencias. Alonso de Freylas (c.1550-1624) es uno

²⁰¹ *Ibidem*. En archivo TEXT. SUM.

²⁰² MERCADO, LUIS. *El libro de la peste*. Biblioteca clásica de la medicina española, Imprenta de Cosano, Madrid, 1921.

de los autores que intentan solventar la expansión de la peste²⁰³. Ante este panorama se retoma la idea hipocrática y griega de la salud como régimen general de vida, como el equilibrio resultante de un todo abarcador que impregna los diversos ámbitos de la vida humana. Los gobiernos toman conciencia de su implicación en el ámbito de la salud. No es ya sólo una condición individual naturalmente unida a cada uno, sino que las condiciones materiales son valoradas como un factor determinante en el desencadenamiento de la enfermedad. El gobierno se hace en cierto modo responsable de la salud de sus ciudadanos. Junto a los hospitales religiosos dedicados al cuidado de los más desfavorecidos, se crean hospitales estatales donde se controla asimismo el ejercicio médico de los profesionales. En cualquier caso, no debemos pensar en hospitales públicos en los que la atención sanitaria es independiente de la condición económica de cada paciente. Existen desigualdades importantes en el trato humano, incluso en el tratamiento recibido dependiendo de la condición social. De hecho, los estratos más pobres de la sociedad son atendidos en casas de caridad o instituciones religiosas.

La toma de conciencia y su consiguiente responsabilidad por parte de los poderes estatales se encuentra más acentuada en el caso de la peste que en cualquier otro. Por el número de escritos destinados a atacar el mal, y el tono en que éstos se encuentran nos hace ver que fue una de las principales preocupaciones de la población en aquellos días. Antonio Pérez (S. XV) en un *Breve tratado de la peste* reclama por su parte atención real hacia aquella afección que “hasta ahora ha corrido y corren esta villa de Madrid y sus contornos y otras partes del reino”,²⁰⁴.

En el Renacimiento abundan los tratados generalistas en los que se recogen reglas y pautas de conducta beneficiosas para la salud, muy al estilo hipocrático. La práctica totalidad de todos ellos conservan la teoría humoral y los tratamientos que son capaces de conservar el perfecto equilibrio de los humores. Entre los hábitos de vida que más influyen en la salud, el aire se erige como el principal factor. La contaminación del mismo trae consigo numerosos males, pues su corrupción es en extremo dañina para el organismo humano. Como obras destacadas al respecto podemos citar el *Regimiento contra la peste* de Fernando Álvarez (S. XV), el *Tratado útil* del licenciado Fores (S.

²⁰³ RINCÓN GONZÁLEZ, M^a D (Ed) *Estudio y edición de Alonso de Freylas: El arte de descontagiar. Discurso sobre los melancólicos*. Instituto de estudios gienneses, Jaen, 1999.

²⁰⁴ HERRERA, M. TERESA Y GONZÁLEZ DE FAUVE, .M. ESTELA. Op. Cit. En TEXT. BTP.

XV), o el *Tratado de la epidemia y pestilencia* de Velasco de Taranto (S. XV). No obstante, todas ellas se encuentran influidas por la obra reimpressa de Marsilio Ficino (1433-1499). Su *Tratado de la peste*, que data de 1470, es editado en varias ocasiones y tomado como fuente principal de conocimiento de la nueva enfermedad. Para Ficino el aire corrompido al penetrar en el cuerpo pudre los humores, los cuales desprenden un vapor dañino que envenena al afectado. La pestilencia del aire puede adivinarse al observar ciertos fenómenos, como por ejemplo el extraño comportamiento de las aves, o incluso la excesiva muerte de éstas. Junto a estas causas hipocráticas, Ficino sintetiza aspectos médicos con algunos otros astrológicos. Por ello, determinadas posiciones de planetas son un factor clave en el desarrollo de ciertas enfermedades como la peste. La influencia de su obra es tal, que incluso la explicación astrológica será heredada por autores como Velasco de Taranto.

Con un estilo similar al derivado del concepto de salud hipocrática, algunos médicos renacentistas como Luis Lobera de Ávila (c.1480-1551) en *Banquete de nobles caballeros* o Cristóbal Méndez (1500-c.1553) en su libro publicado en 1553 *Libro de ejercicio corporal, y de sus provechos*, recogen en su obra consejos generales para una vida sana que van desde la alimentación al ejercicio, pasando por la higiene adecuada:

Todo se acaba con la salud. Todo tiene fin. Todo lo deseado se ve cumplido. ¿Oh valerosa, oh generosa, oh grandiosa salud, digna de ser amada! Y en tanto se ha de tener como la vida, pues que sin ella, aunque vivamos, muertos nos pueden decir²⁰⁵.

A pesar del temor inducido por las posibles enfermedades traídas por los marineros que se ocupaban de cubrir el trazado de las nuevas rutas, el descubrimiento de América supone un importante intercambio “comercial”. Los productos europeos son llevados a las tierras desconocidas mientras que a su vez numerosos alimentos y hierbas son traídos desde allí. Los diversos tipos de viajeros traen consigo algunas de las plantas más típicas de aquella zona, las cuales no habían visto nombradas en las obras clásicas. El Archivo de Indias recoge cartas de misioneros encargados de propagar la religión católica, las cuales enviaban a sus superiores. Algunas de ellas nos cuentan cómo, junto a la misiva, se envían muestras de plantas de aquella zona para que sean estudiadas por los botánicos y expertos. Entre ellas se encuentra la planta de coca. La introducción de

²⁰⁵ MÉNDEZ, CRISTÓBAL *Libro del Ejercicio Corporal*, Univ. León, León, 1996. p. 250. En el libro la transcripción aparece realizada conservando caracteres antiguos, pero para mayor comprensión he optado por eliminarlos.

la planta de coca y sus derivadas sustancias narcóticas como la cocaína, el cannabis o la marihuana, generan un debate en torno a los beneficios y perjuicios del uso de las mismas, como ya sucedió con el tabaco. En todo caso lo que nos interesa es que ni los defensores ni los detractores de la planta de coca eran conscientes de que su uso se introduciría una nueva patología de las hoy reconocidas, y no es otra que la adicción a estas sustancias. La drogodependencia no ha sido un fenómeno patológico en todo momento y lugar, pues la consideración de lo denominado como droga ha variado igualmente con el tiempo. En cualquier caso, llegará a considerarse un nuevo fenómeno patológico hasta entonces desconocido en la sociedad occidental. No es que no se conocieran otro tipo de drogas ni se abusara de ellas hasta el descubrimiento de América; es sólo que la dependencia de estas sustancias no fue catalogada como enfermedad hasta muchos años después. A lo largo del tiempo se observó la dependencia que algunas drogas generaban al ser usadas como medicamentos de uso prolongado como el laúdano o la quina, cuya patologización se denominó años después.

En el siglo XVI la literatura médica alcanza nuevos horizontes. Se hace más accesible y de fácil lectura. En países como España su transmisión se populariza en mayor medida, cuando la producción médica deja de ser escrita en latín para ser redactada en lengua romance. Muchos profesionales relacionados con la salud pero desconocedores de la lengua latina pueden a partir de ahora acceder a otras obras. Autores como Andrés Velásquez (S. XVI) y su obra sobre la melancolía, o Dionisio Daza Chacón (1510-1596) y su obra sobre la cirugía logran acercar sus conocimientos a un número mayor de personas. El carácter novedoso de la lengua romance en la medicina lleva a algunos autores a justificar su uso en su obra. No es extraño encontrar en algunos de los tratados una carta dirigida al lector en la que el autor explica por qué escribe en lengua vulgar. El motivo principal es porque cree que el fin es mayor que el perjuicio que se haya podido cometer contra la lengua clásica. Los mismos médicos son conscientes de que la lectura de textos en latín limita mucho la adquisición de conocimientos y deja la medicina en manos de pseudo-profesionales, que han rebajado algunas de las partes de la medicina, ocupándose de ella “pastores, o labradores rústicos, o mujercillas”²⁰⁶, como critica Luis Mercado. Lo importante es conocer la enfermedad para poder sanarla, aunque para ello:

²⁰⁶ HERRERA, M. TERESA Y GONZÁLEZ DE FAUVE, .M ESTELA. Op.Cit. CD. En TEXT. ALG.

Como es entre los médicos cosa notoria, no poderse saber, qué sea enfermedad, si primero no se sabe qué cosa sea salud, y esto no sólo en general, pero aún de cualquier hombre en particular, cual sea su propia salud, así en todo el cuerpo, como en cada una de sus partes²⁰⁷.

A pesar de las cuantiosas novedades introducidas en el saber médico, la práctica totalidad de todos ellos encuentran su lugar como integrante del sistema galénico-hipocrático clásico. De todos los autores dedicados a la medicina, sólo uno supone de forma clara una ruptura total con la teoría humoral y todos los conceptos que de ella se derivan; entre ellos la de la salud como un equilibrio humoral, y consecuentemente el desequilibrio que desencadena la enfermedad. Theophrastus Bombashus von Hohenheim, más conocido como Paracelso (1493-1541) es autor de una teoría médica en total discordancia con lo escrito hasta esta época. Su relación con la alquimia y las extrañas búsquedas realizadas por los practicantes de la misma, hacen que su personaje se bañe de un halo de oscurantismo que no se corresponde con la realidad. De hecho, muchos médicos “ortodoxos” fueron relacionados con prácticas más mágicas que médicas. La separación entre medicina racional y mágica no siempre es tan clara como podemos ver desde nuestra perspectiva actual. El mismo Cristóbal Méndez tuvo problemas con la Iglesia al ser juzgado su caso por el Tribunal de la Inquisición. Según se recoge en los documentos sobre el juicio realizado por el Santo Oficio a Méndez en 1538, éste indujo a tres amigos, entre ellos el denunciante, a fundir unas medallas de oro con fines mágicos. Una especie de sello utilizado para imprimir, que fundido el mismo día que el sol entra en los signos del zodiaco y colocado posteriormente al cuello, evita los dolores de riñón e incluso ayuda a conseguir la felicidad.

Paracelso es uno de esos personajes enigmáticos cuya leyenda llega a superar al personaje real, incluso la creación de ciertas fantasías llegan a catapultar su obra más de lo que hubiera logrado teniendo en cuenta los simples conocimientos o aportaciones. En su *Opus Paramirum*, expone teorías alquímicas como que la materia está formada no de los cuatro elementos clásicos, sino más bien de sustancias químicas como son el *sulphur*, *mercurius* y *sal*. Los elementos griegos conformaban todo aquello que nos rodeaba, pero en sí mismos eran elementos, es decir sustancias últimas las cuales era posible encontrar por sí mismas en la naturaleza. Las sustancias alquímicas son, además

²⁰⁷ *Ibidem*.

de aquello que estructura la materia, modos de comportarse de la misma. Así, si un cuerpo se quema, el mercurio es lo volátil, mientras que el sulfuro es lo que propiamente entra en combustión y produce la llama, para una vez finalizado el proceso dejar reducida a cenizas la materia; y ahí es donde podemos encontrar la sal, en lo que resiste a la combustión. Si queremos conocer la materia y llegar a ser dueños de una sabiduría auténtica no podemos quedarnos en las formas aparentes, sino que debemos profundizar hasta en lo que es evidente para todo el mundo. El alquimista debe conocer las sustancias que forman la materia para así poder dominarla. La firme creencia por parte de los alquimistas de que la composición de la materia es una mezcla de estas tres sustancias, les lleva a pensar que si se conocen las distintas proporciones en las que se encuentra cada sustancia en cada uno de los objetos materiales, se puede conseguir la creación de los objetos. En esta línea, su búsqueda más célebre es la de intentar convertir los objetos en oro.

Toda la materia se conforma por estas tres sustancias alquímicas, incluyendo la que conforma a los seres vivos. Sus ideas sobre la composición del ser humano se enmarcan en un cuadro de claras resonancias pitagóricas. Rescatan la vieja idea del hombre como un microcosmos análogo al macrocosmos en el que se ve inmerso. Los cuatro humores, así como todo el sistema galénico, son rechazados de plano en el pensamiento de Paracelso. Las tres sustancias alquímicas que nos forman se organizan bajo la acción ordenadora del *arqueo*. Es una fuerza vital, un principio añadido de vida. A pesar de la introducción de las sustancias alquímicas en lugar de los elementos y de los otros conceptos novedosos, las ideas de Paracelso nos recuerdan en su estructura a las galénicas. Los elementos son ahora tres sustancias mientras que el aliento vital o soplo, queda relegado por el *arqueo*. Aunque el prisma explicativo sea alquímico y use terminología diferente, la base teórica de Paracelso se desarrolla de un modo similar a la galénica.

Lo que nos interesa de su novedosa obra es observar en qué medida influye en la reconstrucción del concepto de salud y enfermedad, y si aporta alguna explicación con mayor potencia explicativa que la del desequilibrio. Pues bien, la enfermedad en Paracelso se produce en primer lugar por una estructuración incorrecta de las tres sustancias. Una de las causas posibles es que el principio ordenador de estas, el *arqueo*, se muestre escaso provocando una descompensación en la síntesis sustancial. El

problema se presenta porque la insuficiencia sustancial genera un poso casi cristalino que provoca el proceso mórbido. Al leer esto, es casi imposible no tener en mente el proceso del tratamiento humoral galénico, en el que la sangre, al cocerse por el calor innato, genera un poso o atrabilis que es atraído por el bazo, la cual, de no ser eliminada ni depurada, manifiesta su naturaleza maligna hasta dañar los diversos órganos corporales con la acción de sus vapores. Una segunda opción en la enfermedad es que ésta sea causada por una acción psicosomática. Es decir la mente, o en el caso de Paracelso la imaginación, puede confundirse con fantasías irreales y engañosas que ejercen influencia directa sobre lo corporal mientras se encuentre en su estado de perturbación. Con el fin de perpetuar la coherencia de la alquimia como línea explicativa, la curación vendrá dada por la consecución de la adecuada proporción de las tres sustancias. Para lograrlo, el alquimista debe acercarse a la fuerza de la naturaleza o *arcana*, la cual posee potencial curativo. No obstante, para una actuación más precisa de la fuerza natural, es conveniente aislar los principios activos de la misma en composiciones químicas. Los intentos de concentrar las propiedades naturales en sustancias alquímicas son un ensayo de los que constituirá la moderna farmacopea de origen químico.

2.6. Edad Moderna. Harvey y su revolución

El descubrimiento del nuevo mundo supone un avance social que propicia una nueva visión del mundo basada en la ampliación de los conocimientos clásicos. Su influencia se deja notar en todos los aspectos de la vida social y, como no podía ser de otro modo, también en el relacionado con la salud.

Ya hemos visto cómo en el Renacimiento se suceden varios acontecimientos que llevan en su seno el germen de un profundo cambio. Pero la sucesión de novedades no afecta por igual a todos los estratos del mundo de la medicina. Mientras que los médicos son en su mayoría permeables a las nuevas aportaciones, las instituciones ligadas al ejercicio de la profesión médica no lo son tanto. Hasta avanzado el Renacimiento las nuevas aportaciones encajaban más o menos con el paradigma galénico. Por el contrario los nuevos descubrimientos acaecidos en la modernidad chocan de forma radical con la hegemonía del antiguo paradigma. Ya no se trata de una discusión por el modo de

sintetizar el saber nuevo con el clásico. Se trata de una lucha por el predominio conceptual en medicina. Así, mientras que los médicos se hacen eco de las nuevas aportaciones, las universidades permanecen inamovibles hasta bien entrado el siglo XVIII, persistiendo en la enseñanza de las doctrinas galénicas. De manera que el principal foco de difusión del saber médico se anquilosa, dada la reticencia inicial a aceptar los nuevos descubrimientos. Los médicos se reúnen en sociedades dentro de las cuales es más permisible la falta al criterio de autoridad. Lo mismo sucede con respecto a la difusión escrita de las nuevas teorías. La imprenta amplía el número de personas a las que una obra puede ser difundida. Si bien es cierto, la mayoría de obras que salen de ella son las reimpresiones de las obras antiguas o de aquellos autores que se han sintetizado con las mismas. Tal es así que los textos de vanguardia de la época se recogen en revistas organizadas por los propios médicos.

En este panorama general son muchas las aportaciones realizadas en campos afines a la medicina como la botánica. El descubrimiento de América y las plantas de allí traídas amplían el campo de conocimiento que adquiere su esplendor con la obra de Linneo (1707-1778). El panorama de autores se ve ampliado de manera considerable. Por ello, y aún teniendo como consecuencia una cierta visión sesgada, tomaremos sólo en cuenta a aquellos que suponen un cambio importante en el concepto de salud y enfermedad, o que tiene que ver con él.

Empezaremos por decir que en la Edad Moderna existen dos hechos clave que condicionan el nacimiento de una nueva visión del hombre. El más importante es el descubrimiento de la circulación sanguínea de Harvey, cuyo hallazgo choca abiertamente con la teoría humoral y todo el sistema creado en torno a ella. Su descubrimiento posee la importancia capital de desmarcarse por completo de siglos y siglos de tradición médica, inutilizando todas las teorías y la potencia explicativa que habían poseído hasta ese momento. Es cierto que no podemos centrar todo el mérito en la figura de Harvey, ya que su trabajo fue posible por la base que otros muchos habían realizado antes con sus aportaciones. En el ámbito del saber, podemos decir aquello de que nada surge de la nada. A pesar de lo novedoso de cualquier descubrimiento o teoría, no habría sido posible si los anteriores no hubiesen preparado el campo de acción necesario. Del mismo modo, Harvey es el punto de partida de todas las investigaciones que en la modernidad se realizan sobre los vasos sanguíneos y sus funciones. Observa

cómo la sangre se reparte hasta los diversos órganos del cuerpo por medio de las venas para volver de nuevo al corazón. Posterior a él, Ruysch (1638-1731), describe de manera detallada las estructuras encargadas de la circulación, como los vasos coronarios y las venas bronquiales. En este panorama no ya tiene cabida la visión de la enfermedad como desequilibrio humoral, lo que provoca que el campo conceptual quede abierto a la espera de que se llene el vacío generado por el abandono de las doctrinas clásicas. Por ello es una época en la que conviven varias corrientes de forma simultánea sin alcanzar ninguna un gran éxito posterior, hasta que a finales de la modernidad, se crea una metodología y un cuerpo conceptual definido, acorde al cual obrar todos los profesionales relacionados con la medicina, que nos aleja de escuelas y corrientes.

El segundo factor que influye de forma decisiva en el cambio de mentalidad renacentista a moderna es la nueva visión del hombre surgida en la corriente mecanicista. En 1748 La Mettrie (1709-1751) escribe su célebre obra titulada *El hombre máquina*. En ella nos presenta un hombre alejado del microcosmos griego y más cercano al funcionamiento de un reloj. Junto a él, Descartes (1596-1650) y su separación entre la *res cogitans* y la *res extensa*, desencadenan una concepción materialista del hombre.

En tercer lugar, el importante desarrollo de la óptica y la optometría posibilita la creación de lentes más precisas, hasta llegar a la formación del telescopio y el microscopio. Galileo (1564-1642) es el primero en observar los efectos producidos por estas lentes en los cuerpos celestes. Realiza importantes descubrimientos planetarios como las manchas de la luna. Derroca así la suposición de que la Luna era perfecta por estar compuesta de éter. A su vez lleva a cabo alguna observación con el microscopio, aunque de ningún modo comparable a los resultados obtenidos mediante la utilización del telescopio.

El uso más fructífero del microscopio viene de la mano de investigadores como Marcello Malpighi (1628-1694), que aporta nuevos elementos a la teoría de la circulación tras observar en los pulmones la existencia de vasos capilares. El comerciante neerlandés llamado Anthony van Leeuwenhoek (1632-1723) trabaja en el perfeccionamiento de las lentes. Movido por la curiosidad, Leeuwenhoek realiza análisis, entre otras cosas, de su propia saliva y sarro dental. Al calor de estas

investigaciones descubre los hematíes, los protozoos, los espermatozoides y bacterias, además de algunos gusanos y parásitos. Los humores no son ya por tanto el elemento mínimo de nuestro organismo, sino que existen otros mucho más pequeños que se encuentran en los fluidos. Se abren nuevas vías en debates hasta ahora limitados por la falta de recursos técnicos como el de la generación espontánea de seres inferiores; a la vez que se abren otros como el de la preexistencia o no del embrión en los gametos. Muchos autores defienden la generación espontánea de seres inferiores; en cambio, el microscopio hace posible ver cómo estos surgen de pequeñísimos huevos. En lo tocante a la reproducción, mientras algunos creen que el embrión se encuentra formado bien en el óvulo o en el espermatozoide, otros abogan por la creencia de que es una determinada composición de ambos la que hace emerger el feto.

En un primer momento, el microscopio supone una auténtica revolución como apoyo en la investigación médica. Pero llega un momento en el que la óptica y con ella el perfeccionamiento de las aberraciones y los materiales, sufre un estancamiento, lo que crea una cierta actitud de desilusión y frustración con respecto a las expectativas creadas.

La nueva visión mecanicista del ser humano construye el escenario propicio para que se acabe de cumplir el propósito vesaliano, es decir, el de crear una ciencia anatómica completa e independiente. Las nuevas técnicas surgidas como el microscopio influyen también de forma decisiva en este ámbito. A ello se añade la alta calidad de las ilustraciones aparecidas en los tratados médicos, obra sobre todo de los holandeses. Las partes del cuerpo se van detallando cada vez más, descubriendo zonas hasta entonces desconocidas. Crisóstomo Martínez (1638-1694) realiza un *Atlas anatómico* y gracias a sus investigaciones da a conocer con mayor profundidad la estructura de los huesos y los tendones, incluso de la médula ósea. Junto a sus investigaciones, las realizadas por autores tales como Bellini (1643-1703) y sus avances en el aparato genitourinario perfilan la figura humana formada a través de su anatomía.

De entre las obras más destacadas podemos citar la que toma el nombre de la de Vesalio, *Sobre la estructura del cuerpo humano*, de Soemmerring (1755-1830), la cual llega a adquirir una repercusión médica considerable. Animados por el éxito de los estudios anatómicos, el estudio se extiende al reino animal. Se realizan importantes

obras de zoonomía como la de Marco Aurelio Severino (1580-1656). Sin embargo, como ya hemos dicho, la situación de los cirujanos no favorece la investigación anatómica en un primer momento, pues muchos médicos cercanos a la ortodoxia continúan reticentes a establecer relaciones con trabajos manuales. De hecho, antes de entrar en las facultades de medicina de forma general, los cirujanos y barberos se reúnen en escuelas propias, muchas de las cuales consiguen importancia y renombre. Incluso gozan de la protección real, a pesar de lo cual los médicos les siguen viendo como unos subordinados.

Pero ¿cómo influye todo esto en el concepto de enfermedad? Pues bien, en torno a la idea mecanicista de ser humano surge la llamada corriente iatromecánica. La obra cumbre de esta doctrina es *De motu animalium* de Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679). Este autor, junto a otras personalidades destacadas dentro de dicha escuela como Fabrizio d'Aquapendente (1536-1619) y Santoro Santorio (1561-1635), se ven enormemente influidos por las teorías mecanicistas basadas en modelos matemáticos, en los que se refleja el predominio de la razón y la creencia en el casi ilimitado poder de ésta. Santorio ve la enfermedad como una retención de sustancias tóxicas que de modo normal son expulsadas mediante la piel. De no ser así, el individuo enferma. La sanación ha de venir por tanto dada por medio de baños y remedios que faciliten la expulsión.

Para un mecanicista todo se puede pesar y medir, tanto en el hombre como en cualquier otro elemento del mundo natural. La invención de objetos útiles para la medición en la época barroca facilita el auge de este tipo de teorías. Siguiendo los *Principios filosóficos* de Descartes, estudian el mecanismo que regula al ser humano para derivar de él el comportamiento del mismo en la salud y la enfermedad. Observan así que ni los órganos ni ningún otro elemento físico se comporta de igual modo en un estado que en el otro. La enfermedad que provoca estos comportamientos anómalos del organismo no presenta una causa común, sino que puede venir dada por una alteración bien de los fluidos, o de las fibras, último elemento que nos conforma. Lo único que todas las enfermedades poseen en común es que la alteración producida es una alteración mecánica. Para observarla podemos medir y controlar los movimientos del corazón así como la circulación sanguínea. Los movimientos de contracción y relajación vienen provocados por la fibra, la cual posee en sí misma esta propiedad. Aunque no

queda muy claro en los escritos en qué sentido la posee. En definitiva, la fibra antes citada es un elemento que se reparte por todo el cuerpo regulando sus funciones vitales y protegiéndole de la corrupción.

Hoy nos pueden resultar extrañas todas estas teorías que un día pretendieron explicar fenómenos como la enfermedad y la salud, puesto que hoy pensamos que son algo inmutable. Sin embargo, muchas de las teorías que cayeron en el olvido, contaron entre sus filas con mentes claras y realizaron verdaderos esfuerzos por crear un sistema coherente, aunque hoy no nos lo parezca.

Durante la Edad Moderna, otro de estos intentos por explicar la enfermedad surge de la iatroquímica. Hija de los conocimientos alquímicos, sus fuentes principales son las obras de Paracelso y su visión sobre el hombre. Su práctica se centra en el uso de medicamentos químicos, la cual fue ya iniciada con Paracelso. Entre los mismos integrantes de la escuela no existe unanimidad al respecto. Algunos como Van Helmont (1579-1644) defendieron la mayor eficacia de los medicamentos químicos frente a los naturales. Rescata la idea del *arqueo* de Paracelso, como un espíritu vital que dirige los procesos químicos que ocurren en el interior del cuerpo, pero él lo llama *blas*. La enfermedad está causada por un agente externo morboso, un semilla que nos ataca desde el exterior provocando una lucha en la que el interior intenta expulsarlo. Van Helmont sienta las bases de las teorías vitalistas que le sucederán en el tiempo.

Muchos autores realizan intentos por conjugar de algún modo los nuevos saberes químicos, anatómicos, mecánicos y la influencia de teorías mecanicistas que, como la de Gassendi (1592-1655), cobran fuerza en esta época. En cualquier caso no logran una potencia explicativa como para constituirse en la columna vertebral de la ciencia médica.

La carencia de un sistema completo y sin fisuras en el que a la vez se puedan integrar nuevos elementos no acaba de encontrar su fin. Así, la mayoría de los médicos acaba por dejar a un lado las explicaciones mecanicistas y las animistas derivadas de Paracelso como la de Stahl (1659-1734), en las que una especie de fuerza vital se encarga de la animación del organismo de los seres vivos. Ante el desencanto conceptual reinante, aparecen en escena corrientes de signo vitalista como una tercera vía para el mundo médico. Las doctrinas vitalistas beben de todos los autores anteriores

y pretenden realizar una especie de síntesis de todas las doctrinas. La diferencia con las teorías de signo animista es que, para los vitalistas, la vida es una cualidad inherente al cuerpo y no al alma, como creían los animistas. La enfermedad, por tanto, nada tiene que ver con el alma, sino que es una alteración producida en este principio vital tan abstracto. En torno a trasfondos vitalistas retoman ideas como la de la irritabilidad de Haller (1708-1777), el cual la tomó de Glisson (1597-1677) y se definía como la capacidad de reacción del músculo ante un estímulo. No obstante, esto es una terminología bastante moderna, pues más bien hablan de una capacidad de contracción y relajación. Algunos vitalistas enfatizan más el término sensibilidad. Otros como John Brown (1735-1788) hablan de excitabilidad, y cree que en una adecuación de esta con aquello que desencadena la excitación (modernamente diríamos una adecuación entre el estímulo y la respuesta) es donde reside la perfecta salud. Si en algún momento se presenta una desproporción se genera la enfermedad; la cual puede ser tratada ejerciendo un reajuste mediante drogas excitantes como diversas anfetaminas, o relajantes como el opio, del que él mismo fue adicto.

Es inmenso el número de autores que en la Ilustración colaboran de algún modo en la formación de la nueva doctrina médica. Desde físicos y matemáticos ilustres, hasta pensadores que desencadenaron corrientes como el mesmerismo y sus ideas de los fluidos magnéticos. Para Mesmer (1734-1815), todo cuerpo tiene propiedades magnéticas que provienen de un fluido magnético, el cual puede ser alterado mediante la aplicación de magnetismo. Podemos inducir al paciente un trance magnético tras el cual, al despertarse, se encontrará en perfecta salud y armonía. La importancia de su doctrina fue tal que contó con numerosas escuelas, sobre todo en Francia, en las que realizaba este tipo de tratamientos.

Lo que nos interesa de todo este contexto histórico es ser conscientes de la crisis que está sufriendo la idea de salud vigente durante siglos. El paradigma humoralista es incapaz de asumir los nuevos elementos emergentes en los diversos campos relacionados con la medicina. Por este motivo, es desplazado como paradigma hegemónico y son muchas las teorías que pretenden ocupar su lugar. El vacío que el humoralismo deja lleva a realizar varios intentos por establecer un sistema completo y coherente, con la suficiente potencia explicativa como para ser capaz de integrar todos los fenómenos de la salud y la enfermedad.

A finales del siglo XVIII y ante tal avalancha doctrinal se empieza a dar una corriente antisistémica, que anima a la observación directa de los síntomas. Proponen realizar un estudio directo de los mismos y dejar un poco a un lado la preocupación por encontrar un sistema teórico cerrado y suficiente.

2.7. Edad Contemporánea. El nuevo paradigma

Una vez derrocada la teoría humoral y hasta llegar a la idea de enfermedad que tenemos hoy se suceden multitud de avances y descubrimientos, unos más importantes y otros más modestos, pero sin los cuales habría sido imposible progresar. Detenernos en cada descubrimiento sería algo más propio de una historia de la ciencia y de la medicina que del propósito que nos guía, así que nos centraremos en cómo afecta el panorama general médico de los siglos XIX y XX a la enfermedad y la salud.

En el siglo XIX la teoría más influyente es sin duda la teoría de la evolución. Su fama es tal que todos los aspectos del saber se ven influidos por ella. La revolución que supone esta nueva teoría comienza con los estudios de Lamarck (1744-1829) que, movido por la curiosidad frente a los fenómenos naturales, en los que se muestra variedad de rasgos entre las especies, realiza estudios en animales para llegar a establecer que los caracteres no naturales son heredados. Es decir, que aquellas formas que llegamos a tener, por ejemplo, tras el ejercicio continuo de un músculo, son heredadas por nuestros hijos. Su teoría de la herencia de los caracteres adquiridos da muestras de una investigación científica que difiere mucho de la que se dio años atrás.

Unos pocos años más tarde, Mendel (1822-1884) construye sus tablas de la herencia genética mediante el estudio de la actuación de los caracteres recesivos y dominantes. Pero no será hasta años después cuando sus investigaciones cobren especial fuerza en el terreno médico, pues en la época en que las formuló no existía aún una mentalidad científica acoplada al paradigma correcto, que les permitiera comprender en su totalidad la importancia de este tipo de fenómenos.

Influido por el ambiente creado por esta clase de estudios sobre la herencia y la adecuación de caracteres, Charles Darwin (1809-1882) se embarca en el *Beagle* en un

largo crucero, que le servirá para crear una de las teorías científicas más influyentes de la historia, la teoría de la evolución. Durante su estancia en las Islas Galápagos observa las diversas morfologías que había adquirido la misma clase de pinzones, en respuesta a una adecuación al medio en el que desarrollaban su existencia. Las especializaciones morfológicas de los animales le llevan a reflexionar sobre la adquisición de éstas y su posible herencia. Finalmente, en 1859 da a conocer su gran obra *El origen de las especies*, cuya presentación tuvo un número de asistentes bastante escaso. Pero si en un principio su teoría evolucionista despertó un interés prácticamente nulo, no pasarán muchos años para que se expanda por los diversos aspectos del saber y lo impregne todo. En síntesis su núcleo doctrinal se basa en que las diversas especies intentan adecuarse al medio en el que viven, en una auténtica lucha por la supervivencia. En esta lucha sólo sobreviven los más capacitados. Los más débiles quedan atrás en un proceso de selección natural. Así que las nuevas generaciones heredan los caracteres de los que se mostraron como mejores en esta lucha.

No pasó mucho tiempo hasta conectar las teorías evolucionistas de Darwin con otras surgidas en distintos ámbitos, como la de la evolución geológica de Lyell (1797-1875), o la económica de Malthus (1766-1834). La potencia explicativa de la teoría evolucionista, junto con el espíritu positivista imperante en este siglo, crean el nuevo marco general de investigación. No obstante, como todas las teorías, la evolucionista tampoco está exenta de problemas y críticas de detractores.

Dejando a un lado las diversas interpretaciones científicas, diremos que el concepto de enfermedad sí se ve afectado por la nueva visión de la vida como una lucha por la supervivencia. Si son los mejores los que sobreviven a la selección natural, aquellos individuos que presenten algún tipo de defecto no llegarán a aportar nada a la especie, pues quedarán atrás en la lucha. Este es el caso de las personas que padezcan cualquier enfermedad. Su situación les posiciona en una clara desventaja con respecto al resto de individuos, pues su debilidad no les permite entrar en la competición. La enfermedad no es más que una debilidad que dificulta la supervivencia. En resumen, bajo el prisma evolucionista, la enfermedad no es más que una de las debilidades que lastran al individuo perjudicando la evolución de toda la especie.

El auge de la economía como ciencia, y el surgimiento de algunos de sus representantes más destacados, impulsan a su vez las ideas de la competitividad social. La sociedad decimonónica no es una sociedad agraria, en la que la mayor parte de la población realiza labores de campesinado. El nacimiento masivo de las industrias crea una nueva estructura social, que refleja su propia forma de ver el mundo en su ideología. Las teorías mercantilistas y liberales revisten al hombre de un valor de mercancía como nunca antes había ocurrido. La sociedad se encuentra en continua tensión, pero se la cree capaz de regularse por sí misma. Todo es un dejar hacer y esperar que la evolución siga su curso natural. La enfermedad impide que el hombre desarrolle la única labor social en la que es imprescindible en una sociedad industrial: su fuerza de trabajo. Así que, si debemos pensar en una época en la que la enfermedad en general es tomada en su sentido más negativo, sería esta. No es ya un desequilibrio, pues se sabe más sobre sus causas, pero tampoco es sólo algo que afecte al individuo, sino que lastra la evolución de la sociedad.

A pesar de que el auge del evolucionismo en el plano teórico pudo dar lugar a incorrectas extrapolaciones e interpretaciones excesivas por parte de muchos, en el plano práctico supone un impulso importante para la investigación. El nuevo marco teórico necesita conocer al hombre de acuerdo a su visión. Un hombre que no sea el reflejo del microcosmos, ni que esté formado por cuatro humores. Llevados por este afán, muchos investigadores comienzan a realizar descubrimientos relacionados con la biogenética, cuya importancia no permitirá ya la vuelta atrás en la ciencia médica. Oskar Hertwig (1849-1922) descubre el modo en el que se produce la formación del embrión, y cómo se debe a la unión de los núcleos de ambos gametos. Destierra la vieja polémica en torno al lugar en el que se encontraba el embrión antes de la gestación.

Otra de las investigaciones que acaban por desterrar el viejo sistema es la del descubrimiento de las células como unidad elemental en la formación de un ser vivo. Su potencial explicativo se adapta a la perfección al nuevo paradigma. Bichat (1771-1802) había realizado estudios en los que estableció el tejido como última forma anatómica; cree a su vez que podemos encontrar tejidos de diversos tipos: celular, nervioso, o venosos entre otros. Así mismo, opina que la estructura de estos tejidos es debida a los glóbulos. Su pensamiento junto a otros descubrimientos de similar sesgo, desencadenan

el nacimiento de escuelas como la de Müller (1801-1858) y Purkyně (1787-1869), que acaban por defender a la célula como el último elemento del ser vivo.

La aparición de la teoría celular causa tal revolución en el mundo médico que todo cambia tras ella. Tras el evolucionismo, es la doctrina teórica más potente en el ámbito conceptual médico. De hecho, en pleno siglo XXI sigue siendo el origen de muchas investigaciones en torno a numerosas enfermedades y la raíz de las mismas. Se empieza a avanzar en el conocimiento de las células y se estudian las partes que las constituyen. Se observa lo que Wilhelm His (1831-1904) llamará las dendritas y los axones. Con la llegada del microscopio electrónico llegan incluso a averiguar la morfología celular submicroscópica. Al observar cómo se comportan las células en la percepción de las sensaciones y cómo funciona ésta en la nueva visión del hombre, acaban por pensar que todas las reacciones posibles de los seres vivos vienen dadas por un proceso químico. Nace así la bioquímica como un intento de esclarecer las diversas conexiones químicas que se producen en el interior del ser vivo.

En 1905, Ernest Henry Starling (1866-1927) realiza estudios sobre las hormonas como mensajeros químicos de los impulsos nerviosos que nacen ante los estímulos. La curiosidad de saber cómo afecta el estímulo al hombre, o más bien de cómo este se tramita en nuestro interior para que tenga lugar la reacción, da lugar al surgimiento de otra nueva ciencia, la psicología. Dentro del nuevo paradigma médico, la creación de la psicología como ciencia independiente favorece una nueva explicación del ser humano. El averiguar cómo funciona la mente en el ser humano lleva a algunos como Pavlov (1849-1936) a realizar nuevos experimentos. En su caso observa la respuesta generada en las glándulas de su famoso perro ante el reflejo condicionado. Se abre así un nuevo campo de investigación del que surgirá un nuevo concepto de hombre.

De todas las escuelas psicológicas, la que condiciona de forma más clara la nueva visión del hombre es la psicoanalítica de Sigmund Freud (1856-1939). El inconsciente, olvidado por otras ciencias, toma especial relevancia hasta constituirse casi como única fuente de actuación del ser humano. La parte irracional que nos forma adquiere protagonismo en la toma de nuestras decisiones. Todo esto hace que muchas enfermedades cuyo origen se creyó somático, tengan ahora su foco en el inconsciente humano. Se recopilan así desórdenes mentales relacionados con una alteración de lo

psicológico. Empieza la creación de un catálogo de enfermedades propiamente psicológicas que han de ser curadas por los profesionales de este saber. Así mismo, además de incluir entre sus patologías algunas de las ya existentes, se crean otras nuevas. Si es el inconsciente el que nos lleva a obrar de un modo u otro, el hecho de que un individuo presente un comportamiento extraño nos lleva a pensar que existe algún tipo de desorden en el inconsciente. Todo esto conlleva la creación social de un patrón de normalidad acorde al cual medir las anomalías que un individuo pueda presentar. La enorme amplitud explicativa del psicoanálisis encuentra justificación para patologizar al individuo “anormal”. Hechos como la homosexualidad dejan de ser algo pecaminoso o no natural para patologizarse como un desorden en el inconsciente. Lo mismo en casos como el de las mujeres histéricas. Su mal no es fruto de la necesidad física de procrear, sino de una frustración interna que le provoca la falta de pene.

Además de la psicología, la neurología y sus investigaciones generan un avance en la localización de enfermedades psiquiátricas. Investigadores como Ramón y Cajal (1852-1934) colaboran en el esclarecimiento de las funciones neuronales así como en la constitución de las mismas. Muchas de las enfermedades mentales se explican al encontrar su base somática, la cual presenta algún defecto estructural que provoca el desencadenamiento de una enfermedad determinada. Con el posterior descubrimiento de los neurotransmisores, este tipo de patologías cobrará aún más sentido al poder delimitar la acción de estos. La enfermedad mental adquiere así una presencia clínica relevante hasta configurar su estudio como otra de las ciencias que constituyen el ámbito médico.

En el intento de crear un marco conceptual que aúne todos los descubrimientos en torno al ser humano, nos encontramos con el desarrollo de la teoría genética. Derivada de la teoría celular y el evolucionismo, la teoría genética acaba de construir el nuevo marco necesario que destierra por completo cualquier resquicio de la ya caduca teoría humoral. La transmisión de caracteres en la teoría evolucionista se presentó siempre como un suceso problemático, hasta que August F. L. Weismann (1834-1914) afirmó que existía un plasma germinal que contenían unas células capaces de transmitir los caracteres no adquiridos a las sucesivas generaciones. Estableció así un primer acercamiento a la diferenciación entre el genotipo y el fenotipo que enunciará en 1909 Wilhelm L. Johannsen (1857-1927), y las diversas investigaciones en torno al genoma

humano. Todas estas investigaciones adquieren su mayor repercusión cuando la química permitió aislar los ácidos. En 1944 el equipo formado por Oswald Avery (1877-1955), Colin McLeod (1909-1972) y Maclyn McCarty (1911-2005), descubre el ADN como material genético universal de todas las células, finalmente descifrado en el año 2000. La enfermedad puede ahora derivarse de la propia estructura genética, pudiendo ser incluso diagnosticada antes de nacer.

El espectacular desarrollo tecnológico hace posible el descubrimiento de microorganismos como los virus, los parásitos, los hongos y las bacterias generadores de determinadas enfermedades. La microbiología establece nuevas causas de los procesos mórbidos. Fabrica un inmenso abanico de posibilidades en el desarrollo de las enfermedades y crea un espectro más global y menos reduccionista. Además, se empiezan a tomar medidas hospitalarias para evitar el contagio y propagación de algunas enfermedades al servirse de aplicaciones como la descubierta por Pasteur (1822-1895), que observó cómo la fermentación no se produce de forma natural sino que es generada por un microbio. De las investigaciones que le siguen acaban por generarse las vacunas, las cuales previenen al hombre de una enfermedad que no posee. Aportaciones de otros investigadores como el bacteriólogo Alexander Fleming (1881-1955) y su penicilina, capaz de disolver la contaminación fortuita de su cultivo de estafilococos, posibilitan la creación de medicamentos de acción localizada, situando la enfermedad en un factor concreto del ser humano.

La revolución investigadora en la medicina contemporánea es tan fascinante como amplia; tanto como para llegar a constituir la medicina tal y como hoy la conocemos. Los rayos X, el aislamiento de analgésicos, el termómetro clínico, el fonendoscopio, la anestesia y un largo etcétera constituyen una inmensa lista de aportaciones, que repercuten en la concepción de la enfermedad y la actuación sobre la misma.

Ante todo este panorama, volvamos a retomar la pregunta que nos guió en este recorrido histórico: ¿qué es hoy la enfermedad? Pues bien, tras diversos intentos de control internacional sobre la salud de los países, en 1946, se crea la Organización Mundial de la Salud. En su acta fundacional define la salud como:

El completo bienestar físico, mental y social, y no la mera ausencia de enfermedades o afecciones²⁰⁸.

Esta definición no ha variado hasta el día de hoy. Puesto que la OMS es el organismo competente en salud desde su fundación, hemos de tomar sus definiciones como las más ortodoxas. Ante esto nos preguntamos si, a pesar de todos los evidentes avances en medicina, nos hemos distanciado mucho de la salud de los clásicos. ¿Se diferencia en algo el completo bienestar físico y social, del hambre como enfermedad de Hipócrates? ¿Es distinto el bienestar mental al dominio de las pasiones platónico o la prudencia aristotélica? A pesar de todo, quizá la idea intuitiva de salud como lo inherente al ser humano, junto a la idea la enfermedad como todo aquello que daña al hombre, sea la definición más correcta que podamos pensar.

²⁰⁸ Se puede consultar el acta fundacional en la web: <http://whqlibdoc.who.int/hist/official-records/constitution.pdf>.

Capítulo tercero

Melancolía negativa

La enfermedad como concepto es una construcción social en continuo devenir. La melancolía entendida en sentido negativo, es decir, como enfermedad, no es ajena a este proceso. Por ello posee su propia historia. Una historia que viene marcada por dos elementos fundamentales. El primero de ellos es la estrecha conexión entre la melancolía negativa y el humoralismo. La melancolía como enfermedad encuentra en el humoralismo el sustento necesario para su existencia. Por lo que hemos de ver qué sucede con la melancolía negativa una vez que la teoría humoral queda derrocada.

El segundo elemento a tener en cuenta es la confusión entre ambas maneras de entender la melancolía. Sólo tras un esfuerzo consciente seremos capaces de separar dos caminos que en ocasiones se entrecruzan. Muchos de los autores que mencionaremos a continuación no tratan la melancolía positiva y negativa de manera separada. De forma que es nuestra tarea realizar una revisión histórica de ambas vertientes, comenzando por la melancolía negativa.

3.1. Definición de melancolía negativa y relación con la positiva

De entre las dos maneras en las que puede darse el fenómeno de la melancolía, la vertiente negativa se caracteriza por presentar una disminución de las facultades rectoras. La *psyché* (ψυχή) padece una cadena de alteraciones que, en conjunto, forman el cuadro sintomático de la melancolía. En esta interpretación de la melancolía, las alteraciones mentales que presenta el individuo dan muestra de un rendimiento intelectual menor con respecto al estado anterior. Parece, por tanto, bastante claro que la aparición de la melancolía, lejos de ser algo positivo, convierte al que la padece en una auténtica víctima de sus nefastas consecuencias a nivel físico, pero sobre todo mental. Esta ha sido la interpretación general en la historia de la medicina occidental. Sin

embargo, el término melancolía abarca una realidad mucho más amplia de lo que puede parecernos a primera vista. Necesitamos adentrarnos con mayor profundidad en el mundo de la melancolía para conocer su verdadera entidad.

Desde su origen y con el devenir de los años, la melancolía ha abierto sus fronteras de tal modo que ampara bajo su nombre realidades de lo más dispares. No obstante, podemos diferenciar dos realidades de forma clara. La primera de ellas, la melancolía negativa o patología; la segunda, una melancolía positiva cuyos efectos mentales son bien distintos de los de la enfermedad.

Ante esta situación nos surge la pregunta de dónde se encuentra la diferencia entre ambas vertientes y si es factible una separación de ambas. Si queremos atisbar los límites de ambas melancolías debemos empezar por estudiar las cualidades que históricamente las definen y analizar sus posibles diferencias.

Comencemos así por la vertiente negativa de la melancolía. La consideración de la melancolía como enfermedad conlleva que los fenómenos que genera no sean más que síntomas de una patología. El normal estado de salud se ve alterado por la aparición de la melancolía. Pero ¿es posible que esta melancolía aporte a su vez algo positivo? ¿Puede derivar en un nuevo estado anormal pero superior al anterior estado del individuo? Quizá la interpretación negativa de la melancolía esté mediada por la hegemonía de la razón en la cultura occidental. Una razón en su sentido más restrictivo, que se limita a la capacidad intelectual propia del hombre. Las respuestas a estos interrogantes no son en modo alguno banales, pues nos permitirán marcar los límites entre la melancolía positiva y negativa; o lo que es lo mismo, entre la melancolía como enfermedad y la melancolía como la actitud propia del filósofo. Adelantamos que es posible hablar de dos realidades distintas. Ambas ejercen una afección sobre el intelecto humano, pero en sentido completamente opuesto. Mientras la melancolía negativa lo disminuye, la positiva lo amplía y lo enriquece.

Con el propósito de sustentar tal afirmación, es necesario realizar una revisión histórica sobre el término melancolía, tanto en un sentido como en el otro. Antes de comenzar, debemos tener en cuenta que estas dos vertientes no aparecen de forma independiente a lo largo de la historia, sino que al hablar del desarrollo histórico de una

de ellas, estamos hablando del desarrollo de la otra. No son historias separadas, sino que, por el contrario, interactúan de forma constante y se trasvasan elementos de la una a la otra. Ningún elemento cultural se da de forma aislada, sino como parte de una compleja red social, entretrejida por multitud de factores. La melancolía en sentido general forma parte de esta maraña cultural. Es nuestra labor trazar caminos definidos dentro de esta red.

Por el momento nos centraremos en una revisión histórica en la que distinguiremos, en la medida de lo posible, aquellos elementos que definen la melancolía en su vertiente negativa; es decir, como enfermedad. El propósito de tal reflexión no es otro que el de encontrar una definición clara de este concepto y analizar la evolución de la melancolía negativa como entidad. Veremos cómo el nacimiento de la misma tiene su origen en la teoría humoral, por lo que su definición nos permitirá saber si tras la caída de la teoría humoral será posible aún hablar de melancolía y en qué sentido.

En capítulos anteriores ya hablamos de cómo las entidades culturales e ideológicas cambian con el paso del tiempo; muchas se adaptan y perviven, otras se transforman; incluso algunas de ellas llegan a desaparecer. La melancolía, por su parte, no es inmune a este proceso.

Como patologización de estados anormales, la melancolía fue usada por la ciencia médica a lo largo de los siglos para denominar una amplia multitud de afecciones que atacaban al ser humano. La complejidad del término melancolía es tal, que ni siquiera en este sentido de patología puede hablarse de un término unitario. Nada estaría más lejos de la realidad, pues la melancolía como enfermedad abarcaba dolencias de lo más dispares y que, en apariencia, hoy nada tienen que ver con ella.

En consecuencia, una reflexión histórica sobre la melancolía como enfermedad debe centrarse en tres puntos básicos:

- 1) Llegar a descubrir el sentido originario de la melancolía como enfermedad.

- 2) Analizar la evolución histórica del mismo y ver con qué enfermedades se la relaciona.
- 3) Tras la caída del humoralismo, determinar qué tipo de entidad acabó siendo la melancolía y si aún hoy podemos hablar de la melancolía en su vertiente negativa.

De forma paralela, realizaremos una revisión del término melancolía en su vertiente positiva, es decir, como una representación de la locura divina platónica. Como parece evidente por lo que hemos dicho respecto a su interpretación negativa, la alteración positiva de la *psyché* no ha tenido tampoco una denominación unitaria. Por ello en este último caso veremos también:

- 1) La conexión original entre melancolía y genialidad.
- 2) Con qué estados creativos se asocia a lo largo de la historia.
- 3) Si, tras la caída del humoralismo, tiene sentido hablar de una entidad llamada melancolía la cual se encuentra unida al genio.

Como hemos advertido, el diferenciar de una manera tan tajante estas dos interpretaciones del término melancolía es algo que podemos hacer como una reflexión histórica, pero que en ningún caso existe de forma tan radical en la realidad. Hablar de la evolución de una es hablar de la evolución de la otra, pues a veces corren paralelas y otras muchas se entremezclan. ¿Qué beneficios aporta por tanto el estudio separado de las mismas? Podemos decir que la utilidad principal que presenta el propósito que nos ocupa es llegar a saber si, en el caso de que la melancolía como enfermedad no fuese hoy una entidad viable, sería posible seguir hablando de la melancolía positiva. Si, por el contrario, la melancolía positiva no existiese como entidad independiente, la desaparición de la melancolía negativa supondría así mismo la extinción de la positiva. Lo mismo sucedería si llegamos a la conclusión de que la melancolía es un fenómeno que sólo encuentra su sentido en el paradigma humoral, ya que la desaparición de éste conllevaría la eliminación de la melancolía de manera inexorable.

El separar la melancolía en dos fenómenos distintos nos ofrece mayores posibilidades y evita los problemas que pueden surgir en el marco de una estrecha conexión entre ambas vertientes. La independencia de ambas hace posible que, incluso

aunque no tenga sentido hablar de melancolía negativa hoy, siga siendo posible que la melancolía como locura divina pueda pervivir tras la caída del humoralismo. De manera que la melancolía unida al genio de la que nos habló Aristóteles puede ser una entidad válida también en nuestros días.

Pero el problema de demarcación de la entidad melancolía es más profundo de lo que pensamos. El motivo es precisamente el sustento del segundo sentido de melancolía sobre el primero; o lo que es lo mismo, el asentamiento de la melancolía como genio sobre las bases de la melancolía morbosa. O al menos esta fue la interpretación más común en la tradición médica occidental. Veamos por tanto por qué sucedió así.

Una de las primeras descripciones sobre los efectos visibles de la melancolía como enfermedad aparece en Homero, en referencia a algún personaje abatido por la tristeza y la desesperación. Sin embargo, y como veremos más adelante, la melancolía morbosa adquiere su verdadera entidad con Hipócrates. Hasta los escritos de la escuela hipocrática no se conoce un intento de explicación científica del estado de tristeza. Es Hipócrates el que identifica una serie de fenómenos que delimitan la melancolía como entidad en sentido médico. Se recopilan una serie de síntomas que definen el cuadro de la patología entendida como melancolía. Es a partir de esta descripción cuando la melancolía entra en la escena médica con más fuerza. Su expansión es tal, que no sólo se usa en el ámbito médico, sino que su uso se extiende a otros muchos campos. Por ello, autores posteriores a Hipócrates al hablar de la melancolía en sentido positivo, tienen como referencia la entidad “melancolía” descrita por él. La melancolía positiva parece una invención posterior sobre las bases de la negativa. Para aclarar esta cuestión, debemos tener en cuenta la cronología en la aparición de ambas.

La descripción de la melancolía en la obra de Hipócrates aparece entre los siglos V y IV a.C., pues es en estos años en los que transcurre la vida del célebre médico²⁰⁹. Sin embargo, debemos tener cuidado con las obras que constituyen el *corpus hipocrático*, ya que muchas de ellas fueron escritas por sus seguidores con siglos de diferencia. No obstante, según los intérpretes de su obra, el libro en el que aparece por primera vez la descripción de la melancolía es una de las obras originales de Hipócrates.

²⁰⁹ Hipócrates nace sobre el año 460a.C. y muere sobre el 370a.C. No obstante, diversas fuentes barajan fechas de defunción distintas.

Con respecto a la vertiente positiva, el primer autor que une de manera explícita la melancolía con la creatividad, y la considera elemento fundamental del genio, es Aristóteles en los *Problemata*. Son muchos los que han dudado de la autoría de esta obra, pero lo cierto es que la tradición médica la consideró aristotélica. De ser así la vida del estagirita se desarrolla en el siglo IV a C., por lo tanto es posterior²¹⁰ a la definición hipocrática. De manera que la melancolía unida al genio sienta las bases sobre la melancolía morbosa de Hipócrates. Podríamos así pensar que reducidas ambas interpretaciones a su sentido más original nos remiten por tanto a la misma entidad, que no es otra que la melancolía morbosa. Por lo que la existencia de la melancolía positiva no es posible si desaparece la negativa.

Sin embargo, no es Aristóteles el primero en unir de manera positiva la locura a la genialidad. Ya vimos cómo Platón, en su división de las locuras divinas y humanas, nos hablaba de las extraordinarias características que el afectado adquiriría en la locura. La teoría platónica sienta las bases para la existencia de un tipo de alteración mental positiva para el hombre. Si bien es cierto, Platón no habla en ningún momento de melancolía, pues de forma más genérica denomina a este fenómeno locura (μανική). Son los *Problemata* los que identifican la locura divina platónica con la melancolía creando un punto de conexión entre ambas entidades. De ahí que la melancolía negativa se considere el origen de ambas vertientes. A pesar de la fuerza de esta conexión en la tradición médica, podemos decir que, en sentido estricto, la alteración mental unida al genio no tiene su origen en Aristóteles, sino en Platón. Pero no será hasta la llegada del humoralismo, cuando esta unión entre genio y locura indicada por Platón encuentre una expresión más acabada y completa. En cualquier caso, el nacimiento de la melancolía negativa y positiva sucede por separado.

Si nos fijamos de nuevo en la cronología de la vida de Platón²¹¹, ésta transcurre contemporánea a la de Hipócrates, por lo que podemos decir que ambas interpretaciones de la melancolía nacen y se desarrollan de manera simultánea.

En un principio, la locura divina tuvo sus propias manifestaciones lejos del humoralismo. Platón no pretende crear un tratado médico de la enfermedad mental, por lo que la explicación que nos ofrece no se adscribe a ninguna teoría científica

²¹⁰ Aristóteles nace en el 384a.C. y muere en el 322.

²¹¹ Platón nace sobre el 427a.C. y muere sobre el 347a.C.

determinada. La exposición sobre la locura y sus dotes excepcionales es mítica. Como en otras muchas ocasiones, la dificultad de crear un logos estructurado para dar razón de ciertas cuestiones motiva a Platón a la explicación mediante mitos. Este modo de explicar no es un adorno accesorio en Platón o el intento de lucir una habilidad literaria. El mito, tal y como han escrito muchos de los intérpretes de Platón, ocupa en su pensamiento un lugar privilegiado. Pretende captar así los matices que se escapan a un discurso racional, limitado por las palabras, evocando imágenes que transportan al lector más allá de lo dicho con literalidad²¹².

Así como Hipócrates, al crear su sistema de pensamiento, recibe influencias de los autores anteriores como Homero, Platón no es ajeno a su cultura. El filósofo conoce la teoría humoral, pero a pesar de ello no la utiliza en respuesta al problema de la locura. Hipócrates no crea de la nada la teoría humoral, sino que ésta desde los elementos de Empédocles comenzó a gestarse. Si bien es cierto, es Hipócrates quien le da una estructura científica y la funda como discurso médico. Por ello, podemos considerarle el padre de la teoría médica de los cuatro humores. Tanto la teoría humoral como el resto de los paradigmas científicos no surgen de la nada, y por el mismo motivo tampoco desaparecen sin más. Los paradigmas constituyen la explicación racional más coherente en un momento determinado, dentro de todo un sistema cultural y social. No obstante, el nacimiento u origen de los paradigmas no tiene lugar de forma aislada. De alguna manera, muchos de los elementos que luego conforman el paradigma se encuentran ya vigentes en la sociedad en la que surge.

En términos kuhnianos²¹³ podemos decir que existían en la sociedad diferentes interpretaciones o versiones sobre la melancolía. La explicación humoral propuesta por Hipócrates presentaba mayores beneficios que las demás teorías médicas, lo que la llevó a consagrarse como la teoría imperante. Su carácter científico a la par que sencillo, facilitó el abandono de las explicaciones míticas. El humoralismo se integra mejor en la sociedad en la que vive Hipócrates que las teorías punitivas anteriores. Explica mejor

²¹² GRAU, NESTOR A. *Notas sobre la antropología platónica*. Univ. Nacional de Tucumán, Tucumán, 1968. Entre otros elementos de los diálogos platónicos destaca el mito como elemento fundamental; cree que el mito llega allí donde la razón por sí sola es insuficiente; Platón intenta así agotar los matices de una realidad que es siempre excesiva y sobreabundante como para poder ser enclaustrada dentro de las virtudes de un armazón estrictamente intelectual. Por el mismo motivo E. R. DODDS en su obra *Los griegos y lo irracional*. Alianza editorial, Madrid, 1986, cree que, a falta de una explicación satisfactoria, Platón opta de forma provisional por la explicación mítica.

²¹³ La idea del funcionamiento de la ciencia es una interpretación de KHUN, THOMAS S. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, Madrid, 1982.

ciertos fenómenos como el de la melancolía dentro de esa comunidad; por lo que pasa de ser una opción explicativa más a convertirse en ciencia normal.

Platón forma parte de esa sociedad en la que el humoralismo se impone como paradigma hegemónico, y como el hombre culto que es lo conoce. En alguno de sus diálogos como el *Timeo*, da buena muestra de ello utilizando la explicación humoral con el fin de explicar el funcionamiento del alma y las diversas alteraciones del intelecto:

Y también en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo. Pues si las flemas ácida saladas de éste o sus humores amargo y biliosos vagan por el cuerpo sin encontrar salida al exterior, ruedan de un lado a otro dentro y mezclan el vapor que expiden con la revolución del alma, de modo que dan lugar a múltiples enfermedades - en mayor y menor número, de menor a mayor importancia-, al trasladarse a los tres asientos de aquélla. Donde eventualmente atacada una, multiplica las varias formas de desenfreno y desgana o las de osadía y cobardía y también el olvido y la dificultad de aprendizaje²¹⁴.

De manera que no es osado pensar que su división entre locuras humanas y divinas no responde sólo a la creación de un mito literariamente bello. Mientras que las locuras humanas son para Platón explicables por la teoría humoral, las locuras divinas poseen un carácter especial, sólo explicable para Platón mediante el mito. Es decir, la elección del mito en la explicación de la locura platónica no tiene su causa en el desconocimiento de la teoría humoral, sino que se trata de una elección consciente y reflexionada.

El segundo motivo por el vemos que Platón no es ajeno a su cultura es porque, lo mismo que en el caso de Hipócrates, la conexión entre la locura y lo divino o extraordinario ya fue intuita por otros autores como Demócrito o Crátilo, sobre todo en lo que respecta a la creación poética. Pero este aspecto se desarrollará de forma más extensa en el siguiente capítulo, así que de momento nos conformamos con que la relación quede indicada. En definitiva y para resumir, podemos afirmar lo que intuimos en un primer momento, que la locura divina de Platón surge con independencia de la teoría humoral.

²¹⁴ PLATÓN. *Diálogos VI. Filebo Timeo, Critias*. Gredos, Madrid, 1988, p.246, 86b.

No es hasta la llegada de los *Problemata* cuando la explicación platónica de la locura queda relegada a un segundo plano. Pero ¿por qué pervive la explicación humoral y qué tipo de relación mantiene con la teoría platónica? El proceso histórico por el que los elementos definatorios de la locura platónica pasan a formar parte de la melancolía humoral es largo y complicado. Para explicarlo de forma general y sencilla podemos decir, de nuevo en palabras de Kuhn, que para “la decisión de rechazar un paradigma es siempre, simultáneamente la decisión de aceptar otro”²¹⁵. Por ello, en el momento en el que la teoría humoral se convierte en ciencia normal, la teoría platónica sobre la locura divina se cree superada. La superación no significa que desaparezca tanto la teoría como sus elementos. Es desbancada como conjunto, aunque muchas de sus partes encajan a la perfección en la configuración de la nueva teoría, en este caso la humoral.

Mediante el proceso descrito, las distintas manifestaciones de la locura divina de Platón pasan a ser los diferentes modos en los que se manifestará el melancólico a lo largo de la historia. Tras los *Problemata*, las facetas específicas de cada locura divina entran a formar parte de la sintomatología del melancólico. Así, la vertiente positiva, que nace bajo una interpretación basada en la divinidad, adquiere su forma como explicación humoral.

Los estados de conciencia superiores, emergidos de una alteración de la capacidad intelectual, no son ya el fruto de un don divino. No son tampoco señales de haber establecido algún tipo de contacto con un mundo superior, a través del cual acceder a conocimientos inaccesibles a los mortales. La superioridad intelectual que presentan algunas personas es simplemente el resultado de la alteración de un humor, la bilis negra o melancolía.

Tras los *Problemata*, la melancolía amplía su radio de acción al abarcar la vertiente negativa. La definición del melancólico alberga así rasgos dispares, incluso contradictorios. Bajo el amparo del humoralismo comienza una época de verdadero florecimiento y consolidación de esa difusa entidad llamada melancolía. La fuerza del humoralismo es tal que la vertiente positiva independiente queda absorbida por completo por la interpretación negativa. No cabe duda de que, a pesar de que el

²¹⁵ KUHN, THOMAS S. Op, Cit. p. 129.

humoralismo se constituyó como la ciencia normal, convivió con pequeños resquicios de la explicación mítica. Pero incluso en estos casos el sentido original platónico se ha perdido. Ya no se habla de locura divina, sino de melancolía y genialidad; por lo que el cambio mismo de terminología hace difícil una separación de la locura divina y la teoría humoral.

La existencia de las dos vertientes en general es bastante confusa. Podemos pensar que, en general, la melancolía positiva y negativa son dos maneras de interpretar un mismo fenómeno. Por el contrario, existen ocasiones en las que las descripciones de ambas vertientes son tan dispares que parecen referirse a dos realidades distintas.

La relación entre las dos vertientes es íntima, confusa y en ocasiones tensa. Las realidades que implican aportan al ser humano alteraciones mentales de lo más dispares. Mientras que un tipo de melancolía le beneficia, la otra le perjudica de forma seria.

Para aportar mayor claridad sobre la formación de la entidad melancolía y su conexión con el humoralismo lo mejor será acercarnos a los textos de los autores. No obstante, debemos tener en cuenta que, dependiendo del autor, la entidad melancolía tiene un carácter más o menos amplio. Para la mayoría de los autores de la tradición médica, la vertiente positiva queda integrada en la negativa y el humoralismo, aunque no siempre sucede así. Por ello, podemos clasificar varios tipos de relación entre las dos vertientes teniendo en cuenta los textos que vamos a manejar:

1) Melancolía positiva con existencia separada: Podemos decir que esta rama nace en Platón y muere en él. Ni siquiera nos habla de melancolía, sino de una locura divina que, por sus características, encajará a la perfección con la figura del melancólico descrito por Hipócrates. Una vez que se impone la teoría humoral, la explicación platónica pasa a ser más mítica y metafórica que una interpretación real.

2) Melancolía positiva basada en la negativa: Tras los *Problemata*, la locura divina de Platón encuentra su explicación en la figura del melancólico por naturaleza. Sin embargo, este desequilibrio de la bilis negra provoca que siempre esté latente la melancolía como enfermedad. Muchas de las características que presenta el melancólico por temperamento son las mismas que las del melancólico enfermo, por lo que

comienza a darse el trasvase de conceptos y la confusión y mezcla entre ambas vertientes. Pero no se trata sólo de que compartan algunas características, sino que la conexión es tal que muchos autores creen que se trata de lo mismo. La melancolía como temperamento en ocasiones manifiesta síntomas excepcionales como la genialidad, y para algunos la melancolía como enfermedad genera también estas cualidades excepcionales.

3) Melancolía negativa independiente: Con Hipócrates se establece el cuadro de síntomas que definen la enfermedad de la melancolía. Una enfermedad cuya explicación es científica y se remite sólo a causas naturales. Es un estado anormal del organismo que dificulta el normal desarrollo de la vida del individuo. No se contempla la posibilidad de que la melancolía pueda aportar ningún tipo de beneficio al que la padece. El desequilibrio de la bilis negra es tan dañino como el de cualquier otro humor, en ocasiones incluso mayor. La melancolía negativa posee una explicación científica desde su origen. Para Hipócrates la melancolía es una enfermedad más, la cual es explicable a la perfección dentro de la teoría humoral. No se da una explicación mítica, ni los dioses son ya los artífices de la alteración de la salud. La divinidad en Hipócrates no castiga a los humanos con la enfermedad, sino que ésta se debe en exclusiva a causas naturales. Las causas naturales que generan enfermedad pueden ser divididas entre externas e internas. La doctrina Hipocrática tiene en cuenta todas ellas en la realización del diagnóstico. Así mismo, su terapéutica abarca un campo muy amplio. La curación no consiste sólo en la prescripción farmacológica, sino en un completo reestablecimiento de la normalidad perdida. Los fármacos son sólo un elemento más, algo difícil de entender con una mentalidad actual, para la que los fármacos son fundamentales y a veces casi lo único necesario para curar. La cura por tanto, abarca aspectos tan variados como la dieta, el sueño, el aire, el ejercicio y otros muchos, los cuales podemos observar en los títulos de sus tratados. Galeno, siguiendo el ejemplo hipocrático, cree que el médico ha de ser buen filósofo, pues, de lo contrario, se convierte en mero recetador. La enfermedad para Galeno es también una alteración de la ordenación regular cuyas causas pueden ser externas: aire y ambiente, comida y bebida, trabajo y reposo, sueño y vigilia, secreciones y excreciones y movimientos del alma. O bien internas: herencia y constitución propia de cada individuo²¹⁶.

²¹⁶ Estudio de Galeno en GARCÍA VALDÉS, ALBERTO. *Historia de la medicina*. Ed. Interamericana- Mc Graw-Hill, Madrid, 1987. Y en LÓPEZ PIÑERO, JOSE M. *La medicina en la historia*. La esfera de los libros, Madrid, 2002.

4) Melancolía negativa en relación con la positiva: Podemos decir que en realidad se trata del segundo tipo de melancolía que hemos citado. Muchos autores relacionan ambas manifestaciones. La melancolía negativa no es más que la aparición de la enfermedad que el melancólico por naturaleza alberga. El genio melancólico por naturaleza, para muchos autores, camina siempre por el abismo de la locura. Por su constitución, el melancólico es proclive al desarrollo de la enfermedad de la melancolía, así como de otras cuya causa sea la bilis negra. En último término, tanto en el caso segundo como en éste, lo relevante es la confusión entre los dos tipos de melancolía y la estrecha relación que se produce entre los dos, hasta el punto de llegar a identificarse.

Sabemos ya de cuántas formas se relacionan las dos vertientes de la melancolía y cómo la melancolía negativa absorbe la locura divina de Platón. Antes de comenzar a realizar un recorrido histórico por la vía negativa de forma más detallada, es necesario aclarar en qué sentido hablan los autores en los que nos vamos a centrar de la melancolía. El humoralismo, en su interpretación negativa de la melancolía, no utiliza el término de forma unívoca, sino que denomina distintos elementos con el mismo nombre. Es decir, que al hablar de melancolía no sólo debemos distinguir entre la positiva y la negativa, sino entre otros elementos a los que da nombre en la teoría humoral. Para empezar, diremos que es prácticamente imposible recoger todos los significados que ha ido adquiriendo a lo largo de la historia. El uso del término melancolía se extendió tanto que perdió de vista por completo su sentido primigenio. Multitud de dolencias entraban dentro de la denominación de melancolía y el número de enfermos afectados por este mal superaba con creces a los de cualquier otro. Por este uso y abuso del término, con el paso de los siglos, algunos autores conscientes de estos excesos propusieron una nueva denominación para lo que hasta entonces constituía la enfermedad de la melancolía.

Entre las propuestas más significativas tenemos la de Esquirol, ya en el siglo XIX. Propone cambiar la melancolía por el término monomanía. Observa cómo el término melancolía se usa en sentido amplio en la lengua vulgar para denotar variados estados de tristeza. Los antiguos la usaban también para denotar:

Ciertos casos de delirio parcial, que se mantienen con una extremada exaltación de la imaginación, o pasiones de carácter alegre y vivaz²¹⁷.

Por su parte Charles Mercier, a finales del siglo XIX y principios del XX, cree que los alienistas clínicos o médicos psiquiatras han multiplicado sin necesidad las variedades de melancolía hasta superar las treinta. Es más, en el *Dictionary of Psychological Medicine* de D. Hack Tuke (1827-1895), el mismo Mercier recopila cincuenta y cuatro variedades²¹⁸.

Esto nos da una pequeña muestra de la enorme difusión que tuvo la melancolía tanto a nivel médico como social. Y es que, además de su uso en el campo médico, existía una importante difusión del término en ámbitos no científicos, tales como el literario. Incluso en el habla coloquial era muy frecuente su utilización, y en consecuencia las connotaciones semánticas fueron cada vez más amplias.

En cualquier caso, si nos remitimos a los primeros autores que tratan sobre la melancolía y utilizan el término en su origen, podemos distinguir cuatro sentidos básicos y generales:

1) Melancolía como enfermedad: Existe un cuadro de síntomas, principalmente la tristeza y el temor, que alteran la salud del individuo y le provocan una patología llamada melancolía.

2) Melancolía como humor: Es uno de los cuatro humores constitutivos del ser humano. La enfermedad de la melancolía surge por una alteración anormal de este humor, de ahí que tome su mismo nombre.

3) Melancolía, cólera adusta o atrabilis: El alimento, hasta llegar a convertirse en sangre, tal y como defiende la teoría humoral, pasa por un proceso en el que se somete a varias cocciones. El residuo quemado que queda tras el proceso, si no se expulsa, se convierte en un elemento nocivo para la salud, pues sus vapores dañinos atacan diferentes partes del cuerpo provocando enfermedades, entre ellas la de la melancolía.

²¹⁷ JACKSON, STANLEY. *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Turner, Madrid, 1989. p. 145.

²¹⁸ *Ibidem*. p. 171.

Podemos decir que es la parte espesa de la sangre, el residuo de ella, aunque también puede generarse este residuo al quemarse cualquier otro humor como la cólera o bilis amarilla.

4) Melancolía como temperamento: los distintos caracteres que manifiestan las personas son el resultado de la diversa composición resultante de la mezcla de los humores. De manera que, si el humor de la melancolía es el más abundante, la persona poseerá un temperamento melancólico; y lo mismo con respecto a los otros humores. La teoría de los temperamentos se perfila ya en Hipócrates, pero no es hasta Galeno cuando adquiere su expresión más completa. Galeno recoge la obra hipocrática y organiza de nuevo sus tesis centrales. La recopilación de las principales teorías hipocráticas es fiel al espíritu del maestro, pero a la vez más moderna y adaptable en la forma. Por ello, son los textos galénicos los que provocan mayor impacto sobre los médicos posteriores. En gran medida gracias a él el humoralismo en occidente pervive durante siglos. La novedad aportada por Galeno es que explicita la idea de que de la complejión humoral de un cuerpo, es decir, de su abundancia de un humor u otro, deriva una facultad del ánimo correspondiente. No obstante, una vez más, esta idea era algo ya presente en autores anteriores como Aristóteles, que en los *Problemata* nos habla ya de un carácter melancólico. Un carácter el cual para él es signo de genio, pero que a su vez hace susceptible a la persona de desarrollar cierto tipo de enfermedades. Entre las enfermedades derivadas de la abundancia de bilis negra, se encuentra la melancolía como enfermedad:

Pues en muchos de éstos se manifiestan enfermedades provocadas por una mezcla así en el cuerpo, mientras que en lo que respecta a los demás, su naturaleza se muestra con claridad proclive a las enfermedades: pues, por decirlo en una palabra, todos ellos, como ya se ha indicado antes, parecen ser de este natural [φύσιν]²¹⁹.

La melancolía como temperamento no es más que la manifestación de la naturaleza propia de cada persona. De la misma manera existen personas que son por naturaleza sanguíneas, coléricas o flemáticas. Es la naturaleza física, la constitución propia de cada cuerpo. Claro que el potencial explicativo de la teoría humoral favorece que, a lo largo del tiempo, la naturaleza constitutiva de cada uno no sólo se refiera a

²¹⁹ ARISTÓTELES. *El hombre de genio y la melancolía*. Sirmio, Barcelona, 1996.p. 81.

algo corporal, sino a sus correspondientes características mentales. La primacía de un humor es un desequilibrio:

Estable [...] de temperamentos [...] que determinaban las enfermedades a que era proclive una persona determinada, así como la conducta y emociones a que se inclinaría²²⁰.

Esto es sólo una clasificación general que nos puede ayudar a leer a los primeros autores que escriben sobre la melancolía; pero no es una clasificación que aparezca de forma explícita en ningún autor. Es tan sólo un esquema orientativo que nos puede ayudar al acercarnos a sus obras aunque, como es lógico, cada autor posee su propia división y no todos diferencian estos cuatro significados. La división se torna mucho más compleja si tenemos en cuenta que la melancolía como enfermedad se subdivide a su vez en varias especies como iremos viendo.

La diferenciación entre los diversos tipos de melancolía en los textos no es tan estricta como la que podemos hacer nosotros. Hablar de la melancolía como humor, como enfermedad o temperamento no genera contradicciones dentro del mismo paradigma. Es posible que la melancolía como humor se manifieste bajo un temperamento concreto y si se descontrola pueda llegar a generar melancolía como enfermedad. Son como varios engranajes que forman parte del mismo mecanismo. Las definiciones y aspectos de la melancolía se complementan a la perfección para estructurar el paradigma humoral.

3.2. Definición de melancolía como enfermedad y diagnóstico

3.2.1. Antigüedad. La ofensa a los dioses

La melancolía negativa como entidad con cuerpo propio y poseedora de una definición precisa no se da hasta Hipócrates. Las alteraciones de la mente que aparecen en escritos anteriores a Hipócrates presentan una relación clara con la locura. Tenemos que tener en cuenta que las fuentes anteriores a las que nos remitimos no son escritos médicos. Se trata de textos de corte poético o literario, alejados de la precisión científica

²²⁰ JACKSON, STANLEY. Op. Cit. p. 49.

del lenguaje médico hipocrático. Motivo por el que no encontramos como tal una tipología de las alteraciones de la mente. Lo que sí nos permite ver estos textos son diferentes descripciones de casos en los que la locura afecta a un individuo.

Las fuentes anteriores a Hipócrates a las que podemos remitirnos, para encontrar el origen de esta alteración mental en sentido negativo, pertenecen a la literatura griega y las obras que narran su mitología. Autores como Sófocles, Eurípides, Pausanias y Homero describieron casos de locura acaecidos en un tiempo remoto y mítico, que padecieron los héroes que ellos ensalzaron.

Para el griego arcaico, la enfermedad mental ataca al normal discurrir de la razón; pero en términos generales podemos decir que es el alma el foco principal de este tipo de trastornos. Ahora bien, las funciones que se pensaban dependientes del alma, son varias y diferentes. Abarcan desde la inteligencia hasta los sentimientos y la voluntad.

La multitud de funciones que el alma lleva a cabo se organizan en torno a tres partes las cuales configuran la *psyché* en el mundo griego. Estudiosos de la época arcaica de la medicina griega como Laín Entralgo realizan una clasificación de las partes del alma y sus funciones según estén descritas en los textos de los pensadores arcaicos. La falta de precisión científica en las obras de los pensadores arcaicos en ocasiones nos induce a confusión. No sabemos de forma clara si las partes del alma son más bien funciones de la misma, o por el contrario podemos considerarlas un lugar físico. Siguiendo la interpretación de Laín Entralgo podemos decir que son ambas cosas²²¹. Dentro del concepto general de alma, Laín distinguen tres órganos fundamentales que la componen:

- 1) *Noús* (νοῦς): Es el órgano que se ocupa de la inteligencia y a la vez denomina la función del mismo, es decir el pensamiento.
- 2) *Thymos* (θυμός): Se trata del órgano de las emociones, así como de la voluntad y el carácter.

²²¹ La clasificación y el estudio del alma y sus funciones está extraído de LAÍN ENTRALGO, PEDRO. *Historia Universal de la medicina. Era pretécnica*. Vol. I. Salvat, Barcelona, 1971.

- 3) *Phrénes* (φρένες): Es el asiento de las representaciones y el origen de los conceptos.

La locura sobreviene al hombre cuando un dios lo castiga actuando sobre su *thymos* o *phrénes*. No se altera el alma perdurable, más representada en el concepto de *noús*, sino aquella parte que tiene que ver con el comportamiento y la comprensión de la realidad sobre la que debemos actuar. El medio por tanto por el que un hombre se vuelve loco es la intervención divina. La locura es el resultado de un castigo en respuesta a una ofensa proferida contra la divinidad. Además de la locura como enfermedad punitiva, la peste y la ceguera son con frecuencia enfermedades elegidas por los dioses como castigo. La ofensa contra los dioses supone una mancha espiritual. Por ello, las enfermedades preferidas por los dioses como medio de castigo están relacionadas de algún modo con una somatización de esta mancha²²². La lepra es quizá el caso más claro, ya que su afección corporal estigmatiza al pecador haciendo visible para todos su mancha espiritual. Es precisamente la lepra el modo en el que Artemis castiga a Teutrante cuando éste osa matar un jabalí del templo de la diosa.

En el caso de la ceguera, su interpretación cae más del terreno de lo simbólico. Es un mal que conlleva el ver lo prohibido; es como si un “deslumbramiento” moral, se manifestara como privación de la vista. El afectado queda despojado de su capacidad de ver el mundo, así como él no vio el alcance de sus actos. Uno de los casos más célebres narrado por la mitología griega del adivino Tiresias, que fue castigado por la diosa Atenea con la ceguera tras verla bañándose en el agua.

De entre todas las enfermedades punitivas, la locura es la que castiga al hombre de una manera menos física pero más feroz. Al contrario que la lepra o la ceguera, el mal no se desarrolla en una parte visible. Sin embargo, ataca a aquella parte más definitoria del ser humano, la razón. La locura sobreviene al hombre cuando éste comete una trasgresión consciente de las reglas divinas. Al comportarse de una forma imprudente, el hombre cae en el pecado de la *hybris* o soberbia contra los dioses. Desafía el mandato de los seres superiores, y ellos le corresponden con la *até* (ατη) u obnubilación del estado normal de su conciencia. La obcecación mental aparece por una

²²² Interpretación y ejemplos GIL, LUIS. *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Triascastela, Madrid, 2004. pp. 104-115.

acción divina sobre las *phrénes* o también el *thymos*. Los dioses golpean las *phrénes* del trasgresor ya sea de manera figurada o literal, e inmediatamente lo hacen enloquecer. El trauma puede producirse también por un golpe externo casual, dando lugar al mismo trágico resultado. Las divinidades actúan en estos casos como una especie de supraconciencia, que con su castigo marcan al hombre el camino que él no supo seguir. La locura toma el papel de castigo por la trasgresión moral, así como de acicate para seguir una conducta edificante y alejada del mal:

En Cerinea hay un santuario de las Euménides. Dicen que lo fundó Orestes; y que el que allí llega, si es culpable de un delito de sangre o con alguna otra impureza o impiedad y quiere mirar, se dice, que al punto, de terror queda fuera de sus cabales; y por eso no todos pueden entrar sin más²²³.

El caso de Alcmeón, narrado en las *Alcmeónidas*, es un ejemplo claro de advenimiento de la locura por trasgresión de una norma moral, en concreto la de no matar a la madre. Con su matricidio provoca que Erinis lo persiga y lo castigue tanto a él como a sus tierras impidiendo que éstas vean el sol. Otro ejemplo significativo es el de las hijas de Petro o pétrides. Pausanias y Baquílides ofrecen dos versiones de este suceso. En este caso es la diosa Hera la que, agraviada, decide castigar a las Prétides privándoles de la razón. Ajax, por su parte, es también castigado con la locura por la diosa Atenea, por rechazar la ayuda que ella le presta en un combate. El castigo en pago por su desprecio consiste en la imposibilidad de distinguir entre las alucinaciones y lo real. La cura la obtendrá tras la purificarse arrojándose al mar en donde intenta lavarse las manchas que lo infectan.

De entre todos los casos narrados por la literatura y mitología griegas, el que más interesa a nuestro propósito es el de Belerofonte. En el canto VI de la *Ilíada* (versos 200-203) Homero (s. VIII a.C.) nos relata el trágico destino de este héroe castigado por los dioses. En la versión homérica el castigo es injustificado, pues no se narra afrenta alguna contra los dioses. Sin embargo, otros autores como Plutarco, Ovidio o Píndaro, creen que fue el orgullo del héroe lo que le llevó a creerse inmortal y querer volar hacia el cielo montado en Pegaso²²⁴.

²²³ PAUSANIAS. *Descripción de Grecia. Libros VII-X*. Gredos, Madrid, 1994. p. 86, VII, 25, 7.

²²⁴ Una interpretación sobre las distintas versiones en la historia de Belerofonte la encontramos en STAROBINSKI, JEAN. *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900*. Acta psychosomatica, Basilea, 1962. p. 11.

Sea como sea, los dioses consideran oportuno infringirle un castigo. El mal elegido se manifiesta del siguiente modo:

Blanco del odio de los dioses,
Erraba solitario por los llanos de Aleyón
Con el corazón devorado por la pena y esquivando las huellas de los hombres.

El comportamiento de Belerofonte no es el de una persona que no percibe el límite entre realidad y ficción, tal y como le ocurrió a Ajax. Su razón, es decir su capacidad de discernir, permanece intacta. El castigo no afecta de manera directa a su razón, como en el caso de las pretérides. La enfermedad elegida no es una locura que provoque una alteración de la mente. Se trata más de una afección del ánimo; de la mente, no tanto en su sentido intelectual sino más en el terreno de lo espiritual. No en vano, Homero nos habla del corazón como el órgano afectado y no del cerebro. Podemos pensar que Homero era cardiocentrista. Si el intelecto reside en el corazón, entonces Belerofonte habría visto afectada su razón mediante el mal infringido. Sin embargo, la pretensión de Homero no es médica sino meramente artística, por lo que existen indicios para afirmar que la elección del corazón como el órgano afectado se debe más a motivos poéticos que a la coherencia científica. Parece más bien la creación de una imagen metafórica en referencia al estado de ánimo del héroe. Y esta disociación del corazón con el intelecto es importante, puesto que establece diferencia con respecto a otro tipo de locuras, que no sólo afectan al ánimo sino también a la razón.

La característica principal del mal de Belerofonte no es la merma de su razón sino la intensa pena que le embarga. Una pena que le devora el corazón y le lleva a alejarse de los demás, a buscar la soledad. El mismo héroe que con valentía ha superado problemas y batallas, se siente ahora incapaz de enfrentarse a sus semejantes, por ello elige la soledad. Esta pena llevada al extremo no provoca en principio una locura que aleje al héroe de la realidad, aunque sí le lleva a comportarse de una forma extraña y anormal.

A pesar de que no se cite de forma expresa, es fácil asimilar la enfermedad de Belerofonte con la melancolía; una patología cuya manifestación principal es la pena

extrema. Elemento definitorio desde Homero, que sistematiza Hipócrates y definirá la melancolía en su vertiente negativa durante siglos.

En todos los autores anteriores a Hipócrates en los que podemos encontrar una referencia a algún tipo de desequilibrio mental encontramos descripciones basadas en la observación popular de sus manifestaciones. No son recopilaciones sistemáticas sino recopilaciones de casos en los que personalidades destacables padecen algún tipo de dolencia. La enfermedad es una adversidad más en la vida del héroe; por lo no es esencial una descripción precisa de la misma. La enfermedad es una anécdota a lo largo de su historia personal.

La melancolía como enfermedad no encuentra su definición precisa hasta los escritos hipocráticos. Y es que para Hipócrates la medicina no es ya una aplicación práctica para curar la enfermedad. Intenta establecer una ciencia, basada en un saber teórico, pero teniendo como base la observación y experimentación. El diagnóstico no es más que el intento de dar una explicación racional a los fenómenos observados:

Y si no existiera bajo ningún concepto una ciencia médica y no se hubiera realizado en este campo de investigación ni descubrimiento alguno, no tendría razón de ser, sino que todos serían inexpertos y desconocedores de ella en el mismo grado, y el tratamiento de los enfermos se percibiría al azar²²⁵.

La teoría humoral constituye el marco teórico en el que la medicina alcanza cotas de verdadera ciencia. Hipócrates huye ya de explicaciones míticas basadas en la divinidad, aunque respeta la tradición y cree que muchas veces gracias a la observación directa, los sanadores que le precedieron llegaron a aplicar remedios acertados. Pero en la mayoría de los casos, magos y charlatanes para evitar parecer ignorantes, achacaron dolencias inexplicables a la voluntad divina²²⁶. En cambio, para Hipócrates, las enfermedades mentales, entre ellas la melancolía, poseen una explicación científica. La melancolía no es para él diferente de otra enfermedad, por lo que decide tratarla en su diagnóstico y curación como cualquier otra. Primero debemos tener en cuenta qué es lo ataca la enfermedad mental. Para Hipócrates parece claro que es el cerebro, pues:

²²⁵ HIPÓCRATES. *Tratados médicos*. Anthropos, Barcelona, 2001. En el tratado *Sobre la medicina antigua*, p. 11, I.

²²⁶ Crítica realizada sobre todo en el tratado sobre la epilepsia titulado *Sobre la enfermedad sagrada*. Edición en nota anterior.

Por estas razones, yo opino que el cerebro es un órgano de capital importancia en el hombre, pues es él quien nos interpreta los fenómenos procedentes del aire, cuando está sano, puesto que el aire le proporciona la posibilidad de pensar²²⁷.

De manera que, si una enfermedad produce una disminución de la razón, necesariamente ha de atacar al cerebro de un modo u otro:

Él es el primero que lo percibe y por tanto, afirmo que al cerebro le atacan las enfermedades más agudas, más graves, más mortales y más difíciles de reconocer para los inexpertos²²⁸.

Pero qué sucede con dolencias como la de Belerofonte, la cual afecta más al ánimo que a la razón. Pues bien, como intuía Homero este tipo de males ataca más al corazón que al cerebro, ya que al primero se dirigen todas las venas del cuerpo y por ellas percibe todos los dolores y alegrías. Es el encargado de reflejar el sentimiento proveniente de todas las partes del cuerpo. Aparece así lo que podríamos denominar el primer síntoma definitorio de la enfermedad, de los muchos que irá tomando a lo largo de los años. La razón no se ve afectada por la dolencia que padece Belerofonte. Sus capacidades intelectuales permanecen intactas a pesar de que su tristeza le conduzca a un extraño comportamiento. De modo que la primera aparición de la melancolía se encarna en la figura de una persona la cual no sólo no pierde el juicio, sino que es un héroe, alguien especialmente destacado.

Se trata de una enfermedad mental, puesto que en términos generales ataca a la *psyché* del hombre. Pero ya hemos dicho que no debemos identificar ésta con la sola capacidad de razonar o discernir. Se trata por el contrario de un término más amplio, que abarca también la dimensión emocional del ser humano. En este sentido es en el que se manifiesta la dolencia en Belerofonte. Sus emociones se han desbordado, en concreto la pena, hasta llegar a dominar su vida. Por ello su comportamiento cambia de manera radical. La emoción condiciona su capacidad de actuar, aunque no la de razonar. Así aparece el segundo síntoma de los muchos que definirán la melancolía, la soledad. En este caso en concreto, es la misma sensación de tristeza la que anima a Belerofonte a retirarse de los demás fijando su mirada hacia sí mismo. Con anterioridad a la aparición de la tristeza, nadie podría poner en duda el carácter social de Belerofonte. El hecho de

²²⁷ *Ibidem.* p. 141, XIX.

²²⁸ *Ibidem.* p. 143, XX.

que sea un héroe así lo confirma. Él adquiere un compromiso con la comunidad dándoles la gloria, y la comunidad a su vez le recompensa reconociéndole como uno de sus héroes. El compromiso de Belerofonte con su comunidad traspasa el que cualquier miembro integrado pudiera adquirir. Es de una elevación moral superior, pues la responsabilidad con sus conciudadanos traspasa los límites de su patria, tal y como sucede en todas las figuras ensalzadas como héroes por los suyos. La tristeza modifica por tanto de manera radical su comportamiento y aquel que en otro tiempo luchó por sus compatriotas, yerra ahora por los caminos en busca de la soledad.

Sobre estos versos de Homero podemos ejercer una interpretación más radical hasta llegar a encontrarnos con otro de los síntomas que en algún autor será típico de la personalidad del melancólico. Se trata del odio a los hombres. Por el contexto en el que se indica esta huída de Belerofonte de las huellas de los hombres, parece que se trata más de buscar la soledad, que de un rechazo a los otros. No obstante, una interpretación literal del verso radicaliza esta soledad, pues no se trata sólo de un retiro hacia sí mismo, sino de una huída consciente de los demás seres humanos. Este estado de tristeza puede llevar a huir de los otros por un rechazo hacia ellos, llevado por un odio irracional. El odio a los hombres será citado no pocas veces por diferentes autores como rasgo definitorio de la melancolía.

Avanzando en el tiempo, dejamos a un lado los autores capitales de la literatura y mitología griega y llegamos a la constitución de la medicina como ciencia bajo el nacimiento de la teoría humoral. La potencia explicativa de la teoría humoral es indiscutible, ya que así lo avala su predominio durante siglos. Muchos síntomas descritos por los poetas adquieren una entidad propia bajo la escuela hipocrática. Con un carácter científico, Hipócrates analiza a cada enfermo, localiza los síntomas y crea una explicación teórica que dé razón del mal que lo ataca. Ya no es una medicina práctica basada en casos particulares. Ahora la medicina es un campo experimental, pues en último término se remite a la experiencia para estudiar los casos. Pero a la vez es una ciencia porque establece un cuerpo de conceptos generales en el marco de una teoría. Esto es un hecho fundamental debido a que al establecer conceptos definidos y delimitados crea un marco teórico común para todos los médicos. El médico analiza al paciente con métodos experimentales, como por ejemplo el análisis de orina; una vez ha reconocido un cuadro de síntomas, sólo ha de remitirse al marco teórico para ver de qué

dolencia se trata. Este es uno de los mayores logros de la medicina hipocrática, la creación de una terminología médica igual para todo aquel que practique la ciencia médica.

Sin embargo, debemos ser cuidadosos con el uso de algunos términos. El caso de la melancolía es uno de los más problemáticos a este respecto. A la confusión entre las dos vertientes que presenta la melancolía y los diferentes elementos que denomina, contribuye a su vez la confusión terminológica producida por las traducciones.

Hipócrates en sus escritos nos habla de la melancolía en dos sentidos básicos. El primero de ellos es la melancolía como humor (μέλαινα χολή). Término que pasó al latín como *atra bilis*, para después llamarse *bilis negra*. Es un humor frío y seco, y la estación a la que se asocia es el otoño. Si el equilibrio humoral que supone la salud se ve roto por la sobreabundancia de esta atrabilis se genera una serie de enfermedades. Entre ellas la enfermedad de la melancolía (μελαγχολία)²²⁹. Pero debido a las traducciones de las obras hipocráticas y su uso por la tradición, acaban por convertirse en términos con idéntico sentido bilis negra, atrabilis, melancolía o cólera adusta. Sin embargo, es cierto que todos los autores sea cual sea el término que usen para referirse al humor, diferencian éste de la melancolía como enfermedad.

La primera vez que aparece en un escrito médico la melancolía como enfermedad lo hace caracterizada del siguiente modo: “si el miedo o la tristeza duran mucho tiempo, tal estado es propio de la melancolía”²³⁰.

La definición hipocrática de la melancolía como enfermedad, es decir, en su vertiente negativa, se caracteriza por tanto por una sintomatología clara: la tristeza y el temor prolongados. La melancolía no trata de un estado de tristeza en un momento puntual, como resultado de un factor externo desencadenante. Es una tristeza que afecta al individuo más tiempo del que podría ser considerado normal. Es un nuevo estado en el que el afectado se siente peor con respecto a su estado anterior. Se trata por tanto de una enfermedad, pues recordemos que para Hipócrates puede ser considerado

²²⁹ La evolución terminológica de la melancolía aparece en casi todas las obras que traten sobre la melancolía. En este caso nos remitimos a JACKSON, STANLEY. Op. Cit. p. 16 y ULLESRSPEGER, J.B. *Historia de la psiquiatría y de la psicología en España*. Alambra, Madrid, 1954. p. 11.

²³⁰ HIPÓCRATES. *Aforismos*. p. 284, 23. En HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos I*. Gredos, Madrid, 1990.

enfermedad “lo que daña al hombre”²³¹. Si este nuevo estado empeora la situación de la persona, está claro que ejerce sobre ella un daño, por lo que en términos hipocráticos se trata claramente de una enfermedad.

El hecho de que se establezca como patología en las obras hipocráticas nos lleva a deducir que se trataba de una dolencia bastante frecuente. Es decir, que en la práctica los médicos observaron varios casos cuyo rasgo principal en su afección era esta tristeza. De no ser así resulta extraño que sea tratada entre enfermedades más comunes en la época.

De manera que Belerofonte sabe después de Hipócrates cómo se llama en términos médicos un corazón devorado por la pena: melancolía. El mismo Belerofonte encarna a la perfección esta patología. La idea de la tristeza y el temor que afligen al melancólico va extendiéndose a todos los tratados médicos que hablan sobre esta enfermedad.

Claro que en Hipócrates el temor y la tristeza no son ya el resultado del castigo de ninguna deidad. Los orígenes de la melancolía son cognoscibles de manera científica. Para Hipócrates estamos compuestos por los cuatro humores con sus cualidades correspondientes. En nuestro cuerpo existe además un calor innato, gracias al cual se realizan muchas de nuestras funciones vitales. El aire que respiramos va por las venas y refrigera el organismo. Si este proceso natural se viese alterado por alguna causa, el calor innato podría llegar a recalentar estos humores hasta convertirlos en residuos perjudiciales. Si pasan al cerebro ejercen un efecto nocivo sobre él. Dependiendo del humor recalentado, el daño al cerebro se manifiesta de un modo u otro:

La corrupción del cerebro se produce por causa de la pituita (φλέματος) y de la bilis (χολής). El procedimiento para reconocer y distinguir ambas causas es el siguiente: los que enloquecen a causa de la pituita permanecen tranquilos, sin gritar ni alborotar; en cambio los que enloquecen a causa de la bilis chillan y se agitan y no permanecen inmóviles, sino que siempre andan haciendo algo raro. Si el estado de locura es continuo, éstas son sus causas. Pero si al enfermo se le presentan pesadillas y terrores, ello es debido a un cambio en el cerebro. Tal cambio se verifica al calentarse; se calienta por acción de la bilis, cuando ésta afluye al cerebro, procedente del cuerpo, a través de las venas sanguíneas; y el miedo persiste hasta que la bilis retorna de nuevo a

²³¹ HIPÓCRATES. *Sobre los flatos*. p. 132, 15. En HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos II*. Gredos, Madrid, 1986.

las venas y al cuerpo; luego cesa. El enfermo se aflige y angustia sin razón cuando el cerebro se enfría y se contrae fuera de lo habitual. La pituita es el causante de estos fenómenos, que a su vez comportan la pérdida de la memoria. Gritos y aullidos nocturnos, cuando el cerebro se calienta de repente, son los accesos propios de los biliosos, pero no de los flemáticos. El calentamiento tiene lugar cuando la sangre afluye al cerebro en gran cantidad, y hierve²³².

Por este tratado hipocrático sabemos que tanto el enfriamiento como el calentamiento de estos dos humores provocan diversos daños al cerebro, entre ellos el miedo. Los afectados por la bilis permanecen agitados, sumidos en constantes terrores y pesadillas. Puesto que uno de los síntomas del melancólico es el temor, producto de la bilis negra, es fácil asimilar este segundo cuadro sintomatológico a la figura del melancólico. Como sucede en el caso citado por Homero sobre Belerofonte y su miedo a los hombres, Hipócrates no identifica de forma explícita la melancolía con este segundo cuadro de síntomas, aunque sienta las bases para que otros lo hagan.

En el texto hipocrático citado se nos habla de una enfermedad mental general (*παράνοια*) en la que la razón se ve afectada según el humor que ataque al cerebro. Bien sea producto de la bilis o de la pituita, el caso es que el cerebro sufre un daño físico que afecta a las capacidades que dependen de él, como la inteligencia. Ya dijimos que la melancolía parecía más un tipo de enfermedad relacionada con lo emocional y con el corazón que con una afección cerebral. No obstante, la confusión en las obras hipocráticas muchas veces es patente por la cantidad de tratados y autores que componen el *corpus* hipocrático. Así, podemos encontrar: “En la melancolía con acometidas de locura, es favorable la vuelta del flujo hemorroidal”²³³.

Por lo que, en casos concretos, es posible que la razón se vea afectada en periodos transitorios. Autores posteriores, basándose en esta opción, reconocen la melancolía como una enfermedad mental más, la cual degenera la razón tanto como cualquier otra.

La definición hipocrática sobre la acción de la pituita y la bilis sobre el cerebro relaciona la melancolía con la pérdida de razón. Pero no sólo, pues la descripción de este proceso facilita que la melancolía se asocie además con otro estado anormal

²³² HIPÓCRATES. *Sobre la enfermedad sagrada*. p. 139, XVIII. En HIPÓCRATES. *Tratados Hipocráticos*, Anthropos, Barcelona, 2001.

²³³ En HIPÓCRATES. *De las crisis*, 41. En STAROBINSKI, JEAN. Op. Cit. p. 18.

patologizado. La bilis, además de producir terrores y tristezas, se asocia con un estado opuesto al depresivo y solitario, típico del melancólico. El enfermo de bilis en este caso nunca está sin hacer nada, grita y está activo en exceso cuando esta bilis permanece caliente. Una vez se enfría, el enfermo se siente invadido por la tristeza y los terrores nocturnos.

La bipolaridad en la que oscila el enfermo presenta dos cuadros sintomatológicos que permanecerán en la tradición médica estrechamente ligados. Por un lado tenemos el cuadro de la melancolía y por el otro el de la manía (*μανία*). Los escritos hipocráticos no especifican que se trate de dos patologías independientes. Tampoco queda claro que sean dos estados dentro de la misma enfermedad. Más bien son diferentes efectos producidos por el calor y el frío sobre los humores. Sin embargo, con el desarrollo de la teoría humoral y la consolidación de la melancolía, ambos estados acabarán por encontrarse ligados de manera muy estrecha. Tras Hipócrates la relación entre la manía y la melancolía será cada vez mayor, hasta convertirse en enemigas íntimas, pues a menudo su conexión es también problemática.

Muchos serán los autores que escriban sobre esta relación. Veremos cómo para unos la manía y la melancolía son enfermedades diferentes. Para otros la diferencia será sólo una cuestión de intensidad; y para otros, siguiendo la estela de la descripción hipocrática, la melancolía y la manía serán estados pasajeros dentro de una misma dolencia, como el haz y el envés de la misma moneda.

A pesar de que Hipócrates no dice en ningún momento que el estado de furor del que habla se corresponda a la manía, su descripción permite asociarlo con facilidad a esta enfermedad en autores posteriores. Pero no es hasta el siglo V a.C. cuando la manía pasa a designar esta especie de locura, un estado de furia incontenible. Si nos remitimos a su etimología en los poemas homéricos aparece con un significado bien distinto. El *μαίνεσθαι* es aquel que posee el ardor propio del guerrero. Es una furia positiva, canalizada en el combate²³⁴. Por elementos comunes acaba por darse una identificación entre la furia del guerrero y el estado furioso descrito por Hipócrates como una de las fases de la locura. Y por la coherencia que muestra con la teoría humoral, la identificación se alimenta cada vez más con el paso del tiempo.

²³⁴ Un estudio sobre la evolución del término manía se puede encontrar en GIL, LUIS. Op. Cit. p. 264.

Además de la manía, Hipócrates utiliza en su teoría otros términos que inducen a error por aparecer con otro sentido en los poemas homéricos y en los escritos de otros pensadores arcaicos. Así, para hacer referencia a los estados de locura en general, Hipócrates utiliza los términos de desvarío, perturbaciones de la razón y también el de frenitis. Ya hemos dicho que las *phrénes*, en los poemas homéricos, aparecen como el asiento de los conceptos y representaciones. El hombre en su estado psicológico normal, es decir de cordura, conservaba intactas sus *phrénes*. Si por algún motivo los dioses se enfurecían y decidían castigar al ofensor con la locura, la persona ya no era capaz de distinguir la realidad de la ficción. El castigado pasaba a vivir en un estado frenético.

Hipócrates destierra la acción divina de la enfermedad mental pero conserva sus denominaciones. Por ello, al hablar de un estado de locura en general, nos habla de la frenitis. Uno de los síntomas principales de la frenitis es la existencia de fiebre²³⁵:

Quienes han sufrido un ataque agudo de locura experimentan después fiebre con sudor, padecen frenitis²³⁶.

El malestar con enfriamiento fuerte, para un enfermo no exento de fiebre que experimenta leves sudores por la parte superior del cuerpo, indicio de frenitis, como para Aristágonas, y además funesto²³⁷.

Quienes han sufrido un ataque agudo de locura y experimentan después fiebre, enferman de frenitis²³⁸.

Las palpitaciones en el vientre, acompañadas de fiebre, producen desvaríos²³⁹.

Entre las sentencias que se ocupan de la descripción y tratamiento de la frenitis, recopila diferentes tipos de desvarío que puede sufrir el paciente. Como es lógico, en el sistema humoral los desvaríos son el resultado del desequilibrio de alguno de los humores, así como de una alteración del calor innato. En concreto, los humores más citados como causantes de desvaríos son la cólera y la melancolía. El hecho de que la bilis negra o melancolía en su estado más pernicioso, es decir como atrabilis o bilis quemada, sea causante de desvaríos, favorece que la melancolía como enfermedad adquiriera las características de otras enfermedades mentales causadas por la atrabilis:

²³⁵ Para Laín Entralgo la frenitis es el nombre genérico de todos aquellos trastornos mentales que se presentan en las enfermedades mentales. En LAÍN ENTRALGO. P. *Historia universal de la medicina. II*. Salvat, Barcelona, 1972.

²³⁶ HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos II*. Gredos, Madrid, 1986. En *Predicciones I*. p. 176, 15.

²³⁷ *Ibidem*. p. 178, 27.

²³⁸ *Ibidem*. En *Prenociones de Cos*. p. 313, 94.

²³⁹ *Ibidem*. p. 342, 292.

Quienes sufren desvarío de tipo melancólico, y experimentan temblores y tialismo, ¿acaso padecen frenitis?²⁴⁰

De entre los que sufren desvarío de tipo melancólico, los que se ven acometidos por temblores están en situación perniciosa²⁴¹.

La presencia de la atrabilis en el curso de la enfermedad mental es uno de los síntomas más alarmantes y que, por lo general, presagian un trágico desenlace:

Quienes tienen vómitos negros, y se tornan inapetentes y locos en la juventud corren un poco de peligro²⁴².

Para las pacientes que sufren una ascensión de dolor desde la zona lumbar al corazón, signo de fiebre y escalofríos; vomitan materias acuosas, ligeras, abundantes, son presas de desvarío y pierden la voz; tras vomitar materias negras mueren²⁴³.

Uno de los síntomas asociados a la frenitis, el cual en ocasiones se traspasa a la melancolía, es la dificultad de expresarse. La figura del melancólico adquirirá como iremos viendo varias características. Entre ellas se encuentra la dificultad de expresión, incluso a veces el tartamudeo. Hipócrates se pregunta si “acaso la lengua temblorosa indica que la mente no está firme”²⁴⁴, aunque en otros tratados ya no lo cuestiona, sino que afirma que “las lenguas temblorosas son indicio de mente no firme”²⁴⁵. No especifica a qué tipo de enfermedad se refiere en concreto esta mente no firme. Quizá tampoco tuviera intención de hacerlo, sino sólo de destacarlo como uno de los síntomas de la enfermedad mental en general. Por ello es fácil asimilar el síntoma de las lenguas temblorosas con cualquier dificultad de expresión; así como asignar a cualquier tipo de enfermedad mental este síntoma.

La bilis negra, dentro de la obra hipocrática, es un humor con especial relevancia. Su versión más perniciosa, la atrabilis, es causa directa de la aparición de la melancolía como enfermedad, pero también de otras muchas enfermedades agudas. La bilis negra, desde el nacimiento del paradigma humoral, se encuentra estigmatizada por la especial malignidad y la gravedad que revisten sus dolencias derivadas. No es concebible, por tanto, que la melancolía como conjunto de síntomas no se agrupe bajo

²⁴⁰ *Ibidem*. p. 313, 93.

²⁴¹ *Ibidem*. p. 312, 87.

²⁴² En HIPÓCRATES. *Predicciones I*. Op. Cit, pp. 184-185, 71.

²⁴³ *Ibidem*. p. 186, 83.

²⁴⁴ HIPÓCRATES. *Preñaciones de Cos*. Op. Cit. p. 333. IX, 228.

²⁴⁵ En HIPÓCRATES. *Predicciones I*. Op. Cit. p.177, 20.

la entidad de una enfermedad. O lo que es lo mismo, bajo una interpretación negativa de estas manifestaciones que acaban constituyendo su sintomatología.

No podemos comprender la función de la bilis negra ni de los otros humores separados del tratado *Sobre los flatos*²⁴⁶. Y es que estos son en último término la raíz que subyace al desarrollo de las enfermedades. Y lo son en dos sentidos; primero, en el proceso digestivo el alimento pasa varias transformaciones hasta llegar a convertirse en sangre; si, por algún motivo, el proceso no tuviese lugar de la forma indicada, quedarían restos de alimentos, los cuales producirían gases nocivos que afectarían al correcto funcionamiento de las funciones y órganos del ser humano, entre ellos el cerebro. En segundo lugar en el enfriamiento y acaloramiento de la bilis y la flema se producen estos gases que atacan al cerebro.

En los escritos hipocráticos queda indicado el camino a seguir para explicar las afecciones del cerebro como la melancolía. Con Galeno todo lo que se venía atisbando toma el cuerpo necesario para convertirse en un paradigma sólido. Galeno describe ya a la perfección cómo se produce el calentamiento de los humores. De igual modo, explica con detalle la forma en que los residuos de alimentos producen unos vapores que suben hasta el cerebro y lo perjudican de manera directa. Ya no son unos gases abstractos como en Hipócrates, sino el vapor que resulta de un proceso orgánico concreto. Sabemos así por él que cuando la bilis negra se recalienta y se convierte en atrabilis genera unos vapores que suben hasta el cerebro. Una vez allí, le afectan infundiéndole temor. El porqué parece lógico si tenemos en cuenta las cualidades propias de este humor. Puesto que es negro, infunde oscuridad y tiniebla en el cerebro, de ahí que genere temor.

Similares efectos de la bilis negra son visibles en otras obras del *corpus* hipocrático. El síntoma del terror es común a todas aquellas afecciones en la que la bilis negra se descontrola por un motivo u otro:

²⁴⁶ *Ibidem*.

Cuando una mujer tienen dolor en la cabeza, la coronilla y el cuello, sufre vértigo en los ojos, terror y está triste, cuando su orina es negra, e igualmente el líquido que sale de su matriz, y si tiene repugnancia y desánimo, eso es que hay bilis negra en la matriz²⁴⁷.

Además del desánimo y temor, la atrabilis en algunas enfermedades produce temblores, aunque el temblor no es uno de los síntomas que se traspasarán al melancólico como enfermedad, al menos en términos generales.

Si dejamos a un lado los síntomas para centrarnos en las causas, la melancolía como enfermedad tenía hasta el momento dos desencadenantes principales; por un lado la bilis negra, y por otro la acción de los flatos. Pero ¿qué sucede con las causas externas? Pues que del mismo modo que son relevantes para cualquier enfermedad, lo son también en el caso de la melancolía. A pesar de que no es tan importante para el fin que nos ocupa como analizar la evolución de la sintomatología, no debemos pasar sin destacar algunos puntos importantes. La melancolía en su vertiente negativa, queda definida de forma más clara si atendemos a los síntomas que entran a formar parte del conjunto que la constituye como entidad. Si bien los factores externos no la perfilan de forma clara, es interesante ver en qué medida éstos influyen en los tratados de autores posteriores y cómo las mismas ideas se van reformulando una y otra vez.

Entre los factores externos determinantes para el desarrollo de la melancolía se cuentan principalmente dos: el alimento y lo que podríamos denominar factores ambientales, como los aires, aguas y lugares. Los factores ambientales pueden hacer que la bilis negra se transforme en atrabilis por variar las cualidades asociadas al humor:

Si el verano transcurre con viento del Norte y es seco, y no se produce lluvia ni a la salida del Perro, ni a la de Arturo es conveniente, sobre todo para los de naturaleza flemática, los de constitución húmeda y las mujeres, pero tal circunstancia es enemiga en grado sumo, de los biliosos. Efectivamente, se secan en demasía y se les producen oftalmias secas y fiebres agudas y de larga duración; también a ciertos individuos, se le produce melancolía porque la parte más húmeda y acuosa de la bilis se seca y agota, pero se queda la parte más densa y agria²⁴⁸.

Es decir, lo que queda del humor melancólico o bilis negra, es su residuo, o lo que es lo mismo, la atrabilis. En la misma descripción del proceso de formación de la

²⁴⁷ HIPÓCRATES. *Tratados Hipocráticos IV*. Gredos, Madrid, 1988. En *Sobre las enfermedades de las mujeres II*. p. 286, 182.

²⁴⁸ HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos II*. Op. Cit. En *Sobre los aires, aguas y lugares*. p. 64.

atrabilis por influencia del ambiente encontramos recogidas las principales diferencias entre la melancolía como humor y como residuo. La melancolía como residuo o atrabilis surge tras un proceso de desecación de la bilis negra; es por tanto un humor más seco, lo que le convierte en denso y agrio. Si permanece en el organismo, el calor natural lo recalienta de forma constante hasta producir vapores dañinos. La acidez de este residuo es extrema, tal y como médicos futuros constatarán en sus tratados. Si un enfermo expulsa aun vómito negro, señal de atrabilis, es posible comprobar esta acidez.

Será necesario por tanto la evacuación del residuo bien sea por medios naturales, mediante purgantes o sirviéndonos de la realización se sangrías, con el fin de aliviar esta indeseada retención.

Para resumir, en el nacimiento de la melancolía como enfermedad podemos decir que sus manifestaciones originales son el miedo y tristeza prolongada. Los demás síntomas como desvaríos, fiebres y manía entre otros, no forman parte en un principio de su cuadro de síntomas esenciales. De igual manera, desde el primer momento queda patente tras una lectura precisa de los textos hipocráticos la diferencia entre bilis negra como humor natural, melancolía como enfermedad, atrabilis como residuo y otras dolencias derivadas del humor melancólico o atrabilis.

En las obras hipocráticas podemos encontrar el origen de otros muchos cuadros de síntomas que tomarán entidad bajo una patología concreta. El estudiar el desarrollo de otros casos nos alejaría mucho de nuestro fin. En cualquier caso, merece atención aparte una enfermedad recopilada en el *corpus*, ya que luego se tipificará como una de las variaciones de la melancolía. Nos referimos a la llamada enfermedad de las vírgenes.

Es curioso observar cómo muchas de las enfermedades catalogadas por Hipócrates pierden su entidad fuera de la teoría humoral como sucedió con esta. El caso de la enfermedad de las vírgenes es especialmente relevante por su estrecha relación con la melancolía. En definitiva, remite de nuevo a la retención como factor desencadenante de la enfermedad, pero de un tipo que afecta a la mujer de forma exclusiva, pues la secreción retenida es la menstruación. Así nos explica el diferente modo como la enfermedad afecta a las personas según su sexo o edad:

En lo que se refiere a las cefalgias, les sucede a las mujeres las mismas cosas que a los hombres, pero la picazón y los accesos melancólicos les ocurren menos a ellas que a los varones, salvo en el caso de que las menstruaciones hayan desaparecido²⁴⁹.

La retención de menstros puede degenerar también en la aparición de ataques epilépticos. Pero no sólo la retención, sino que, como creían que la matriz era móvil, un movimiento inadecuado de la misma podía provocar afecciones histéricas muy cercanas a la locura:

Cuando la matriz está junto al hígado y a los hipocondrios y causa los sofocos, la parte blanca de los ojos se vuelve hacia arriba, se siente frío y algunas mujeres, incluso, se ponen lívidas y les rechinan los dientes, afluye saliva a la boca y llegan a parecer poseídas por la enfermedad de Heracles²⁵⁰.

La matriz, además de móvil, es susceptible de retener secreciones como el menstros y la bilis negra. Los síntomas provocados por la invasión de bilis negra son de nuevo la tristeza y el terror. Como la enfermedad de las vírgenes se relaciona con la retención, otro tipo de afecciones femeninas con el mismo origen acaban por convertirse en la misma entidad. Por la similar sintomatología de la enfermedad de las vírgenes con la melancolía y su causa común, acabará por establecerse la primera como una variante de la última:

Cuando una mujer tiene dolor en la cabeza, la coronilla y el cuello, sufre vértigo en los ojos, terror y está triste, cuando su orina es negra, e igualmente el líquido que sale de su matriz, y si tienen repugnancia y desánimo, eso es que hay bilis negra en la matriz²⁵¹.

El diagnóstico y tratamiento de la enfermedad de las vírgenes posee un tratado exclusivo. No obstante, aparece también citada en otros tratados, lo que nos hace pensar de nuevo que era una dolencia bastante común. La retención de la menstruación, la matriz desplazada y la virginidad eran sus desencadenantes más importantes. Así:

Cuando a una virgen no le viene la regla, padece de bilis, tienen fiebre y dolores, sed, hambre, vómitos, arrebatos de locura y vueltas a la razón; lo que ocurre es que la matriz se le desplaza²⁵².

²⁴⁹ HIPÓCRATES: *Predicciones II*. En *Ibidem* p. 264, 30.

²⁵⁰ HIPÓCRATES: *Tratados hipocráticos IV*. Op. Cit. En *Sobre las enfermedades de las mujeres I*. p. 60, 7.

²⁵¹ *Ibidem*. En *Sobre las enfermedades de las mujeres II*. . p. 268, 182.

²⁵² *Ibidem*. En *Sobre la superfetación*. p. 348, 34.

La enfermedad de las vírgenes no aparece sólo en las mujeres jóvenes y vírgenes, sino en toda aquella mujer que por su condición se encuentre sometida a una retención de sus secreciones, como es el caso de las viudas:

Estos trastornos sobrevienen de repente, pese a estar sana la mujer, y les ocurren a las mujeres vírgenes sobre todo de edad avanzada y a las viudas que, pese a ser jóvenes y haber dado a luz, enviudan²⁵³.

En este caso concreto no existe identificación con la enfermedad de la melancolía. Aquí la matriz desplazada y la retención producen en la mujer otras muchas afecciones, que nada tienen que ver con la melancolía. Lo relevante de todo esto es que entre doncellas y viudas se establece un factor común, la retención. Y este fenómeno sí será a la larga una posible causa de melancolía. De forma que tanto vírgenes como viudas serán candidatas proclives a padecerla.

La enfermedad de las vírgenes se manifiesta cuando a las mujeres “les llega el momento de casarse y no se casan”²⁵⁴. Además de a las viudas, también les sucede a mujeres casadas si son estériles. El orificio de salida no se encuentra abierto, por lo que la sangre se retiene y comienza a dañar el corazón. A la persona afectada le invade la locura, incluso los deseos de matar. La sangre se putrefacta y “a consecuencia de la tiniebla que se le forma, siente terrores y miedos”²⁵⁵. Síntomas como vemos muy similares a los del melancólico. Su afección les lleva incluso a un delirio en el que sus visiones les incitan al suicidio y la muerte.

En otros ámbitos fuera del médico era igualmente una enfermedad conocida. Platón en *Timeo* (86c-91c) nos habla también de este furor uterino; el deseo desaforado de la mujer por procrear y la respuesta conductual a una reacción física incontrolada son bien conocidos por él. Tanto en Platón como en la cultura griega en general, la relación entre alma y cuerpo es sumamente estrecha, más bien dependiente. Una mala disposición de los elementos somáticos que nos componen desencadena de inmediato la aparición de trastornos anímicos.

²⁵³ *Ibidem*. En *Sobre la naturaleza de la mujer I*. p. 361,2.

²⁵⁴ HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos IV*, Gredos, Madrid, 1998. En *Sobre las enfermedades de las vírgenes*. p. 328.

²⁵⁵ *Ibidem*. p. 329.

La enfermedad de la melancolía, a pesar de consolidarse en el humoralismo, tiene vida mucho más lejos de las fronteras de este. Además de aparecer en escritos no médicos, otras teorías médicas tratan sobre ella. Tenemos que tener en cuenta que, antes de consolidarse el humoralismo como el paradigma irrefutable en la ciencia médica, existen años de inestabilidad científica, en los cuales surgen otros intentos de explicación. No obstante, en los principales escritos médicos, incluso en los no pertenecientes a la escuela humoralista, se observa ya una clara influencia de las teorías hipocráticas. Así sucede en la obra de Celso (25a.C.-50d.C.). El enciclopedista romano no se adscribe de forma clara a la teoría humoral, aunque sus explicaciones sobre la melancolía giran igualmente en torno al desequilibrio humoral. Esto facilita que, al establecerse el humoralismo como teoría hegemónica, sus descripciones médicas no entren en conflicto con el paradigma imperante, y sus explicaciones se adapten a la perfección.

La enfermedad de la bilis negra sobreviene en casos de desánimo prolongado, desánimo con miedo e insomnio también prolongados²⁵⁶.

Celso repite una vez más la sintomatología básica del melancólico, pero además del miedo y la tristeza prolongada añade nuevos elementos, como el insomnio. De hecho, acabará por convertirse en un síntoma con especial relevancia, y en gran parte de la historia de la melancolía será mencionado. La lista de remedios indicados para el tratamiento de la melancolía es tan variada como su sintomatología; oscila desde la aplicación de ungüentos hasta la utilización del opio o la sangría en casos agudos.

Ya vimos que uno de los síntomas definatorios en el diagnóstico de la melancolía era precisamente la ausencia de fiebre. Al contrario de otras enfermedades mentales, la melancolía no hace su aparición tras un episodio febril. Si bien es cierto, Celso cree que a la larga sí puede tener lugar una leve calentura:

Otra forma de locura, de más larga duración porque generalmente comienza sin fiebre, pero posteriormente produce una ligera destemplanza²⁵⁷.

²⁵⁶ JACKSON, STANLEY. Op. Cit. p. 40.

²⁵⁷ *Ibidem* p.40.

Como Celso, existen algunos otros autores que, sin formar parte del *corpus* humoralista, fueron capaces de sobrevivir en el tiempo adaptándose a las pautas marcadas por el humoralismo. En estos autores podemos observar tres claras tendencias en torno al tratamiento de la melancolía como enfermedad. En primer lugar se observa una repetición de la sintomatología anterior. En el caso de Celso vemos cómo nos habla de nuevo del miedo y la tristeza prolongados. Como es evidente, ningún autor crea de la nada, sino que es heredero de la época en la que vive y la tradición que esta sostiene. Cada persona se encuentra inmersa en una cultura y una ciencia las cuales proporcionan las herramientas necesarias para comprender el mundo. Y en este sentido la tradición médica no es ninguna excepción. En segundo lugar, las nuevas creaciones surgidas en el seno de una sociedad han de servir para justificar el sistema cultural y científico imperante. Es necesario por tanto que se adapten al sistema establecido. Es por este motivo por lo que la aportación de nuevos síntomas en la descripción de la melancolía, como el del insomnio en Celso, ha de ser siempre congruente con el paradigma dominante, en este caso el humoralismo. En tercer y último lugar si esto sucede de este modo se producirá un trasvase de elementos entre las explicaciones compatibles. La lista que configura la sintomatología del melancólico se hace por ello cada vez mayor, más compleja e incluso en ocasiones contradictoria.

El melancólico comprende una variedad de manifestaciones y conductas tan amplia que es difícil dar una definición precisa respecto a él. El mismo Celso, al hablarnos de los diversos tratamientos que hemos de emplear para la cura de la melancolía, nos indica al menos dos grandes grupos de manifestaciones melancólicas. Por un lado los melancólicos se manifiestan como personas abatidas y tristes, cuyo mal sólo encuentra remedio en la distracción, los placeres y la alabanza. Por el otro existe un tipo de melancolía ansiosa, en la que el individuo se encuentra poseído por “mala voluntad”²⁵⁸. En este caso el médico lo sanará mediante la utilización de tratamientos muy agresivos, como pueden ser los castigos físicos y psíquicos, con el fin de provocarles un fuerte impacto que les haga sanar.

Este último estado se encuentra más cercano a la manía que a la melancolía en su sentido originario; más, si tenemos en cuenta que el enfermo con este segundo tipo de melancolía pierde la razón:

²⁵⁸ STAROBINSKI, JEAN. Op. Cit. p.21.

Cuando el humor se vuelve demasiado sombrío, es bueno darles, dos veces al día, friegas ligeras pero prolongadas [...] Deberán también cambiar de país y, si recobran la razón, emprender viajes todos los años²⁵⁹.

Celso es por tanto uno de los primeros autores que más favorece a la conexión entre melancolía y manía.

Avanzando un poco en la historia de la melancolía negativa, encontramos otro de los autores, el cual, a pesar de no adscribirse al humoralismo, posee una teoría totalmente compatible con la humoral, por lo que sus doctrinas pasarán a la tradición médica sin problemas. Estamos hablando de Sorano de Éfeso (s. II), cuya obra fue transmitida por Celio Aureliano (s. V). Su obra no presenta contradicción con las principales ideas humoralistas, por lo que llega a convertirse en uno de los autores principales de la tradición médica occidental. Esa es precisamente la gran ventaja del humoralismo respecto otras teorías médicas. Gracias a su flexibilidad, así como a la capacidad de integración de nuevas apariciones, el humoralismo acaba por consolidarse como el paradigma imperante en la medicina occidental durante siglos.

Sorano de Éfeso pertenece a la llamada escuela metodista. Para él, la melancolía aparece como consecuencia de una estrechez de las fibras²⁶⁰ que nos conforman. La alteración humoral generada por la bilis negra no es el origen de la enfermedad. La causa es incluso más física. Un defecto o alteración de la constitución física es tan relevante como para provocar síntomas mentales asociados. Por tanto la curación de esta dolencia mental debe comenzar por aliviar la constricción física de las fibras dañadas. Una vez que esto ocurra la afección mental desaparecerá de inmediato. Dentro de su amplia terapéutica, son beneficiosas también las charlas con filósofos, los ejercicios mentales y los entretenimientos.

Para Sorano la melancolía es de nuevo una enfermedad crónica sin fiebre, descripción que por cierto comparte con la manía. Ambas enfermedades se diferencian de la frenitis en este punto, pues en esta última la fiebre es un elemento indicador fundamental²⁶¹. Sin embargo, a pesar de las diferencias, las tres comparten un síntoma

²⁵⁹ *Ibidem.* p. 22.

²⁶⁰ *Ibidem.* p. 22.

²⁶¹ JACKSON, S. W. *Op. Cit.* p.41.

común, que no es otro que la pérdida de razón. No obstante, se comportan de manera diferente a juicio de Sorano. Cree así que el frenético parece por sus actos más fuera de sí que los otros dos, y no es extraño verle arrancando trozos de lana o paja²⁶².

Frente al comportamiento del frenético, el melancólico se caracteriza más por:

Angustia mental, aflicción, silencio, animosidad hacia los miembros de la familia, a veces un deseo de vivir y otras veces un deseo vehemente de morir, sospechas por parte del paciente de que se está tramando algo contra él, llanto sin razón, murmullos incomprensibles, y, de nuevo, jovialidad ocasional; [...] tez verdosa-negrucza o algo azulada, cuerpo delgado, debilidad, indigestión con eructos con mal olor; retortijones; vómitos, a veces sin echar nada y otras sustancia amarillas, rojizas o negruzcas²⁶³.

Sorano toma de nuevo la sintomatología aparecida en autores anteriores, y nos habla de una tristeza extrema que suele ser el desencadenante de un llanto repentino e incontrolado. El melancólico prefiere la soledad a la compañía de los suyos. La volubilidad de su carácter le lleva a alternar entre el polo maniaco y el melancólico. En algunos momentos el melancólico se muestra abatido, con deseos de morir, pero en otros desea vivir con intensidad y se ve poseído por una inesperada y sorprendente jovialidad. Para Sorano el estado maníaco no es una intensificación del melancólico como creía Celso, sino que el melancólico alterna entre uno y otro de forma continua. No existe una necesidad de empeoramiento para que se dé la manifestación maniaca; son dos polos opuestos pero ligados de manera indiscutible.

Las similitudes con los autores precedentes no se quedan ahí, pues nos habla también de la dificultad que el melancólico suele padecer en las digestiones. Quizá su aportación más significativa e influyente sea la que realiza al hablar sobre la fisionomía del melancólico. En general el melancólico se caracteriza por ser un individuo delgado, con la tez negruzca y de aspecto débil. Es llamativo observar cómo un autor no humoralista es capaz de describir de forma tan explícita las influencias que sobre el físico tiene una predominancia de la bilis negra, un humor seco y oscuro. Su descripción del melancólico configurará sin duda la imagen típica que pasará a formar parte tanto de la ciencia médica como del imaginario popular occidental.

²⁶² *Ibidem.* p. 41.

²⁶³ *Ibidem.* p. 41.

Otra de las novedades que aporta Sorano en el terreno de la melancolía es la existencia de una idea recurrente que atormenta al melancólico. En el fragmento citado el paciente tiene la creencia de que existe una conspiración contra él. No especifica el porqué de esta obsesión, pero la consideración por su parte de un nuevo síntoma no es un hecho carente de importancia.

Tras Sorano la cuestión de la idea recurrente como tormento del melancólico cobrará cada vez mayor fuerza. A lo largo de la historia de la melancolía se irá configurando una lista de ejemplos que ilustrarán una y otra vez las diversas obras médicas. La constante repetición de los ejemplos por parte de los autores, nos lleva a poner bajo sospecha muchas de las historias contadas. Es sin duda llamativo cómo los casos que varios autores afirman haber presenciado en primera persona son casi idénticos a pesar de que los separen cientos de años. Por el mismo motivo, es curioso cómo las ideas recurrentes citadas son en general las mismas o variaciones de estas.

La escuela metodista se pierde en el tiempo bajo el imperio del humoralismo. A pesar de ello, no son sólo las enseñanzas de Sorano las que sobreviven en el humoralismo, sino que otro de sus miembros también lo logrará. Se trata de Arquígenes de Apamea (s. I-s. II), que nos ofrece el primer ejemplo explícito de una idea recurrente. Arquígenes de Apamea creía que la melancolía era una “depresión sin fiebre, debida a una obsesión”²⁶⁴. Una tristeza extrema cuya causa no es la bilis negra, ni la estrechez de las fibras, sino una idea fija que asola la mente de la persona como “el convencimiento compulsivo de ser un cántaro de barro”²⁶⁵.

A pesar del triunfo del humoralismo muchos de estos síntomas pasan a la tradición gracias al trabajo de obras médicas, que con un carácter ecléctico compatibilizan varias corrientes científicas. Una de ellas es a obra de Rufo de Éfeso (s. I). Los historiadores creen que su obra perdida sobre la melancolía es tan completa que sus enseñanzas invadirán los tratados de médicos posteriores. El melancólico de Rufo es un ser triste y con miedo²⁶⁶. Por lo general es misántropo y se encuentra deprimido sin

²⁶⁴ KLIBANSKY, RAYMOND. PANOFSKY, ERWIN. SAXL, FRITZ. *Saturno y la melancolía*. Alianza forma, Madrid, 1991.p. 68.

²⁶⁵ *Ibidem*. p. 69.

²⁶⁶ Sintomatología del melancólico extraída de KLIBANSKY, RAYMOND. Op. Cit y de JACKSON, STANLEY W. Op. Cit.

motivo (κατη φήτας) aunque en ocasiones se muestre con excesiva e igualmente irracional alegría.

La capacidad de pensar del melancólico no difiere de la del resto, excepto por la existencia de una idea fija que le obsesiona hasta el abatimiento. Rufo da forma a la intuición de Sorano sobre la idea recurrente en la enfermedad de la melancolía. Las ideas oscilan entre creerse un cántaro de barro hasta la creencia de no tener cabeza²⁶⁷.

En la misma línea de trabajo, repite y amplía lo referente al aspecto del melancólico. Rufo nos describe al melancólico como un hombre de piel oscura a causa del exceso de bilis negra. Es además velludo, pues la sequedad generada por tal humor posee también este efecto.

Sus aportaciones a la constitución del melancólico enfermo no acaban ahí. Rufo habla de nuevo sobre las dificultades del lenguaje entre las que además incluye el tartamudeo y ceceo. Otra de las características a destacar es que el melancólico posee un exceso de *pneuma* (πνεῦμα), esa especie de aire que circula por nuestro organismo, el cual puede producir hinchazón en distintas partes. Este es uno de los motivos por el que el melancólico es lujurioso, puesto que la erección en el hombre depende de forma directa de la afluencia del *pneuma* al miembro viril. Por ello muchos autores señalarán después que el melancólico posee además venas muy marcadas, pues la abundancia de *pneuma* da como resultado que los canales por los que pasa se ensanchen.

A pesar de no pertenecer a la escuela hipocrática, su carácter ecléctico hace que Rufo señale la bilis negra como causa directa de la melancolía. La sobreabundancia de la misma puede deberse a diversos factores; la ingestión de alimentos inapropiados, el vino como bebida espirituosa por excelencia, o la falta de ejercicio son claras contraindicaciones con respecto a la enfermedad de la melancolía. Junto a todos estos factores existe uno que debiéramos destacar sobre el resto. La melancolía para Rufo puede venir causada por un exceso de estudio. El exceso de pensamiento puede llevar al hombre a caer en la melancolía, como si el mucho saber deprimiese al hombre y lo apartara de un disfrute de la vida.

²⁶⁷ KLIBANSKY, RAYMOND. Op. Cit En p. 71, nota 133, cita estos ejemplos y además indica que la idea del recipiente de barro ya aparece en otro autor, el ecléctico Arquígenes.

Ya sabemos cómo se manifiesta y las numerosas causas que para Rufo generan melancolía. Pero a qué se refiere en concreto con la entidad melancolía nos lo aclara en esta definición:

Para el tratamiento no carece de importancia saber de dónde procede la enfermedad, pues habéis de saber que la melancolía es de dos clases: algunos (melancólicos) la tienen naturalmente, por una combinación ingénita de humores, pero otros han adquirido esa combinación de humores después por mala dieta²⁶⁸.

Así que existen dos clases claras de melancolía. Una, la producida por los factores externos tales como la dieta o el modo de vida. Una mala práctica de éstos da como resultado una melancolía adquirida, por lo tanto no natural. Frente a ésta, Rufo sitúa aquélla que surge de la predisposición natural, la cual es constitutiva al individuo.

Esta dicotomía no aporta excesiva novedad respecto a lo que ya otros habían dicho. La verdadera aportación de Rufo es explicar de forma explícita el proceso de generación de la melancolía²⁶⁹. Esta melancolía artificial o adquirida, esta atrabilis no proviene de la melancolía como humor natural. Si se produce un enfriamiento excesivo en la sangre, está como los carbones apagados, toma un color negruzco y se vuelve un residuo peligroso para el organismo. Lo mismo sucede si la bilis amarilla se calienta; se convierte en atrabilis o bilis negra pues el recalentamiento la torna de este modo como la fruta que se seca al sol.

Pero su capital aportación al proceso de formación de la melancolía negativa como entidad no acaba aquí. Rufo es consciente ya de la multitud de síntomas y causas que entran en escena al hablar de melancolía. Pretende ofrecer una explicación científica de esta diversidad, por lo que somete a clasificación todos los elementos en juego. No diferencia sólo la melancolía según el tipo de humor del que provengan, sino que también sus efectos serán diversos según la parte a la que ataquen²⁷⁰. Su clasificación tripartita de los tipos de melancolía será considerada como canónica por la medicina posterior, y repetida junto con sus ejemplos y síntomas hasta la saciedad.

²⁶⁸ *Ibidem*. p. 72.

²⁶⁹ *Ibidem*. p. 72.

²⁷⁰ En JACKSON, STANLEY. W. Op. Cit. p. 44.

Tenemos por tanto que la melancolía según el órgano al que afecte en mayor medida se divide en:

- 1) La melancolía en la que todo el cuerpo se ve invadido por la sangre melancólica.
- 2) Aquélla en la que el cerebro se ve invadido.
- 3) En la que los hipocondrios son el foco afectado.

La terapéutica se va complejizando cada vez más porque el médico deberá tener en cuenta no sólo el tipo de melancolía, sino el lugar afectado por la misma.

Entre estos primeros autores que conforman la melancolía como enfermedad, vemos que no son pocos los que, a pesar de no pertenecer a la escuela hipocrática, encontraron bajo su amparo el respaldo que sus teorías necesitaban. El siguiente autor en el que podemos encontrar una definición precisa de la melancolía trabaja cercano en el tiempo a la figura de Galeno. Se trata de Areteo de Capadocia (c.120-c.200)²⁷¹. Tampoco se encuadra con exactitud dentro de la escuela humoralista, sino más bien de la neumática. Sus explicaciones médicas se sirven de los humores o los elementos; sin embargo, se centra más en las cualidades asociadas a los humores y los efectos que estas pueden producir sobre la salud. A los cuatro humores clásicos añade un quinto elemento, del cual ya hemos hablado, el *pneuma*. El carácter especial de este elemento hace que no lo considere de la misma forma que a los otros cuatro. El *pneuma* es el principio del movimiento de todo lo que constituye el cuerpo humano.

Areteo dedica en su obra un capítulo exclusivo a la enfermedad de la melancolía. En él establece tanto las causas, como el desarrollo y tratamiento de la enfermedad. Pero antes de dedicarse a ella de forma específica, encontramos ya referencias al tratar de otras enfermedades. Así, al hablar de las enfermedades crónicas, advierte sobre la importancia de un diagnóstico y tratamiento temprano:

Por lo demás, es necesario que el enfermo esté fuerte y que se asocie con el médico contra la enfermedad, pues, después de apoderarse fuertemente del cuerpo, no sólo lo desgasta y lo

²⁷¹ Existe una discusión por parte de los intérpretes e historiadores sobre la época en la que transcurre la vida de Areteo. Laín Entralgo por su parte cree que se desarrolla en la segunda mitad del siglo I y principios del II. A este respecto véase la introducción de ARETEO DE CAPADOCIA. *Obra médica*. Akal, Madrid, 1998.

consume con firmeza, sino que también muchas veces trastorna el sentido y, a la vez, pone fuera de sí al alma por la debilidad del cuerpo. Conocemos tal actitud como manía y melancolía²⁷².

No se trata de una definición exacta de la enfermedad de la melancolía sino más bien de una actitud común al melancólico o el maniaco. Areteo utiliza ya de forma idéntica los términos manía y melancolía, como si ambos designasen una única identidad.

La identificación de la melancolía con la manía facilita que la conexión de la melancolía con el estar fuera de sí propio del maniaco tome más protagonismo. En un principio, la melancolía no supone la pérdida de razón completa, aunque para Areteo, el hecho de que el paciente se encuentre fuera de sí, sí que supone un síntoma definitorio de melancolía.

Por ello Areteo define la melancolía como una afección de ánimo sin fiebre y que es “comienzo y parte de la locura”²⁷³. A diferencia de los autores anteriores la ausencia de fiebre no es algo relevante en el desarrollo de la melancolía, puesto que cualquier tipo de locura en general no produce fiebre:

En apariencia son infinitos los tipos de locura, pero en su origen sólo uno, pues el extravío es crónico por completo, sin fiebre, ya que, si alguna vez también acomete fiebre, no es particular de la locura, sino de otra circunstancia²⁷⁴.

Veamos entonces qué es lo característico de su definición de la melancolía. Para Areteo la causa es la bilis negra, la cual si “propende hacia arriba, hacia el estómago o el pecho, causa la melancolía, pues origina flatulencia”²⁷⁵. Existe otro tipo de afección cuando la bilis negra es muy abundante a la que también llama melancolía. En ésta la persona se ve invadida por una “ira desmedida, aflicción y un terrible desaliento”²⁷⁶. Son síntomas que sin duda aúnan el mal, tanto del maniaco como del melancólico, en sus respectivos sentidos originarios.

En los escritos de Areteo podemos observar cómo en realidad, la melancolía es para él el inicio de toda locura. Es el inicio de un proceso con multitud de caras, entre

²⁷² *Ibidem* p. 100.

²⁷³ *Ibidem*. p. 106.

²⁷⁴ *Ibidem*. p. 109.

²⁷⁵ *Ibidem*. p. 105.

²⁷⁶ *Ibidem*. p. 106.

ella las manifestaciones maniacas. Si la enfermedad que finalmente se desarrolla es la melancolía, lo propio de los melancólicos es “únicamente la tristeza y el desánimo”²⁷⁷. Por sus escritos no podemos saberlo de forma clara aunque por lo que dice se trasluce que existe una diferencia entre la melancolía como enfermedad y una especie de pre-estadio melancólico que anuncia la venida de otra patología.

En los afectados por la enfermedad de la melancolía, si ésta se agrava acaban por trastornarse de tal forma que son capaces de cometer actos feroces. Hay otros que por el contrario huyen de los hombres, tal y como hacía Belerofonte.

El melancólico se perfila como un ser lleno de contradicciones. Su enfermedad muta hasta crear caracteres de lo más diversos. Su enfermedad los puede tornar avaros o generosos, educados o insolentes. La asignación de una sintomatología al melancólico cada vez más amplia da como resultado que la enfermedad provoque estados de lo más contradictorios. Es con Areteo con el que acaba por abrirse por completo el campo de la melancolía de tal modo que todos los síntomas tienen cabida bajo su amparo. Se conservan los síntomas de los antiguos: insomnio, soledad y tristeza, y se abre el campo a otros muchos nuevos.

Respecto a la clasificación de la melancolía, frente a al tripartita de Rufo, Areteo nos ofrece una bipartita en referencia a los lugares afectados por la melancolía. Así el humor corrupto puede residir en los hipocondrios o bien atacar al cerebro.

La fisionomía del melancólico a estas alturas está ya bastante consolidada, por lo que las aportaciones en este campo son más bien escasas. Los melancólicos mantienen la imagen de una persona débil y de color negruzco, debido a la sequedad y el color de la bilis negra que origina su mal.

Lo que se amplía de manera considerable son los casos explicativos que ejemplificarán la melancolía, es decir, las historias clínicas que los médicos nos narran a través de sus obras. Arquígenes fue el primero en ofrecernos uno de estos ejemplos. Los casos a los que todos los autores recurren se incrementan a su vez, por la idea de que la manía, y la locura en general, no es más que el agravamiento de la melancolía. Tal suceso favorece que ejemplos, que nacieron ligados a la locura, pasen a formar parte de

²⁷⁷ *Ibidem.* p. 106.

las historias clínicas de melancólicos. Entre los casos más repetidos se encuentran el del miedo a beber por la creencia de ser un ladrillo del barro, por lo que podrían deshacerse con la ingesta de líquido; o la obsesión con el lugar de trabajo por parte de un carpintero, el cual perdía la razón en el instante en el que se alejaba de la casa construida.

Otro de los muchos méritos que debemos a Areteo es que este retoma un tipo de melancolía intuida por Hipócrates. Sin embargo, el primero no considera que sea una manifestación melancólica sino que se trata de una patología diferenciada. Hipócrates habló sobre la enfermedad de vírgenes y viudas a causa de la retención. Los beneficios o no del coito en la curación de enfermedades provocadas por retención, como la melancolía, será una cuestión ampliamente discutida en los tratados médicos. De entre todos los casos que presentan tal dolencia, Areteo duda de aquellos casos cuya curación deviene tras intimar con una doncella. Cree que en realidad el afectado sólo está triste por el desengaño que otra joven le provocó, aunque es cierto que éste “parece melancólico a los ojos de cualquiera.”²⁷⁸.

Pero en la tradición médica, como veremos, no todos son de la opinión de Areteo, pues muchos sí que consideran la enfermedad de las vírgenes como una clase de melancolía. Resulta curioso que precisamente es por Areteo por el que se llega a hacer esta asociación. En la conexión entre la enfermedad de las vírgenes y la melancolía influye una de las características del melancólico, la cual recoge también Areteo. Por la relación de los flatos y aires con la erección masculina, se considera que el melancólico es lujurioso, absorbido por incesantes deseos de copular. Puesto que uno de los tratamientos recomendados para la enfermedad de las vírgenes son las relaciones sexuales, es fácil asociar al que padece la enfermedad de las vírgenes con el melancólico dominado por la tensión sexual.

Areteo colabora también en retomar otra de las enfermedades capitales en la obra hipocrática que, al igual que la de las vírgenes, se encuentra relacionada de forma estrecha con la melancolía. Estamos hablando de la epilepsia. A pesar de que ésta no llega a relacionarse con la melancolía de una manera tan confusa como la manía, la relación entre ambas es digna de tener en cuenta. En general la epilepsia y la melancolía

²⁷⁸ *Ibidem.* p. 109.

transitan por senderos separados. No obstante, en ocasiones sus destinos se confunden para encontrarse en algún punto.

En los escritos hipocráticos que sientan la base de la tradición médica occidental no se hace referencia explícita a tal relación. Hipócrates reconoce ambas enfermedades, la de la melancolía y la epilepsia como entidades separadas. Entre las obras que constituyen el *corpus* hipocrático se encuentra un tratado sobre la enfermedad sagrada, es decir, sobre la epilepsia. Al parecer, la extraña sintomatología que presentaba el epiléptico causaba estupor y a la vez cierta fascinación entre los coetáneos y antecesores de Hipócrates. Es el motivo por el cual consideraban la epilepsia como una enfermedad de carácter sagrado, un castigo especial de los dioses, tal y como el mismo Hipócrates critica en su obra. La pérdida de consciencia, las convulsiones y todos los efectos derivados de tales estados provocaban un asombro sólo explicable mediante algún tipo de posesión divina. La pretensión científica de Hipócrates propugna el dejar a un lado la divinidad en la explicación y buscar una causa natural que dé razón de tal anomalía:

Los hombres creyeron que su causa era divina o por ignorancia o por el carácter maravilloso de la dolencia, que no se parece en nada a las otras enfermedades²⁷⁹.

La cura de la epilepsia se había llevado a cabo mediante encantamientos y métodos mágicos por creerla de origen divino. Por el contrario, para Hipócrates no se trata de una enfermedad:

Más divina que las restantes, sino que tiene idéntica naturaleza que las demás enfermedades y la misma causa de donde cada una deriva²⁸⁰.

Esta causa de la cual nos habla no es más que el desequilibrio entre humores, cuya predisposición a sufrirlo tiene que ver con un factor hereditario fundamental. En la teoría humoral el esperma proviene de todas las partes del cuerpo; por lo que si una de ellas está dañada por algún motivo, el esperma traslada esta afección a los descendientes. En la enfermedad sagrada, el cerebro se encuentra afectado por la acción dañina de dos humores corruptos, la pituita o flema y la bilis. Esta bilis quemada, o atrabilis es uno de los factores desencadenantes de la epilepsia. Por tanto la epilepsia comparte causa con la melancolía. En ambas enfermedades la bilis negra quemada o

²⁷⁹ HIPÓCRATES. *Sobre la enfermedad sagrada*. Op. Cit. p. 115.

²⁸⁰ *Ibidem*. p. 121.

atrabilis ejerce como punto de partida. Razón por la que los caminos del epiléptico y el melancólico muchas veces se entrecruzan.

Areteo es uno de los autores que con más ahínco retoma los lazos en común entre melancolía y epilepsia y los perfila de manera más clara:

[Sobre el estocoma, enfermedad en la que la oscuridad invade los ojos, retumban los oídos y un torbellino da vueltas en la cabeza] Si se torna incurable, el comienzo es el de otras afecciones, como el de la manía, melancolía o epilepsia²⁸¹.

Como broche final de lo que hemos denominado de forma genérica Antigüedad, encontramos una de las figuras capitales en la historia de la medicina occidental, Galeno (c.130-c.200). Con el trabajo de Galeno la doctrina hipocrática adquiere su máximo esplendor y se constituye como el eje central de la medicina occidental a lo largo de los siglos. Su labor de sistematización va más allá de una mera recopilación, como bien interpreta García Ballester²⁸², pues la estructuración que realiza de las doctrinas de otros supone una auténtica labor creativa y original.

En primer lugar, debemos decir que Galeno configura definitivamente el cuadro relacional introducido por Hipócrates:

HUMOR	ESTACIÓN	CUALIDADES	TEMPERAMENTO
Sangre	Primavera	Templado y húmedo	Sanguíneo
Bilis amarilla	Verano	Caliente y seco	Colérico
Bilis negra	Otoño	Fría y seca	Melancólico
Flema	Invierno	Frío y húmedo	Flemático

Casi cualquier historia sobre la melancolía en la que aparezca de algún modo el humoralismo reproduce este esquema. Y es que en realidad, el humoralismo debe más a Galeno su asentamiento que a cualquier otro autor. A lo largo de toda la medicina antigua se van configurando estas relaciones apuntadas por Hipócrates. Son

²⁸¹ ARETEO DE CAPADOCIA. Op. Cit, p. 102.

²⁸² En GARCÍA BALLESTER, LUIS. *Galeno*. Ed. Guadarrama, Madrid, 1972, podemos encontrar una introducción a la vida y obra de Galeno, en la que destaca la importancia de su labor sistematizadora.

asociaciones hechas con un carácter implícito en las obras hipocráticas, derivadas del puro sentido común. Por ejemplo, si la sangre es templada y húmeda, la estación que mejor se le asocia será la primavera. Si la flema es fría y húmeda, el invierno será su estación asociada, y así con el resto de los humores. Pero todas estas relaciones cuyo origen es más bien intuitivo, alcanzan su máxima sistematicidad con el trabajo de Galeno. Él acaba por sintetizar lo que otros muchos autores sospechaban.

Sobre todo en lo que respecta a los temperamentos, Galeno desarrolla la relación entre éstos y los humores de forma amplia y precisa. En uno de sus tratados cuyo tema principal es la determinación del temperamento por la constitución humoral, nos advierte:

Que las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo lo he puesto a prueba y lo he examinado de muy distintas maneras y no una vez o dos, sino muchas [...] Y he descubierto que es siempre verdad y útil para los que quieren embellecer sus almas, puesto que, [...] producimos un buen temperamento gracias a los alimentos y a las bebidas, así como a las actividades cotidianas y a raíz de dicho temperamento llegamos a una excelencia del alma²⁸³.

La labor sistematizadora de Galeno es, sin duda, encomiable; pero a pesar del interés general de su obra, vamos a detenernos sólo en aquellos aspectos relacionados con el tema que nos ocupa. Pues bien, sobre la melancolía, Galeno nos llama a diferenciar los distintos tipos de melancolía que existen, así como la diversidad de orígenes de la misma:

De igual forma, el humor melancólico tiene también claras diferencias en su estructura; hay uno que es como un poso de sangre y parece muy espeso, como las heces del vino. Hay otro mucho más ligero de estructura, que parece ácido para quienes lo han vomitado y olido; además raspa la tierra, levantándola, fermentándola y formando burbujas, como las del caldo a hervir. El que he dicho que se parece a un poso espeso no produce fermentación al derramarse en la tierra, a no ser que se haya cocido mucho en el transcurso de una fiebre ardiente; y participa menos de la cualidad ácida; yo suelo llamarlo humor melancólico o sangre melancólica (no encuentro justificado darle todavía el nombre de bilis negra). Este humor se produce abundantemente en algunas personas, bien por su temperamento básico o por el hábito de consumir alimentos que se transforman en tal humor durante su cocción en las venas²⁸⁴.

²⁸³ GALENO. *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Gredos, Madrid 2003. En *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. p. 167.

²⁸⁴ GALENO. *Sobre la localización de las enfermedades*. Gredos, Madrid, 2002. p. 134.

Existe en Galeno una clara inclinación a organizar y delimitar los conceptos utilizados en la ciencia médica. En el caso de la melancolía sucede lo mismo, a pesar de la confusión terminológica del término. Galeno pretende aclarar el dominio de este término. Para ello diferencia dos usos del término melancolía, que a su vez corresponden a dos tipos de melancolía. En primer lugar nos habla de la melancolía como el poso de la sangre. Es la parte más gruesa de ésta, la más impura, similar al poso que se queda en el vino. En el proceso digestivo el alimento se convierte en sangre, la cual poseen en su mezcla melancolía. En un momento del proceso, y para que el organismo funcione correctamente, esta melancolía es atraída por el bazo con el fin de purificar la sangre. En el caso de no hacerlo, la persistencia del residuo en el organismo perjudicaría el equilibrio humoral, pues en la digestión, éste se recuece hasta transformarlo en un elemento muy dañino para la salud. No obstante, si todo transcurre con normalidad, este poso de la sangre debemos llamarlo humor melancólico o sangre melancólica. Su origen será tanto el alimento como el propio temperamento del individuo que lo predispone al desarrollo de la melancolía como enfermedad.

Diferenciamos así la parte constitutiva de la sangre de la llamada bilis negra. Esta última manifiesta un carácter nocivo y perjudicial. Es ácida hasta el extremo de levantar la tierra y hacerla hervir, propiedad que será añadida a las futuras descripciones de la melancolía. El origen de la bilis negra se encuentra en la bilis amarilla cuyo reconocimiento genera ésta forma adusta y sumamente nociva de melancolía.

Autores como Stanley W. Jackson²⁸⁵ creen que Galeno defiende la existencia de una forma normal y otra anormal de bilis amarilla, pero también de bilis negra y de sangre. En cualquier caso, no debemos perder de vista el texto anterior por la estrecha conexión entre la sangre y el humor melancólico. Puesto que el humor melancólico es el residuo de la sangre, la forma recalentada de ambos humores se encontrará también relacionada. Las interpretaciones sobre Galeno no nos aportan demasiada luz en este punto en concreto. Si nos remitimos al texto parece que el humor melancólico no tiene existencia separada de la sangre, sino como una forma derivada de ella. Tal pensamiento potencia aún más la negativización de la melancolía como humor y como enfermedad asociada. La melancolía se convierte en un humor de segunda fila, un

²⁸⁵ JACKSON, STANLEY W. Op. Cit. pp. 48-50.

residuo, una existencia parasitaria. García Ballester en su definición del humor²⁸⁶ defiende que Galeno establece la enumeración canónica de cuatro humores para a continuación introducir el texto en el que Galeno se pregunta:

Si hay un humor caliente y húmedo (la sangre), otro caliente y seco (la bilis amarilla), otro húmedo y frío (la flema o pituita), ¿no ha de haber uno que sea frío y seco? ¿No ha de existir en los humores esta cuarta combinación que se encuentra por doquier? La bilis negra es este tipo de humor. [...] La víscera que purifica la bilis negra es el bazo²⁸⁷.

Ante tal pregunta parece que la existencia de la bilis negra responde en los escritos de Galeno a una coherencia lógica dentro de la teoría humoral. ¿Cómo sería posible realizar si no una sistematización clara, si a la cualidad de la frialdad y la sequedad no le corresponde un humor, tal y como sucede con las otras combinaciones? Pero parece que este humor nada tiene que ver con la forma recalentada de bilis amarilla o la parte más espesa de la sangre. Es esta forma recalentada, esta atrabilis, la generadora de melancolía y no el humor existente por coherencia lógica. De manera que si, según Jackson, existe una forma anormal de bilis amarilla y de la sangre así como de la bilis negra, ésta, según los textos, sería común: la atrabilis.

Sea como fuere, la interpretación de la extensa obra galénica no es nuestra finalidad, ya que en realidad nos interesa observar cómo contribuye Galeno a la definición de la melancolía en sentido negativo. Y no podemos negar la importante contribución a la pervivencia de la doctrina hipocrática. Ahora bien, por lo que respecta a la melancolía debemos tener en cuenta la existencia de ciertos puntos oscuros; hecho que no es perjudicial para nuestro propósito, pues dejarán el campo semántico de la melancolía abierto y sin límites concretos.

Además del esquema humoral, Galeno cita de forma explícita las tres formas básicas de la melancolía que tomarán todos los autores que le siguen. La división la realiza del siguiente modo:

- 1) General: En este tipo de melancolía toda la sangre se torna melancólica, por lo que no es posible localizar la afección en un foco concreto.

²⁸⁶ GARCÍA BALLESTER, L. (1972). Op. Cit. p.127.

²⁸⁷ *Ibidem*. pp. 127-128.

2) Encefálica: Aquí es sólo el encéfalo el que se ve afectado, bien sea primaria o secundariamente. Puede verse afectado de dos modos: En el primer caso, a causa del calor excesivo del encéfalo, la bilis amarilla o bien el poso de la sangre se recalienta y produce melancolía. En el segundo, la atrabilis no se produce en el encéfalo pero fluye hasta allí y lo daña.

3) Hipocondríaca: La afección se origina en el estómago por ello lo más habitual es que el enfermo presente malas digestiones. Los ataques por este tipo de dolencia, se encuentran:

Desanimados, desesperanzados y sombríos, y en una palabra, que no les falta ningún síntoma melancólico²⁸⁸.

Con lo que, sea cual sea el tipo de melancolía que el enfermo padezca, sus consecuencias y causas son muy similares. Sin embargo, el hecho de que este último tipo de melancolía afecte al estómago aporta un nuevo síntoma relacionado con el mismo. Entre los síntomas habituales del melancólico en general, el afectado por la melancolía hipocondríaca presenta en ocasiones lo que Galeno denomina hambre canina. Es decir, el melancólico se muestra voraz en el comer, lejano a toda sujeción y comedimiento. Es incapaz de dominar su apetito y se deja llevar por su deseo de comer a todas horas. Este síntoma, junto con el de la lujuria, fomentará la idea de que el melancólico es un ser dominado por la pasión, cuyo comportamiento es reprochable en muchos momentos.

La división tripartita y su descripción hacen referencia a la melancolía como enfermedad. Galeno distingue bien esta melancolía morbosa de aquella constitución natural en la que la melancolía como humor predomina. Por ello, se puede padecer melancolía sin ser de temperamento melancólico, así como se puede ser melancólico sin llegar a desarrollar la melancolía como enfermedad. En cualquier caso, lo más probable es que de entre todas las personas y sus constituciones, los de temperamento melancólico sean los más proclives a sufrir la enfermedad de la bilis negra. Las personas de natural constitución melancólica son reconocibles por ser gente “más oscura, velluda y de venas anchas”²⁸⁹. Entre las causas que actualizan esta

²⁸⁸ GALENO (2002). Op. Cit. p. 250.

²⁸⁹ *Ibidem.* p. 138.

predisposición encontramos la ingestión de determinados alimentos y la supresión de hemorragias naturales, como la menstruación o las hemorroides.

El hablar de melancolía es como seguir de un hilo del que se han atado varios temas y que poco a poco salen al tirar de él. Por eso, el que entre las múltiples causas generadoras de melancolía figure la retención, nos lleva de nuevo a poner sobre la mesa la enfermedad de las vírgenes, que con Galeno toma por completo la forma de melancolía. Se sabe que la mujer padece sofocación histérica cuando se queda paralizada, casi como si estuviera muerta. Es una dolencia la cual sucede más en las viudas que en cualquier otra persona. Pero Galeno se pregunta si la causa de este tipo de patología es en realidad la retención provocada por “el cese de la menstruación o del esperma”²⁹⁰. En las viudas no se presenta siempre una retención de la menstruación, pero la falta de relaciones sexuales hace que todas mantengan el esperma retenido. Por lo que acaba por concluir que, en realidad, el esperma abundante es la causa de este mal y no tanto la menstruación. Al tratar de la enfermedad de las vírgenes, los médicos posteriores indican que ambos fluidos pueden ser dañinos si no son evacuados de manera correcta.

De este modo, con Galeno, la enfermedad de las vírgenes se amplía también al ámbito masculino. La retención del esperma y la consiguiente corrupción de éste, hace posible que los hombres puedan sufrir el mal de las vírgenes. De igual modo, los hombres que padecen una retención del esperma se tornan “tristes y desesperanzados sin motivo, como los melancólicos”²⁹¹. Con Galeno, la enfermedad de las vírgenes ha ampliado sus fronteras y no se trata sólo ya de un deseo de procrear no satisfecho que ataca a las doncellas.

Como remedio más eficaz para todos los casos, el coito se perfila de nuevo como el más beneficioso. Es el medio más natural de evitar la retención. Sin embargo, el hombre prudente hace un uso terapéutico de las relaciones sexuales y no las tiene por el mero placer. En el caso de la mujer es preferible casarla cuanto antes, suponemos que con el mismo fin.

²⁹⁰ *Ibidem.* p. 305.

²⁹¹ *Ibidem.* p. 305.

La enfermedad de las vírgenes no es la única que aparece al tirar del hilo de la melancolía. Su relación con otras patologías no estaría completa si no hiciésemos referencia a otra de las enfermedades más debatidas, la epilepsia. Para Galeno la conexión entre ambas enfermedades es factible, y lo es por el común origen de ambas. La epilepsia nace de dos modos:

En efecto, como la epilepsia tiene su origen no sólo en un humor melancólico, sino también flemático, la producida por el humor melancólico se transforma a veces en melancolía, y la originada por el flemático se cambia en otra afección²⁹².

De manera que el humor melancólico puede llegar a generar epilepsia y ésta a su vez acabar por desencadenar la melancolía morbosa. Esto sólo sucede en algunos casos, por lo que la conexión entre epilepsia y melancolía no es siempre determinante.

La conexión entre melancolía y epilepsia queda patente además en alguna historia clínica. Como señala García Ballester en su obra sobre Galeno, sorprende la contradicción entre el intento de crear un saber universal y la extensa recopilación de historias clínicas concretas²⁹³. En los tres últimos libros de *Sobre la localización de las enfermedades* señala un total de cincuenta y tres casos. Para la melancolía en su vertiente negativa este no es un hecho especialmente relevante, pues Galeno no aumenta la contribución de los ejemplos médicos en torno a esta dolencia. El único ejemplo novedoso, cuyas características principales pasan a formar parte de las historias típicas de melancólicos, tiene que ver precisamente con la epilepsia. Nos cuenta la historia de un joven gramático que padecía epilepsia. Su mal provenía de la boca del estómago, de ahí que posteriormente se asociara a uno de los tipos de melancolía. El enfermo padecía serios ataques:

Cuando enseñaba con demasiado celo, o cuando meditaba, ayunaba excesivamente o tras una irritación²⁹⁴.

Galeno observa cómo tras una intensa actividad intelectual, el joven sufría ataques de epilepsia. Es una idea aún poco desarrollada, pero pronto el exceso de reflexión y el ayuno pasarán a formar parte de las causas generadoras de melancolía.

²⁹² *Ibidem* p. 136.

²⁹³ GARCÍA BALLESTER, L. (1972). Op. Cit. pp.205-214.

²⁹⁴ GALENO (2002). Op. Cit. p.249.

3.2.2. Edad Media. Lo divino y lo demoníaco

La Edad Media supone un asentamiento de la teoría humoral filtrada por la obra galénica. Por tanto, la medicina desarrollada en ese periodo no aporta un nuevo paradigma explicativo a los fenómenos definidos como melancolía. La melancolía como enfermedad se caracteriza por la misma sintomatología con la que Galeno y sus predecesores la definieron. Las aportaciones que podemos encontrar en los siglos que comprenden este periodo no constituyen novedad alguna. Los tratados médicos más relevantes repetirán la misma clasificación y síntomas hasta convertirlos en clásicos. Con respecto a las historias clínicas, el uso reiterado de los mismos ejemplos refuerza la visión galénica de la melancolía.

Lo que sí que es cierto es que la Edad Media aporta su particular visión a la tradición galénica. El asentamiento del cristianismo en la sociedad occidental impregna los elementos clásicos del saber de una nueva pátina. El humoralismo sigue siendo la explicación médica adecuada al problema de la melancolía, aunque los nuevos elementos aparecidos en la sociedad como el cristianismo ofrecen diferentes matices a elementos antiguos. Es ingenuo pensar que en un periodo tan extenso como el que comprende la Edad Media no existe ningún tipo de aportación original. Es cierto que en lo tocante a la melancolía morbosa no se da una nueva definición médica. Sin embargo, la sociedad medieval intenta acoplar el paradigma humoral dentro de su propio paradigma cultural. Como resultado, la entidad melancolía se amplía y enriquece con nuevos matices.

Los tratados médicos medievales, cuya labor principal es de recopilación, presentan de nuevo el desequilibrio de la bilis negra como causa. Además, no sólo los médicos piensan sobre la melancolía. Florecen cada vez más pensadores, artistas y escritores que nos hablan también de la melancolía. Esto favorece que por el lado de la interpretación negativa se generen también interpretaciones alternativas a su definición canónica.

Entre los elementos que aporta la interpretación medieval de la melancolía se encuentra la reformulación del concepto de enfermedad punitiva. El cristianismo posee

su propio concepto de ofensa a Dios, por lo que cambia el modo en el que este castiga al ofensor. El castigo del Dios cristiano tiene más que ver con el pecado y la culpa que con una ofensa. Para los antiguos dioses griegos la soberbia era el detonante fundamental de su castigo. Recordemos cuando hablamos del concepto de *hybris*.

Para el cristianismo, y más concretamente para los católicos, la soberbia es un pecado. Al Dios cristiano le desagrada tanto la soberbia como a los dioses griegos. A pesar de esto el castigo de Dios es más bien el efecto visible del pecado en general. El cristianismo contempla así una idea más amplia de enfermedad punitiva. El pecador, la persona que obra contra los mandamientos de Dios, encuentra su alma en un estado de perturbación tal, que le hace susceptible de padecer enfermedades, entre ellas la melancolía.

Autores como Hildegarda de Bingen (1098-1179) van más allá, afirmando incluso que la melancolía es consecuencia directa no ya sólo del pecado, sino del mismo pecado original:

En el momento en que Adán desobedeció el mandato divino, en ese mismo instante, la melancolía se coaguló en su sangre, al igual que desaparece la claridad cuando se apaga la luz, mientras que la estopa aún caliente produce un humo hediondo. Así le acaeció a Adán, pues mientras se apagaba en él la luz, la melancolía se cuajó en su sangre, de donde se elevaron la tristeza y el desespero; en efecto, cuando la caída de Adán, el diablo le insufló la melancolía, que torna al hombre tibio e incrédulo²⁹⁵.

A diferencia de la enfermedad punitiva en Grecia, la ofensa o el pecado no son motivo para que Dios mismo castigue al infractor; sino que la desobediencia aleja al hombre de Dios y lo deja expuesto a la acción de una fuerza sobrenatural maligna como puede ser el diablo.

Hildegarda trata sobre todo de la melancolía en la mujer, quizá porque como señalan algunos de sus intérpretes²⁹⁶ ella misma lo fuera. Al menos padeció visiones desde muy joven y a lo largo de toda su vida, tal y como ella misma relata en sus escritos. Influenciada por la medicina galénica, en sus escritos afirma que las mujeres de

²⁹⁵ STAROBINSKI, JEAN. Op. Cit. p. 36.

²⁹⁶ LORENZO ARRIBAS, JOSEMI. *Hildegarda de Bingen*. Ed. del Otro Madrid, 1996.

tez negruzca, con carnes magras y venas gruesas, y que pierden mucho en la menstruación, son propensas a sufrir melancolía. Un estado permanente que las sume en el hastío. Además suelen ser estériles y apenas aman a los hombres. Y si no se remedia la melancolía desencadena un trágico final en estas mujeres:

Si dejan de tener la regla antes de lo habitual en las mujeres, entonces a veces padecen gota o se les hinchan las piernas o se vuelven locas, a lo que las hace propensas la melancolía, o sufren dolores de espalda y de riñones [...] Y si no las socorren en su enfermedad, de modo que se libren de ella porque Dios las atiende o gracias a medicinas, enseguida se mueren²⁹⁷.

El concepto de hastío no es baladí en este punto. En la Edad Media la conexión entre melancolía y pecado adquiere su forma concreta en el hastío. La pérdida de las ganas de vivir y la pereza en el obrar son actitudes contrarias a la concepción medieval de la religión. Si el hombre se encuentra en estado de hastío, o lo que es lo mismo bajo los efectos de la *acedia* o la *tristia*, actúa contra la vida que Dios le da. Por el parecido de estos estados con la melancolía, los medievales acabarán por identificar el estado de la *acedia* con el de la melancolía. Al constituir este primero un pecado, la melancolía se carga aún más de connotaciones negativas.

Ya Juan Casiano (c.360-435), a finales del siglo IV d.C., habló de la *acedia* como una tristeza en el corazón, una aflicción que ataca especialmente a los solitarios. La *acedia* posee una influencia nociva sobre las personas dedicadas a la vida religiosa. Es una actitud a evitar para todo aquel que desea vivir bajo la ley de Dios, pero sobre todos para aquellos que han dedicado su vida a servirle.

En opinión de Casiano, quien padece melancolía se encuentra a:

Disgusto con el lugar, con la celda, y siente desdén y desprecio por los hermanos [...] También hace al hombre perezoso y negligente en cualquier trabajo que haya que hacer dentro de la clausura de su dormitorio²⁹⁸.

A pesar de la identificación entre *acedia* y melancolía por parte de muchos escritores medievales, una lectura de textos como el de Casiano, nos deja ver cómo la *acedia* guarda un significado más espiritual que la melancolía. La *acedia* supone un hastío vital, un descontento crónico que ofende a Dios y nos lleva a la inactividad. Es un

²⁹⁷ *Ibidem.* p. 70.

²⁹⁸ JACKSON, STANLEY W. Op. Cit. p. 69.

desprecio al regalo de la vida la cual Dios nos brinda. Para Casiano incluso se contaba entre los ocho vicios capitales, junto con la gula, lujuria, avaricia, ira, *tristia*, vanagloria y orgullo. Gregorio Magno (540-604) lo sacó de la lista y redujo a siete los pecados capitales, cambiando además el orgullo por la envidia. Por su parte la citada *tristia* comprende un ámbito más general que el de la *acedia*. La *tristia* es una pena que en grado extremo puede llevar a la *acedia*, a este estado de inanición espiritual peligroso para la fe. Sin embargo, Gregorio Magno contempla la posibilidad de que la tristeza favorezca la reflexión y la consecución de una vida piadosa. En su homilía IV sobre Ezequiel nos recuerda la cita de la Biblia (Eccl.7, 5), que nos avisa de que “el corazón de los sabios está donde hay tristeza, y el corazón de los necios donde hay diversión”²⁹⁹.

Santo Tomás y la escolástica consideran que la *tristia* alberga varias pasiones opuestas a la alegría³⁰⁰. La *acedia* era para ellos una especie de *tristia* espiritual. No se identifica por tanto con la melancolía como enfermedad, aunque sí presenta ciertos puntos en común con ella.

En los escritos médicos, a pesar de la influencia del cristianismo, la *acedia* y la melancolía no se identifican hasta tal punto. Quizá porque el término melancolía se ajustaba más la jerga médica y a la función principal del médico, la de detectar y curar las enfermedades físicas. No obstante, existieron también los que intentaron buscar una explicación fisiológica de la *acedia*, como se hizo con la melancolía. La doctrina galénica de los temperamentos y los humores estaba ya tan asentada que, como es lógico, la explicación de este desorden espiritual, si pretendía ser válida, debía ajustarse a ella. Existían así determinados temperamentos más proclives a padecer la *acedia* como eran los flemáticos y melancólicos.

Si nos remitimos a sus descripciones más básicas, no podemos considerar la *acedia* y la melancolía como la misma entidad. Pero el caso es que la influencia de la religión cristiana entra en escena y aporta nuevos elementos a la melancolía en su vertiente negativa.

²⁹⁹ GREGORIO MAGNO. *Obras*. Ed. Católica, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1958.p. 226.

³⁰⁰ Interpretación extraída de JACKSON en la obra citada en pp. 70-72.

Si dejamos de lado los escritos de corte religioso y nos circunscribimos al ámbito médico, la labor principal de los tratadistas medievales es la de recopilar y difundir la teoría galénica. Esto es visible en figuras de la medicina bizantina como Oribasio de Pérgamo (325-403), Alejandro de Tralles (c.524-c.605) y Pablo de Egina (c.625-690)³⁰¹. Los tres conservan la explicación humoral, así como la división tripartita de la melancolía. Respecto a la sintomatología, tampoco alteran lo dicho hasta el momento.

Los escritos médicos de Oribasio dan una muestra de su enorme capacidad de sistematizar el saber anterior³⁰². Oribasio caracteriza de nuevo la melancolía como la afección emergente de la tristeza y el miedo. Pero no es un miedo general sino que el melancólico se siente atormentado por una serie de ideas fijas que le obsesionan y le llevan a temer cosas concretas. El foco de su fobia se le representa como un peligro potencial, y dedicará toda su vida a evitar que su fobia tenga lugar. Oribasio cree que el coito es beneficioso como tratamiento, pues por su poder de evacuación, hace desaparecer las ideas fijas que persiguen al melancólico.

Alejandro de Tralles incide de nuevo en la relación entre la melancolía y el comportamiento maniaco. El melancólico oscila entre estados dominados por la euforia y la ira, y otros en los que le invade una profunda tristeza acompañada de tendencias suicidas. De igual forma que los afectados por una idea fija conservan su razón intacta respecto a las demás cosas, el melancólico alterna épocas en las que piensa con normalidad con otras que no. La melancolía no supone por tanto una pérdida de razón permanente, sino que para autores como Alejandro de Tralles y Oribasio, es en determinados momentos o situaciones en los que el melancólico pierde la razón.

En sus escritos se observa cómo la conexión de la melancolía y la manía hace que se siga potenciando la diversidad de caracteres del melancólico. Sobre las causas generadoras de melancolía no existe excesiva novedad. Las causas más comunes por las que aparece esta dolencia es la retención inadecuada de bilis negra proveniente de la sangre, cuando una persona se ve sometida a muchas privaciones y sacrificios. Los

³⁰¹ Las referencias a estos tres autores se basan en la interpretación de LAÍN ENTRALGO, P. *Historia Universal de la medicina. Edad Media*. Vol. III, Salvat, Barcelona, 1972.

³⁰² Una pequeña muestra del carácter ilustrado de Oribasio podemos encontrarla en la recopilación de textos médicos bizantinos: GARZYA, ANTONIO y otros (Ed). *Medicini bizantini*. Utet, Torino, 2006.

vapores generados por esta melancolía adusta son tan nocivos que acaban por afectar al cerebro y desencadenar un trastorno mental.

En Alejandro de Tralles llama la atención cómo algunos de los aspectos referidos a la epilepsia son tomados de la melancolía de manera clara. La epilepsia para él es de tres clases. Tiene tres focos en los cuales puede surgir, pero en último término la cabeza es la principal afectada. Estos tres lugares, al igual que sucedía en la melancolía, pueden ser el estómago, la cabeza misma o bien cualquier parte del cuerpo. Lo que se origina en estas zonas es una materia maligna que desencadena la enfermedad, la cual no especifica de forma clara³⁰³.

Respecto a las historias clínicas de la melancolía, Alejandro conserva la mayoría de los ejemplos ya dados. Como sucedía en Oribasio, el melancólico se ve atacado por ideas fantásticas muy típicas en su enfermedad. Entre las más famosas se encuentran la creencia de estar hecho de barro o cuero, o la de creer ser un gallo o un ruiseñor, o incluso tener la convicción de que uno mismo soporta los cielos como Atlas, con un solo dedo, pudiendo venirse todo abajo si se cansara. Así mismo, entre los casos curados nos habla de un paciente que se creía decapitado por ser un tirano, el cual no se curó hasta que no le pusieron un gorro de plomo en la cabeza y notó peso sobre él. O aquel obsesionado por haberse tragado una culebra. Para curarlo el médico tuvo que fingir una parodia y poner una culebra en el recipiente donde le hizo devolver³⁰⁴.

Pablo de Egina nos habla también de algunas de estas historias clínicas. La ocupación del entendimiento por el humor negro hace, por ejemplo, que algunos se crean animales salvajes y otros cacharros de barro atemorizados por romperse. Además de los evacuatorios, el coito es el mejor remedio para poner fin a la dolencia.

Entre los médicos bizantinos existen otros cuyo nombre quizá sea menos conocido. Tal es el caso de Aecio Amideno (s. IV), médico del emperador Justiniano. En sus obras podemos también encontrar referencias a la melancolía. Amideno comenta algunas de las obras hipocráticas y sobre ellas realiza pequeños comentarios al respecto. Estudia también las obras anteriores referentes a las enfermedades femeninas.

³⁰³ *Ibidem.* p.643.

³⁰⁴ Ejemplos recogidos en STANLEY, J. Op. Cit. pp. 56-57. y en LÓPEZ PIÑERO, J.M. *De la melancolía a la psicosis maniaco-depresiva*. Productos Roche DL. Madrid, 1970 (sin paginar).

En un comentario sobre Arquígenes explica cómo el flujo femenino corrompido puede generar enfermedades en las que, entre otros síntomas, la mujer padece tristeza extrema³⁰⁵.

En la Edad Media además de los pensadores cristianos y los enciclopedistas bizantinos, los pensadores árabes se perfilan como el foco principal de transmisión de la ciencia médica antigua. Ishaq ibn Imran (s. X) es uno de los autores que dedica una monografía a la melancolía, la cual define como un sentimiento de aflicción. La división tripartita y los ejemplos son los ya canónicos: el hombre que imaginaba no tener cabeza o el que creía ser de barro. Otros son versiones de los anteriores como el de aquel que no quería pasear al aire libre por si Dios, que sostiene los cielos, se cansara y lo dejase caer³⁰⁶.

Para Ishaq ibn Imran el temperamento constitutivo de cada uno lo predispone a desarrollar melancolía. Pero los factores externos son los que ejercen como factores desencadenantes de esta tendencia. Entre estos se encuentra la comida, la vigilia, la bebida, el ascetismo, así como todos aquellos factores que hacen que se reseque la bilis negra. Si la enfermedad se agudiza Imran contempla la posibilidad de que aparezca la epilepsia. La epilepsia sería entonces la manifestación aguda de la melancolía, la cual puede manifestarse en algunos casos.

Entre los autores árabes Rhazes (865-925) y su sucesor intelectual Haly Abbas (s. X) siguen la tradición galénica y trabajan en una línea muy similar a Imran.

La labor de recopilación que llevan a cabo los autores medievales es fundamental. A lo largo de la historia de la melancolía y de la medicina en general, aparecen como hemos visto grandes figuras que sirven de referente al resto de pensadores. El hecho de que se les tome como referentes no viene dado por su originalidad, sino más bien porque reinterpretan lo ya dicho y lo adaptan al nuevo paradigma cultural. En la Edad Media encontramos uno de estos autores que acaba por convertirse en una autoridad capital de la medicina occidental. Desde el mundo árabe

³⁰⁵ GARZYA, ANTONIO. Op. Cit. p. 403.

³⁰⁶ Ejemplos recogidos en STANLEY, J. Op. Cit. p. 60.

llega Avicena (c.980-1037), cuyo *Cannon de medicina* constituirá la obra de consulta básica entre los médicos durante años.

En esta importante obra médica, Avicena dedica un apartado especial a la melancolía y la manía. Define ambas como el “daño de la memoria y el sentido”³⁰⁷. Podemos detectar que el paciente sufre de melancolía si se ve invadido por:

La pena continua, el miedo si razón, hablar con uno mismo, las obsesiones, imaginar cosas espantosas sin motivo, miedo a la muerte y andar inquieto; los hay que se ríen mucho y los hay que lloran mucho, hay quien habla mucho, sin callar nunca, y quien calla, otros se quieren apartar y huyen, ven figuras espantosas y hombres negros que los quieren matar [...] algunos imaginaban juglares, instrumentos de música, juglares con tambores que a veces les hacen reír y otras les producen miedo³⁰⁸.

Avicena nos recuerda en su descripción al melancólico de Homero, el cual huye de los demás atormentado por la pena y el miedo, aunque no son los únicos rasgos del melancólico. Como los autores anteriores, defiende la variedad de caracteres de los que hace gala el melancólico.

Avicena conserva la división canónica de la melancolía, aunque en determinados puntos su interpretación de lo ya dicho genera más confusión que otra cosa. Intenta describir de forma más explícita la diversidad de afecciones melancólicas. Esta intención hace que a veces la entidad melancolía se complique aún más.

Para arrojar luz sobre posibles puntos oscuros, empezaremos por decir que, para Avicena, la melancolía es un daño en la memoria o el sentido. La melancolía se origina además por dos motivos claros. El primero de ellos es la complexión natural, la cual genera una mayor predisposición al padecimiento de la enfermedad. El segundo motivo es la complexión adquirida mediante malos hábitos, tales como la alimentación o el sueño. Hasta aquí Avicena no se separa para nada de lo ya dicho. Quizá la confusión es más notable al hablar de los tipos de melancolía según las partes afectadas por el dañino humor. La melancolía puede así afectar al “meollo sólo y la participación de todo el

³⁰⁷ HERRERA, M. TERESA. SÁNCHEZ, M. NIEVES (Ed.). *Tratado de Patología*. Arco/ Libros S.L., Madrid, 1997. [Lib. III y IV del *Cannon* de Avicena]. p. 109.

³⁰⁸ *Ibidem*.pp. 111-112.

cuerpo o de alguno de sus miembros”³⁰⁹. Con la denominación meollo, tanto Avicena como otros autores médicos dan a entender tanto el cerebro como la capacidad de juicio o entendimiento. En definitiva, decir que la melancolía afecta al meollo es lo mismo que hablar de una alteración de la razón en términos generales. Este tipo de melancolía se subdivide a su vez en tres manifestaciones concretas:

- 1) La aparición de fiebre intensa en el enfermo indica una afección del meollo
- 2) Por complexión natural la melancolía abunda en el meollo. La naturaleza del enfermo cambia y se vuelve embustero; incluso corre de forma similar a como lo hacen los lobos ³¹⁰.
- 3) Las heces de la sangre, o lo que es lo mismo, la parte más gruesa de la misma, no madura para llegar a melancolía verdadera y se convierte en residuos nocivos o atrabilis.

La subdivisión complica la canónica división tripartita pero, en esencia, no aporta nada nuevo, sino que amplía más lo ya dicho, aunque apunta una nueva característica, la del melancólico que presenta rasgos similares a los del lobo. Este tipo de síntomas facilitan que, en ocasiones, la licantropía sea otra de las enfermedades asociadas a la melancolía, como lo fueron la epilepsia o la manía. De hecho, Avicena habla de la enfermedad canina como de un tipo específico de melancolía que quien la padece “pierde la razón y anda muy inquieto, como los perros”³¹¹. Lo mismo sucede con la manía, y es que ambas enfermedades son una forma aguda de melancolía como resultado de una cólera muy quemada.

Respecto al segundo tipo de afección, la que se refiere a todo el cuerpo, repite de forma más evidente la clasificación galénica, aunque matiza muchos de sus aspectos. Para Avicena, las partes del cuerpo con posibilidad de desencadenar melancolía son la boca del estómago, los hipocondrios, el bazo, las piernas y los pies. En cualquiera de estas partes la melancolía puede quedar retenida hasta quemarse. Los vapores generados por la excesiva combustión del humor en cada una de estas partes generan un vaho dañino que asciende hasta el cerebro y acaba por enfermarlo.

³⁰⁹HERRERA, M. TERESA. SÁNCHEZ, M. NIEVES (1997). Op. Cit. p. 109.

³¹⁰ *Ibidem.* p. 109.

³¹¹ *Ibidem.* p. 119.

En definitiva, en todos los casos el principal afectado al desencadenarse la melancolía con enfermedad es el cerebro. Con lo cual, los efectos visibles son muy similares a pesar de la diversidad del origen de la enfermedad, pues la consecuencia es común para todos los tipos de procesos generadores de melancolía.

Pero Avicena no sólo reinterpreta las tesis galénicas sino que en algunos aspectos reviste de originalidad su teoría médica. Precisamente, una de estas novedades es la visión de la melancolía desde un plano más espiritual que físico. Para los primeros autores, la melancolía en sentido negativo se muestra siempre como una alteración más del alma que del cuerpo. Pero según va desarrollándose la ciencia médica, la melancolía se une a la bilis negra, a un *soma*; es decir a un elemento físico. Desde este momento la disposición anímica dependerá de las condiciones físicas que presente cada persona. El alma se convierte en un espejo en el que se refleja la armonía física de nuestro propio organismo. El equilibrio humoral sienta las bases para el equilibrio anímico. Por el contrario, la desestabilización de esta mezcla conlleva un desgobierno del alma. Los primeros autores del humoralismo no sólo hablan de dependencia entre lo físico y lo psíquico sino que la fuerte correlación que para ellos mantienen los dos campos da como resultado que lo físico determine lo mental. Avicena en este punto no se muestra tan tajante y separa de forma específica la afección anímica y la corporal. Por un lado, en la melancolía existe un desequilibrio físico que se produce como ya nos ha indicado, de manera que la mente se ve afectada. Pero, por otro, la mala disposición anímica favorece de igual modo el desequilibrio humoral. Es decir, que la mente condiciona también el cuerpo y el estado del mismo. Así, un desequilibrio físico afectará al ánimo, de la misma forma que un desequilibrio mental acaba por favorecer la desaparición del equilibrio orgánico.

Existen determinados hábitos negativos que afectan al ánimo, como:

El mucho pensar, estudiar mucho en libros de filosofía, analizar los argumentos de la lógica y de las órdenes y servicios que hacen a Dios o el temor del castigo divino; también el gran amor a Dios hasta que se produce en el amador la pena por perder al amado, el perder lo que se quiere o lo que no se puede tener, como si se muere un hijo o un amigo o se pierde algo.³¹²

³¹² *Ibidem.* p. 111.

No son sólo los factores materiales, como la dieta o la retención de fluidos, los desencadenantes de la enfermedad, sino que existen determinados hábitos nocivos que influyen directamente sobre el equilibrio mental. Existe una influencia no sólo de los factores pertenecientes al plano de lo físico, sino también del espiritual o mental. Avicena centra estos factores espirituales en tres puntos clave. El primero, la excesiva dedicación intelectual. Llegados a un determinado punto de concentración en los estudios, éstos, lejos de favorecer el desarrollo personal, lo dificultan e impiden. La parcela intelectual del ser humano no debe absorber otras que, aunque no tan importantes, son fundamentales en el proceso de la vida del ser humano. En segundo lugar, el excesivo celo religioso puede degenerar en una especie de obsesión que atormenta a la persona y la sume en el temor que ella misma se infunde. Y en último lugar, el sentimiento de pérdida genera un vacío en el que es fácil caer pero del cual es complicado reponerse.

Avicena abre así la melancolía a un plano más espiritual, destacando la idea de que la medicina no debe ocuparse sólo de los males que acometen al cuerpo, sino también al alma.

A pesar de su interpretación novedosa de la melancolía, las historias clínicas narradas en el *Cannon* no presentan excesivos cambios. Los ejemplos son los citados en numerosas ocasiones por autores anteriores. Entre los más llamativos se encuentra una alucinación en la que el melancólico ve unos hombres negros que le rodean. Sin embargo, no es el primero que nos habla de esta alucinación, pues la encontramos por primera vez en Ishaq ibn Imran³¹³.

Otros ven rayos y relámpagos; algunos incluso observan temerosos al grupo de cimbalistas que llena su habitación. Habla también de nuevo de aquellos casos en los que el paciente se cree de barro y vive atemorizado por miedo a romperse, de los que creen no tener cabeza o de aquellos que creen tener dentro serpientes que les muerden las entrañas³¹⁴.

³¹³ En JACKSON, STANLEY W. Op, Cit. p. 60. Podemos encontrar el texto del que Avicena toma este ejemplo en concreto: Sumidos en una tristeza y aflicción constantes e irracionales, con ansiedad o desesperación. Muchos ven pasar antes sus ojos horribles figuras y formas: por ejemplo, Diocles, cuando estaba enfermo, veía negros que querían matarle, y trompetistas y cimbalistas que tocaban en las esquinas de su habitación.

³¹⁴ *Ibidem*. p.112.

La similitud de historias clínicas aparecidas en los principales tratados médicos es sin duda llamativa. Nos surge la pregunta de si los casos citados fueron realmente vistos en el ejercicio de su profesión. Al menos así lo afirma Avicena en algunos de ellos. Avicena nos cuenta cómo vio a un hombre que decía no ser él mismo y otro que creía que lo detenían los sayones y lo llevaban ante el rey para castigarlo. La intervención profesional de Avicena en estos enfermos queda patente, pues de forma explícita nos dice: “Yo vi un hombre así al que curé de este engaño”³¹⁵.

De ser cierta la participación directa de los médicos que citan estos ejemplos no se trataría de una repetición de historias sin correlato en la realidad. Es posible que los casos sean siempre similares, porque las alucinaciones citadas son más que frecuentes en los afectados de melancolía. Así pues es curioso que a pesar de que cada autor afirme haber tratado las mismas una y otra vez, no se amplíe nunca la información ni se den datos más concretos. Tal indicio nos lleva a sospechar que muchos de los ejemplos eran aprendidos en un marco teórico, más que observados durante su praxis médica. El estudio de la medicina se realizaba mediante las obras de los anteriores autores, especialmente Galeno y ahora Avicena. Con lo que, al igual que se toma la tipología de enfermedades, se toman las historias clínicas de las mismas. El citar historias clínicas concretas es un recurso común en los tratados médicos, para demostrar lo explicado en casos prácticos; motivo por el cual si un autor quiere dar prestigio a su obra, además de citar autores clásicos que manifiesten su formación, ha de hablar sobre su saber aplicado.

El resultado de los ejemplos heredados es que en términos de Hume, la repetición, en este caso teórica, de un hecho hace que establezcamos una conexión necesaria o casi necesaria aquí³¹⁶. Por ello las alucinaciones en las que un individuo se cree de barro, o plagado de serpientes en su interior, acaban por unirse de manera casi inexorable a la melancolía en su vertiente negativa. Pero al echar la vista atrás podemos ver cómo surge la conexión y de qué manera se ve fortalecida a lo largo de los siglos.

Entre los casos típicos de melancolía Avicena no olvida citar el amor como una de las posibles causas de los males del espíritu. En especial, hace referencia a un amor

³¹⁵ *Ibidem.* p.113.

³¹⁶ La crítica de Hume a la conexión necesaria aparece en *Investigación sobre el conocimiento humano*.

patologizado al tratar sobre las enfermedades que nacen en el meollo y afectan al espíritu. La afección de tipo amoroso supone de nuevo una generalización de la enfermedad de las vírgenes. Avicena nos habla del fuerte amor. Bajo su influjo los enamorados se sienten débiles y demacrados, sufren insomnio y su pulso es irregular. Sobre todo, este último síntoma es especialmente relevante, pues se constituirá en otro de los lugares comunes a los que recurrirá la tradición médica. Surgirá una nueva serie de historias clínicas, en las que el enamorado es diagnosticado de melancolía amorosa por la alteración de su pulso en la presencia de su amada, o incluso sólo con citar su nombre:

El pulso es irregular, sobre todo cuando les nombran a la persona amada; si no puede estar cerca del amado, no le estorben su pensamiento, siempre que no se prolongue demasiado su pena, pues en este caso caería en enfermedad de melancolía³¹⁷.

No es sólo que se repita la sintomatología explicada por Avicena, sino que los médicos posteriores le convertirán en el protagonista de una historia que narra un caso de melancolía amorosa. Así, muchos cuentan que Cabous, el cual reinaba en el país de los georgianos, mandó llamar a Avicena para curar a su sobrino que yacía en cama por una enfermedad que nadie sabía. Al examinarlo, Avicena se dio cuenta de que su mal no era otro que el amor desatado. Con el fin de remediarlo, mandó al portero que dijese una por una las estancias de la casa mientras él le examinaba el pulso. Al citar una en concreto, el pulso se le alteró. Entonces Avicena mandó venir a las personas que ocupaban esa estancia. Ordenó al portero repetir la misma operación pero esta vez recitando el nombre de todas aquellas personas. Al citar el nombre de una de ellas el pulso del joven se alteró de nuevo. Con lo que Avicena diagnosticó sin dudarle el mal que consumía al joven y concluyó que el darle a la amada sería la única solución³¹⁸.

Los médicos medievales provenientes del mundo árabe fueron grandes conocedores de la medicina griega, y dan buena muestra de ello en sus tratados médicos. Junto con Avicena, otra de las figuras que podemos destacar es la de Averroes (1126-1198). Su influencia en la tradición médica no alcanza cotas similares a las de Avicena, aunque su labor favorece la expansión de la doctrina de este último.

³¹⁷ *Ibidem.* p. 93.

³¹⁸ Esta versión de la historia podemos encontrarla en ULLERSPERGER. Op. Cit.p. 37, aunque existen otras similares.

Averroes comenta algunos de los tratados médicos de Avicena³¹⁹ no carentes de importancia en el desarrollo de la historia de la melancolía.

Averroes se adhiere a la concepción humoral e intenta ajustarse a su paradigma explicativo. La enfermedad no es otra cosa que el desequilibrio humoral. Por el contrario, al hablar de melancolía, el uso ambiguo de la terminología induce a error en no pocas ocasiones. La bilis negra es para él uno de los humores que constituyen al ser humano, pero además de esto, utiliza el mismo nombre para referirse al poso de la sangre. Donde otros hablaron de melancolía o atrabilis, Averroes habla de bilis negra. La confusión ya era mayúscula por el uso indistinto del término melancolía, pero ahora se acrecienta con la denominación de bilis negra. Para él en ocasiones la bilis negra natural:

Se altera volviéndose más nociva; mas no se le da ningún nombre específico, salvo que algunos modernos la llaman <<humor ácido o avinagrado>> por ser acerba y ácida como el vinagre y lesionar el cuerpo; sucediendo que si se vierte en el suelo, produce ebullición y burbujas, y tienen su origen, por lo general, en la bilis negra natural alterada.

Sin embargo, la mayor parte de los *médicos antiguos* denominan a este humor en su estado natural con el de <<humor biliar negro>> y no con el de <<bilis negra>> - pero, hoy en día, no existe discusión alguna respecto a ambas denominaciones³²⁰.

Ciertamente Averroes no aporta información excesivamente relevante con respecto a la enfermedad de la melancolía, con lo que nuestra referencia a él acaba aquí por el momento.

La labor de conservación de los textos médicos tradicionales, así como la traducción de estos al latín, fue un factor fundamental para la conservación y uso de las doctrinas clásicas. Entre las personas encargadas de esta tarea, no podemos olvidar a Constantino el Africano (1020-1087), traductor de muchas de las obras de los clásicos al latín.

Como es lógico debido a su labor de transmisión, los contenidos de sus obras respetan la doctrina clásica. Constantino conserva la división tripartita³²¹ de la

³¹⁹ Podemos ver algunos de sus comentarios en SULIMAN JABARY, NATALY. SALAMANCA SEGOVIANO, PILAR. (Trad.). AVICENA. *Poema de la medicina*. Univ. Valladolid, Valladolid, 1995.

³²⁰ AVERROES. *Obra médica*. Univ. Córdoba, Málaga, Sevilla y Fundación El Monte, Córdoba, 1998. pp. 164-165.

melancolía, que sigue caracterizada por los síntomas tradicionales del temor y la tristeza. La melancolía puede ser congénita, pero para Constantino los factores externos son sin duda relevantes. Lo más característico de aquéllos que padecen melancolía es su personalidad voluble y cambiante:

Quando el individuo que ha sido inteligente, equilibrado, discreto, tenaz y animoso se vuelve voluptuoso y dispendioso y con conductas infantiles, es signo de melancolía. Cuando ha sido un hombre sano y valiente y se vuelve enfermo y cobarde, también es signo de melancolía³²².

La melancolía produce sobre el individuo efectos similares a los del vino, cuyas propiedades tornan a los hombres en lo que no son, y magnifica otros rasgos de su personalidad. La comparación de la melancolía con el vino es común en la teoría humoral. Sobre todo desde la aparición de los *Problemata*, como veremos más adelante, ya que en estos se explicita por vez primera la similitud de efectos entre la melancolía y el vino. A pesar de que los *Problemata* abanderan la corriente de lo que hemos llamado melancolía en sentido positivo, su influencia también se deja notar en la patologización de la melancolía.

Los efectos parecidos del vino y la melancolía son similares puesto que la melancolía produce gases nocivos, flatos que afectan al normal funcionamiento del organismo; el vino por su parte es una bebida espirituosa cuya propiedad fundamental es precisamente la de contener vapores y aires. Por ello sus efectos son similares a los de la melancolía, aunque en el caso del vino se trata de efectos a corto plazo.

La variabilidad de carácter comienza a ser preocupante en el momento en el que la melancolía se agrava. Los melancólicos “caen en llantos, sufrimientos y tristezas”³²³ y su carácter parece cambiar por completo. Los hay que además empeoran con la luna llena o nueva, y los que padecen además epilepsia o incluso lepra.

³²¹ Historiadores como Jackson defienden esta versión, aunque otros como Ullersperger hablan de una bipartita: la hipocondríaca y la que afecta al cerebro. Klibansky, por su parte, la divide en cuatro, pues cada uno de los humores naturales posee su forma adusta. Nosotros hemos optado por la tripartita puesto que la división de Avicena no aporta nada nuevo sino que conserva la esencia de lo ya dicho. La mayor confusión creada por sus subdivisiones hace que se siga utilizando la forma de la de Galeno.

³²² DIEGO, ROSA DE. VÁZQUEZ, LYDIA (Ed.). *Humores negros. Del tedio, la melancolía, el esplín y otros aburrimientos*. Biblioteca nueva, Madrid, 1998. p. 74.

³²³ *Ibidem*. p. 74

Al hablar de la influencia de la luna sobre el melancólico, Constantino refuerza en este punto la conexión entre melancolía y licantropía, la cual indicó Avicena. La entrada en el imaginario colectivo occidental de la figura del hombre lobo, y la influencia de la luna llena, se encuentra en gran medida asentada sobre las bases de la melancolía. En los tratados médicos las referencias a la licantropía caen, como es obvio, del terreno de la patología. La licantropía es un tipo de melancolía en la que el individuo se cree un perro o un lobo. Sin embargo, lo atractivo de este delirio hizo que su radio de acción se extendiera a otros terrenos fuera de la medicina hasta llegar a constituir uno de los personajes más célebres en el imaginario colectivo, el hombre lobo.

El resto de las alucinaciones que algunos casos presentan son de nuevo las de creerse sin cabeza, oír ruidos extraños, ver figuras que no están, etcétera.

Entre los remedios necesarios para la curación recopila los evacuatorios y purgantes más comunes como el eléboro negro, así como los beneficios del descanso, el coito y un ambiente relajado.

La apertura cada vez mayor del término melancolía hace que cualquier tipo de delirio se considere generado por este mal. Los autores añaden a las obsesiones más conocidas todo tipo de terrores y fobias. Entre ellos Bernardo de Gordonio (s. XIII). Él conserva la tradición hipocrática respecto al origen y la clasificación tripartita de la melancolía. La sintomatología es también la tradicional, pero nos indica algún temor nuevo como puede ser el terror al agua limpia³²⁴.

En España la época dorada de los tratados sobre la melancolía se vive sin duda en el Renacimiento y Barroco. Los escritos en torno al tema proliferan mezclados con doctrinas humanistas y las nuevas observaciones médicas. Pero de manera un poco temprana y antes de pasar a esta otra etapa, podemos hablar de Arnau de Vilanova cuya vida transcurre a finales del siglo XIII y principios del siglo XIV. Tanto la sintomatología como la división son galénicas. Sobre las causas que la desencadenan, cita de nuevo factores externos e internos como la retención de esperma o menstruación.

³²⁴ DUTTON, BRIAN. SÁNCHEZ, M- NIEVES (Ed.). BERNARDO DE GORDONIO. *Lilio de Medicina*. Vol. I y II, Arco Libros S.L., Madrid 1993.

3.2.3. Renacimiento y Barroco. La expansión de la melancolía

Se producen avances significativos en ciencias afines con la medicina. La nueva anatomía de Vesalio supone un impulso a determinadas parcelas de la ciencia médica. Sin embargo, la concepción de la melancolía en sentido negativo no sufre una alteración en su núcleo, más bien todo lo contrario, pues continúa la línea marcada por autores anteriores.

El punto de inflexión en la definición de la melancolía se origina tras la caída del paradigma humoralista. En el siglo XVII, Harvey descubre la circulación de la sangre bajo la doctrina mecanicista. Pero la repercusión de su obra no tuvo relevancia hasta el siglo siguiente. Los practicantes de medicina y las instituciones dedicadas a su enseñanza siguen tomando como punto de referencia las obras de Galeno y sus continuadores. Antes de la crisis que supondrá el cambio de paradigma científico, la melancolía vivirá una época dorada en la que la expansión de su significado alcanza límites insospechados. La melancolía traspasa con creces el ámbito médico para impregnar otros campos como el arte y la literatura. La presencia de un melancólico en las obras literarias no es un caso aislado y llamativo, sino que aparece con bastante frecuencia. La expansión de la melancolía, tanto positiva como negativa, es el bello canto del cisne antes de morir, es decir, antes del asentamiento definitivo del nuevo paradigma científico. Y es precisamente España uno de los países en los que la explosión del término melancolía posee mayor auge. Como bien interpreta Roger Bartra³²⁵, España es la gran olvidada al tratar sobre el tema, a pesar de que los Siglos de Oro españoles son un verdadero nido de autores y libros sobre el tema.

Para comenzar a estudiar el desarrollo de la melancolía en esta etapa debemos, por el momento, ir fuera de nuestras fronteras y fijar la vista en Paracelso (1493-1541). Él pone de nuevo en la tristeza el origen de la melancolía, la cual divide en cuatro tipos de acuerdo a las cuatro complexiones. A pesar de esto, rechaza la teoría humoral y relaciona las complexiones con las propiedades que la doctrina humoral relacionó con los humores. Así, si la complexión de un individuo es fría y seca, la melancolía que desarrolle será de un tipo determinado, diferente a la de otras complexiones. Es decir, ya

³²⁵ Interpretación recogida en la introducción de BARTRA, ROGER. *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Anagrama, Barcelona, 2001.

no es el humor el guardián de la diversidad de complexiones, sino que para Paracelso existe una variedad de complexiones que no son el efecto visible de ningún humor, sino la respuesta a una variedad en la naturaleza del ser humano. Sin embargo, el carácter controvertido de sus obras y su relación con la magia, hicieron caer muchas de sus obras en el olvido por encontrarse teñidas con rasgos esotéricos y algo misteriosos³²⁶.

El Renacimiento es la época en la que se escriben voluminosos tratados en torno a la melancolía, los cuales abarcan desde su origen hasta una tipología de la enfermedad, pasando por el régimen de vida indicado y los tratamientos necesarios para su curación. Todo de manera detallada y sistemática. El primero de estos autores es Timothie Britgh (c.1551-1615). Su obra *Un tratado de melancolía* se convertirá en una de las más completas monografías que se han escrito a lo largo de la historia. La recopilación de autores, junto con el desarrollo y sistematización de sus correspondientes teorías, dan forma a una obra básica en la historia de la melancolía. De manera que no podemos entender la melancolía sin recalar por un momento sobre sus páginas.

Bright recoge todas aquellas ideas que se habían ido gestando en torno a la melancolía como enfermedad a lo largo de la tradición médica. En su obra podemos ver cómo ha evolucionado la melancolía morbosa siglos después de su nacimiento. Una lectura de la obra de Bright nos hace además conscientes de la evolución de la entidad melancolía y los elementos que han favorecido su configuración.

Al hablarnos de melancolía, Bright hace referencia clara a varios elementos:

- 1) Disposición mental angustiosa ajena a la razón.
- 2) Humor corporal que deteriora la razón por causa del miedo:

2a) Natural: Si la parte de sangre que nutre el cuerpo es abundante, sus vapores ascienden al cerebro y lo alteran; o bien se trata de un residuo generado por el organismo el cual no se expulsa y se corrompe.

³²⁶ Sobre la teoría médica general de Paracelso: AA.VV. *Paracelsus, Five Hundred years: Three American exhibits*. National Library of medicine, Maryland, 1993.

2b) No natural: Los humores melancolía, sangre o bilis se transforman por calor anormal generando vapores que a su vez son también dañinos para el cuerpo.

La forma adusta de la bilis negra es una sustancia pantanosa, un fango que encierra el corazón en un oscuro calabozo, provoca alucinaciones terroríficas y engaña al cerebro con ilusiones horribles. Por ello surge el miedo, la desesperación y otros sentimientos asociados. El melancólico prefiere la soledad y por este motivo huye a lugares desérticos. El sentido común y la fantasía se ven afectados, así como la memoria a la cual proporcionan material.

La variedad de caracteres del melancólico depende tanto del tipo de melancolía como del lugar que se vea afectado por su influencia. Los sufrimientos que atormentan al melancólico son también variados; unos sufren por amor, otros por riqueza, por un peligro o una idea que les atormenta. Si, por ejemplo, la melancolía se origina por la forma adusta de la bilis negra, es la que presenta mayor abatimiento y terrores; mientras que la originada por la cólera quemada produce más furor; si es la sangre el origen, cualquier asunto es motivo de risa para el melancólico.

El melancólico descrito por Britgh no dista mucho del perfil que habíamos venido configurando hasta ahora. Su aspecto es el de una persona enferma, y sus digestiones son lentas y difíciles. Poseen a menudo pesadillas que derivan en insomnio, ya que la imaginación se ve ocupada por el pavor. Con respecto al carácter los melancólicos son a menudo envidiosos, celosos y enamoradizos.

Entre las diversas causas generadoras de melancolía Britgh cita de nuevo la retención como una de las más importantes. La supresión de la regla en mujeres jóvenes puede considerarse causa directa de un tipo muy específico de melancolía.

La figura del melancólico a estas alturas se encuentra ya más que delimitada, aunque cada médico añade sus pequeños matices surgidos de la interpretación de los clásicos. En esta misma época André du Laurens (1558-1609) define la melancolía como una corrupción de las facultades mentales a causa del miedo y la tristeza. Al

melancólico le asaltan visiones y miedos espantosos, busca la soledad y se convierte prácticamente en un animal.

Este tipo de rasgos que privan al hombre de su parte más humana y lo asimilan a la vida animal generan una base sólida para que se asiente la conexión entre melancolía y licantropía. De hecho, aunque conserva la división tripartita en torno a las clases de melancolía, nos explicita que la melancolía que afecta al cerebro sume al individuo en la tristeza; y si el mal se agudiza, genera una violencia que podemos llamar melancolía de lobos.

No es el único tipo de melancolía que aparece en du Laurens, pues nos habla también de un tipo de la locura que vira hacia el amor, la cual denomina locura de caballeros. Este tipo de locura no es más que la recopilación de todos aquellos rasgos típicos de la melancolía amorosa. El melancólico es una persona fácilmente enamoradiza, por lo que no es infrecuente que el amor acabe por desencadenar una patología. Lejos del plano sentimental, se ha descrito también al melancólico como una persona que siente constantes deseos amorosos como consecuencia de su carácter lujurioso. Du Laurens conserva esta dualidad de descripciones que fortalece al ya de por sí enorme abanico de posibilidades que puede encarnar el melancólico.

Du Laurens, además de transmitir el perfil típico del melancólico, transmite así mismo los delirios que acompañan a este mal. En realidad se trata de nuevas versiones de los clásicos como el que se creía un jarrón de barro, el que pensaba que era de cristal, o incluso el caso de un panadero que temía derretirse pues se creía hecho de manteca. Otros delirios comunes son el de pensar que se han tragado serpientes, el de creer ser un gallo o el de ser el que sujeta el cielo como lo hiciese el mismísimo Atlas. Incluso algunos han creído estar muertos, y otros tenían un miedo espantoso a orinar por si inundaban la ciudad. De entre los ejemplos más novedosos y llamativos podemos destacar el de aquél que pensaba que su nariz había crecido hasta extremos insospechados, además de varios casos de megalomanía³²⁷.

En los siglos XV y XVI se empiezan a construir los primeros hospitales psiquiátricos; casas de salud dedicadas de forma íntegra a la enfermedad mental. Esto

³²⁷ Ejemplos en JACKSON, S.W. Op. Cit. p. 87.

supone un gran impulso para la psiquiatría como ciencia, pues la vertiente práctica se aúna al fin con la teórica. Si bien es cierto que los primeros hospitales psiquiátricos nacen con un afán más humanitario que investigador, la observación clínica es inevitable y enriquecedora.

La experiencia hace que surjan figuras como Felix Platter (1536-1614) o Zacarías Benito González (1809-1877), director del manicomio de Toledo. Su pensamiento sirve de puente entre las ideas psiquiátricas antiguas y nuevas. Es precisamente ahora cuando debemos tener en cuenta el propósito que nos guió en el desarrollo del presente capítulo: analizar qué características conserva la entidad de la melancolía en su vertiente negativa tras la caída de la teoría humoral. O lo que es lo mismo: ¿tiene sentido hablar de melancolía como enfermedad fuera del paradigma humoral?

En este sentido Platter nos deja vislumbrar una respuesta temprana. Autores anteriores ya habían dado especial importancia a las diversas facultades del entendimiento y las capacidades que de él dependen. Platter nos dice que la melancolía se llama así por la bilis negra; a pesar de ello no da más importancia a este punto. Apunta en cambio que la melancolía:

Es un tipo de alienación mental en la que la imaginación y el juicio se pervierten de tal manera que sin causa alguna sus víctimas se ponen tristes y llenas de miedos³²⁸.

Las pasiones o una potencia demoníaca son las encargadas de alterar aquí el normal funcionamiento de las funciones intelectuales. El demonio se sirve de la cólera adusta para ejercer su maligna influencia, de ahí que a la melancolía se la haya llamado el “baño de diablo”. Más adelante nos detendremos en esta relación.

El humoralismo no está tan presente, pues el humor es un mero vehículo de actuación de una potencia extranatural, aunque la sintomatología es la misma. El melancólico sigue presentando un carácter voluble, solitario y obsesionado con la muerte. Huye de los hombres y se esconde en los bosques, como los lobos. Además de las estaciones, los cambios de luna también les afectan.

³²⁸ *Ibidem.* p. 90.

Es evidente una vez más cómo se forjan conexiones entre entidades hoy diferenciadas, de las que desconocemos su origen común.

Las alucinaciones son de nuevo variaciones, aunque Platter asegure haberlas escuchado en primera persona. De nuevo tenemos la creencia de ser un animal, una vasija de barro y la de haber ingerido serpientes o ranas. También la del que creía tener la nariz muy larga, el cual era un niño en otros autores y en Platter es un hombre adulto que no se ve curado hasta que un cirujano simuló su corte. Relata ideas obsesivas como la de una mujer atormentada por vestirse y desvestirse todo el día, o la de otra que afirmaba que cuando ella muriera su marido pronto se casaría con otra³²⁹.

Pero si en el Renacimiento debiéramos citar una obra capital en torno a la melancolía, sería imposible obviar la *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton (1577-1640). Su extensa obra supone una verdadera recopilación de todo lo que se había dicho en torno a la melancolía como enfermedad hasta sus días. Su labor no es sólo médica sino histórica. En autores como Britgh podíamos ver cómo el Renacimiento asimiló la tradición médica. Pero la obra de Burton representa una verdadera enciclopedia de la melancolía, que recoge de forma ordenada las tesis de los principales autores.

Para comenzar, explica que la melancolía debe su nombre al humor que la origina. No obstante, existen varias definiciones de la misma. Pero antes de nada debemos diferenciar a qué nos estamos refiriendo con la melancolía como enfermedad. Para ello Burton señala que podemos hablar de la melancolía en dos sentidos básicos. Bien como hábito, lo que es propiamente la melancolía como enfermedad; o bien como disposición, que es una pesadez y angustia que de vez en cuando sufre todo ser humano:

Nadie es tan sabio, nadie tan feliz, nadie tan paciente, tan generoso, tan divino, tan piadoso que pueda defenderse, nadie está tan bien dispuesto que en uno u otro momento no sienta su dolor, más o menos. La melancolía, en este sentido, es una característica inherente al hecho de ser criaturas mortales³³⁰.

Quede claro por tanto que estamos hablando del primer tipo de melancolía, la cual define de nuevo como una locura sin fiebre acompañada por miedo y tristeza sin

³²⁹ *Ibidem.* p. 91.

³³⁰ BURTON, ROBERT. *Anatomía de la melancolía*. Vol I, Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1997. p. 144.

motivo. Muchos autores creen que es un tipo de locura capaz de hacer degenerar al hombre hasta convertirlo en una bestia. Por su parte, él ve necesario separarla de la locura. Critica así la identificación de la melancolía con algún tipo de locura como la licantropía, el baile de San Vito o la posesión demoníaca.

De entre todas las alucinaciones narradas por los autores, para Burton existen algunas de cuya veracidad no debemos dudar. La explicación de por qué estas alucinaciones sí son ciertas no es complicada. De los tres sentidos internos: sentido común, fantasía y memoria, la fantasía está más desarrollada en los melancólicos, por eso conciben cosas que no existen en la realidad. Las alucinaciones que manifiestan (el creerse de cristal, que el suelo se hunda, encontrarse al demonio, etc.) son el producto de una imaginación excitada en exceso. Ahora bien, no debemos pensar que cualquier tipo de problema mental se puede identificar con la melancolía.

La sintomatología del melancólico continúa siendo inabarcable, ya que ese hombre negruzco, pálido, de ojos hundidos puede ser egoísta, generoso, desconfiado, tímido, apasionado, lujurioso y así hasta completar una larga lista de síntomas que Burton recoge en su obra. Y es que, como él mismo afirma:

La torre de Babel nunca produjo tanta confusión de lenguas como la variedad de síntomas que produce el caso de los melancólicos³³¹.

La recopilación de causas que desencadenan la enfermedad en Burton es así mismo exhaustiva. Las causas abarcan desde un régimen de vida en general hasta la alimentación, el descanso, incluso la influencia de las estaciones o los planetas. De entre todas las causas, las pasiones desbordadas son las más perjudiciales.

Respecto a la tipología de la enfermedad conserva la tripartita, a la que añade ya de manera específica la melancolía amorosa, o como él la llama la de las doncellas, monjas y viudas.

La relación entre la melancolía y el amor es estrecha y tensa. Los médicos renacentistas, no es sólo que conserven, sino que además incrementan los nexos de

³³¹ *Ibidem.* p. 379.

unión. Jacques Ferrand (s. XVI-s. XVII) en 1623 escribe un libro³³² dedicado en exclusiva a esta enfermedad. El melancólico de amor posee los mismos síntomas que los otros pero la causa es mucho más clara que en otros casos.

Para Ferrand, la melancolía se desencadena debido a que el amor no es una pasión provechosa para nadie. Su influjo nos hace alternar entre estados contrarios de ánimo como la esperanza y la desesperanza, de manera que parecemos locos. El amor entra por los ojos, y por las venas va hasta el hígado, que es la sede del amor. Allí enciende un deseo ardiente que nos lleva a la concupiscencia.

La lujuria que caracteriza al melancólico no se había identificado hasta ahora con su carácter enamorado, sino que más bien se trataba de dos rasgos diferentes. En cambio para Ferrand la lujuria es el puerto en el que desembarca el amor extremo.

Las fronteras de la melancolía amorosa se complican un poco más, pues no se trata de una clase homogénea de melancolía, sino que dentro de ella existen varias clases. Entre las más frecuentes se encuentran erotomanía y el furor uterino. La diferencia básica es que en la primera la consecución del amor es la meta, mientras que en la segunda el amor es el medio para lograr la procreación.

Es curioso cómo el autor considera el amor tan perjudicial que incluso puede afectar a futuras generaciones. Y es que la melancolía amorosa es una enfermedad hereditaria. Si los padres están enfermos de amor es posible que transmitan la enfermedad a sus descendientes mediante el semen.

Como avanzamos, la época del Renacimiento es la época dorada de la melancolía, aunque por otro lado los constantes ataques al paradigma humoralista hacen tambalear la consistencia de su definición. Ya en el siglo XVII, los descubrimientos de Harvey comienzan a tener mayor difusión; además, la química experimenta grandes avances, los cuales serán aplicados en el terreno de la medicina. Como en todas las épocas en las que un paradigma científico entra en crisis, otros muchos candidatos pretenden tomar su hegemonía. Finalmente no será la explicación química la que se alce con el poder en el terreno médico, pero es interesante ver cómo tratan la melancolía desde otras perspectivas que no sean la humoralista. Comienza ahora a redefinirse la

³³² FERRAND, JACQUES. *Melancolía erótica*. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1996.

entidad de la melancolía; esa entidad que abrió tanto su campo hasta abarcar amplios límites se ve en la necesidad de redefinirse con la caída del humoralismo.

Richard Napier (1559-1634) es uno de los abanderados de la teoría química. Ya no habla de desequilibrios de humores sino de desórdenes mentales, aunque la melancolía sigue estando caracterizada por el miedo y la tristeza sin causa. Las alucinaciones continúan presentes, pero nos hablan de nuevas historias clínicas y nuevas ideas fijas como el miedo a la suciedad y el polvo.

Lo más llamativo en Napier es que avisa de la impronta clasista que conlleva la melancolía, pues cree que es una enfermedad diagnosticada en su mayoría a la clase alta³³³. El Renacimiento extendió de tal forma su significado que incluso llegó a convertirse en una actitud de moda. Esta moda hace que la enfermedad de la melancolía se desdibuje en favor de lo que se llamó el temperamento melancólico.

La literatura y el arte, como medios de difusión de la época, favorecen en gran medida la expansión de la moda del temperamento melancólico. Hecho que acerca a la vez que confunde la melancolía como enfermedad y la melancolía positiva. En cualquier caso el tratamiento de la melancolía en el arte se inclina más del lado de lo poético que de la realidad clínica.

Thomas Willis (1621-1675) es otro de los autores que pretende dar una nueva respuesta a la melancolía alejada del humoralismo. Cree que el melancólico puede tener delirios con respecto a todas las cosas o bien sólo con respecto a algunas, las ya citadas ideas obsesivas. En la melancolía los espíritus animales que viven en el cerebro se ven dañados por la pasión del corazón. Hemos visto como incluso en autores anteriores que abrazaban la teoría humoral se comienza a dar más importancia a las facultades mentales y la influencia de la pasión sobre éstas, hasta que esta intuición culmina en teorías como la de Willis.

Su interpretación de la melancolía es original y novedosa, pero conserva la división tripartita respecto a los tipos de melancolía. Tal y como otros hicieron, toma en

³³³ Interpretación sobre Napier en JACKSON, S.W. Op. Cit. p. 104.

consideración un cuarto tipo cuyo origen se sitúa en el útero. En todas ellas, los síntomas continúan siendo el temor y la tristeza.

La conexión con la manía sigue también vigente, pues:

Después de la melancolía hay que tratar de la manía, que está tan relacionada con ella que ambas enfermedades se suceden a menudo, transformándose la primera en la segunda o viceversa. La melancolía mas grave, en efecto, provoca la manía; y esta, al calmarse, termina frecuentemente en melancolía. A menudo se ve a estas dos enfermedades, como la llama y el humo, excluirse y reemplazarse mutuamente³³⁴.

El principio del fin del humoralismo nos deja entrever el destino de la melancolía morbosa como entidad. La melancolía pierde poco a poco la mayoría de los síntomas y características que entraron a formar parte de su definición a lo largo de los siglos en los que el humoralismo ejerció su reinado. La caída del humoralismo hace que la melancolía pierda aquellos elementos accesorios que le fueron añadidos por uno u otro motivo. El resultado es una vuelta al sentido más básico de la melancolía, a la primera definición de la entidad, la hipocrática.

Pero antes de adentrarnos en el declive del humoralismo, ya avanzamos al comienzo de este apartado que los autores españoles de los Siglos de Oro merecen una mención aparte. Su aportación a la melancolía, aunque hoy olvidada, fue fundamental en la ciencia médica del momento. Hecho que se demuestra en que autores con el peso de Burton citan en varias ocasiones a autores españoles como fuente de referencia.

Para comenzar un recorrido por los autores más relevantes, debemos retrotraernos de nuevo a los inicios del siglo XVI. En primer lugar tenemos a Cristóforo de la Vega (s. XVI)³³⁵. Para él la melancolía es una destemplanza del cerebro producida por la ocupación del humor o el vapor melancólico. Llega a provocar delirios sin fiebre y alucinaciones de lo más variado. La licantropía y erotomanía son enfermedades más relacionadas con la manía que con la melancolía; no obstante, el origen de ambas se encuentra en la cólera adusta. Además, si la enfermedad de amor se prolonga en el

³³⁴ LÓPEZ PIÑERO, J.M. (1970) Op. Cit.

³³⁵ Para un acercamiento a su obra consultar ULLERSPERGER. Op. Cit. pp. 65-68.

tiempo, provoca síntomas similares a los del melancólico, de ahí que pueda inducir a confusión.

Luis Lobera de Ávila (c.1480-1551)³³⁶ retoma otro de los aspectos de la enfermedad de las vírgenes, el que tiene más que ver con un proceso físico que sentimental. A su juicio, la retención de los fluidos corporales desencadena la citada enfermedad. Este es el motivo por el que las parturientas que retienen los loquios suelen caer en la melancolía. Es decir, que la enfermedad de las vírgenes no se desarrolla por la retención de un fluido en exclusiva. En general, casi todos los autores creen que es el semen retenido el que la genera. Sin embargo, la retención de la menstruación en las parturientas posee de igual modo un efecto pernicioso para la salud.

La influencia de los autores árabes es fundamental para comprender la melancolía en los Siglos de Oro españoles. La influencia de la religión católica se deja sentir en la mayoría de los textos médicos, así como en las interpretaciones realizadas sobre los textos clásicos. En último término se trataba de que los textos médicos de la tradición no entrasen en contradicción con la doctrina de la Iglesia, tal y como se entendía en aquel momento. A pesar de ello, muchas de estas nuevas interpretaciones de los clásicos no vienen del ámbito cristiano sino del árabe. De forma que la actualización de los textos clásicos se asienta sobre las traducciones e interpretaciones llevadas a cabo por autores árabes.

Pedro Mercado (1620-1701)³³⁷ recoge precisamente esta influencia árabe en sus textos. Respecto a la melancolía, su explicación no es otra que la del galenismo arabizado. Y es que, en definitiva, todos estos autores se acercan a los clásicos de mano de las traducciones realizadas por autores árabes. La doctrina galénica, ya convertida en paradigma explicativo a estas alturas, entra a España a través de médicos como Avicena. Este fenómeno de interpretación del galenismo es lo que se conoce como galenismo arabizado.

³³⁶ *Ibidem.* p. 68.

³³⁷ *Ibidem.* p. 68.

La medicina española se encuentra en una época de esplendor como nunca tuvo. Los escritos de médicos españoles, o vinculados con España por uno u otro motivo, encuentran resonancia en otros países.

Muchos son los nombres célebres que podemos citar, sin embargo, y como hemos venido haciendo hasta ahora, nos vamos a centrar en los más significativos para la historia de la melancolía. Y sin lugar a duda debemos citar en lugar preferente a dos autores: Juan Huarte de San Juan (1530-1588) y Andrés Velázquez (s. XVI).

El último escribe el primer libro en castellano sobre la enfermedad de la melancolía, pues su pretensión principal es la de llegar a la gran masa, cosa imposible por medio del latín. Velázquez es uno de esos autores que intenta compaginar de manera más evidente las teorías galénicas con la doctrina cristiana.

Si hemos citado juntos a Huarte y Velázquez es porque sólo de esta forma podemos comprender la obra de ambos. Su pensamiento se encuentra en muchos puntos enfrentado, por lo que sobre todo Huarte utiliza sus obras para rebatir las teorías del otro. Su polémica más sonada se da en torno a las manifestaciones de la melancolía y si ésta es capaz o no de incrementar el intelecto. Pero por el momento sólo vamos a dejar indicado este interesante enfrentamiento, ya que será desarrollado en el capítulo siguiente, referido a la melancolía positiva.

Siguiendo nuestro recorrido nos encontramos a Francisco Vallés Covarrubias (1524-1592)³³⁸. Él retoma la vieja advertencia hipocrática de no considerar ninguna enfermedad como sagrada, pues todas se deben a causas naturales. No es algo baladí, si tenemos en cuenta la generalización de la idea de los arrebatos místicos, así como de una configuración cada vez más precisa de la figura del demonio.

La existencia de beatas es muy común en el siglo XVI. Autores como Carmelo Tisón Tolosana defiende que los arrebatos místicos y las posesiones demoníacas sitúan a la mujer en una especial situación con respecto a Dios. En una sociedad dominada por los hombres, las beatas eran figuras respetadas, lo que les permitía introducirse en la clase alta. Los poderosos invitaban a estas personas tocadas por la divinidad, pues eso

³³⁸ *Ibidem* pp. 82-84.

les daba prestigio social. Huían así también de obligaciones como el matrimonio o la maternidad³³⁹. La melancolía se convierte entonces en el humor que propicia la entrada del demonio en el cuerpo.

La mística española nace precisamente en esta época. Santa Teresa de Jesús (1515-1582) habló en sus obras de la melancolía, aunque más que en términos médicos, la trata como mal espiritual, de manera similar a como sucedió con la acedia. A petición de unas religiosas de Salamanca, Teresa habla sobre la melancolía y el perjuicio que supone en la vida religiosa. La razón, por influencia del dañino humor, está oscura; así que “el demonio en algunas personas lo toma por medianero”³⁴⁰ para así llevar a cabo su voluntad. La capacidad de control se ve resentida, por lo que la persona queda desamparada y desprotegida ante posibles tentaciones. La mejor solución para evitar esta debilidad del espíritu es sujetar a la persona para impedir que impere su caprichosa voluntad, y que sirviéndose del humor actúe a su antojo. La férrea disciplina por la que aboga Teresa de Jesús pretende conservar los preceptos de sumisión y obediencia dentro de los muros del convento:

Si la que es melancólica resistiere al prelado, que lo pague como la sana, y ninguna cosa se le perdone. Si dijere mala palabra a su hermana, lo mismo: Así en todas las cosas semejantes a éstas³⁴¹.

Por ello incluso opina que sería mejor sustituir el término por el de enfermedad grave, pues a ejercer “la propia voluntad y libertad llaman ya melancolía”³⁴². La priora debe mostrarse atenta, ya que como enfermedad es difícil de detectar, pues no presenta calentura, ni pierden del todo la razón. La melancolía no puede servir de excusa en Teresa de Jesús para obrar libertinamente.

La difusión de obras en torno a la melancolía es impresionante. Algunos autores, como Gómez Pereira (1500-c.1567) o Cristóbal Méndez (1500-c.1553), no tratan de manera específica sobre ella, pero como enfermedad la citan en sus escritos. Otros

³³⁹ Se puede encontrar una magnífica interpretación de los fenómenos místicos en TISÓN TOLOSANA, CARMELO. *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*. Akal Universitaria, colecc. La España mental I, Madrid, 1990.

³⁴⁰ JESÚS, TERESA DE. *Fundaciones*. En *Obras completas*. Monte Carmelo, Burgos, 1990. p. 1112.

³⁴¹ *Ibidem*. p. 1115.

³⁴² *Ibidem*. p. 1116.

médicos, a pesar de su merecido prestigio, no aportan novedad con respecto a la concepción galénica. Es el caso de Luis Mercado (c.1525-1611)³⁴³.

La lista de médicos que configura el panorama médico español de la época es numerosa, por lo que nos remitiremos a los que de manera más extensa se dedicaron a la enfermedad melancólica.

Entre los que configuran esta lista tenemos a Alonso de Santa Cruz (1505-1572), cuyas obras se dieron a conocer de manos de su hijo Antonio o también llamado Alfonso. Su explicación remite de forma constante a Galeno, aunque acompaña a los humores de espíritus, los cuales revisten su teoría de cierta originalidad. Los espíritus se originan por el calor innato de los órganos principales y son portadores de diversas potencias.

Su monografía sobre los afectos melancólicos presenta un original formato dialogado. Por medio de los personajes Aristipo y Sofronio, Alonso va desgranando el mal de la melancolía, que caracteriza de nuevo como un delirio sin fiebre que aparece cuando el humor melancólico toma la sede central. Al herirse la imaginativa nacen el temor y la tristeza.

Existen para él dos clases de melancolía:

Una natural, a la que llamaron heces de la sangre, nacida de las parte más crasa del alimento; la mayor parte de la cual es conducida hacia el bazo [...] La otra, no natural, es de una contextura más tenue. Este jugo parece ácido a los que lo vomitan y lo huelen [...]; ésta es la que dicen que empapa la tierra, la levanta y fermenta y que produce burbujas (como las que vemos que flotan en los borbotones hirvientes). Galeno [...] decía: “A nadie se le oculta que este humor melancólico, originado por la combustión de la bilis, es el peor de todos”³⁴⁴.

Así que no es la parte más espesa de la sangre la que genera la enfermedad, sino la forma adusta de la bilis.

³⁴³ Para un acercamiento a su obra consultar ULLERSPERGER. Op. Cit. pp. 85-88.

³⁴⁴ SANTA CRUZ, ALONSO DE. *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos*. Eunsa, Navarra, 2005. p. 28.

Alonso de Santa Cruz recopila de forma sencilla e inteligible toda la tradición que lo avala. En pocas frases resume la relación que ha mantenido la melancolía con otras enfermedades y las conecta con una claridad como nunca antes habíamos visto:

Esta bilis negra quemada en exceso y que crea delirios de fiera, se llama *manía* o *furor*; y algunos que visitan de noche los campos y monumentos funerarios este horrible humor los hace aullar como perros y les produce esa insania que los latinos llaman *lupina* y los griegos *licantropía*. La enfermedad llamada *sacra*, *honorable*, *hercúlea*, *comicial* o *epilepsia* proviene de allí³⁴⁵.

No sólo es capaz la melancolía de generar estas enfermedades, sino que si el jugo melancólico ataca al cerebro puede producir demencia, necedad o estupidez, según la facultad a la que afecte. No pasa tampoco por alto la melancolía como erotomanía, provocada por una pasión concupiscible del alma; así como el furor uterino generado por el esperma retenido. En el caso de los hombres, la retención genera de igual forma melancolía.

Podemos afirmar que la recopilación de historias clínicas es una de las más numerosas realizadas hasta ahora. Los ejemplos que habían sido utilizados para el estudio de la melancolía encuentran su esplendor en la obra de este autor. Recoge de nuevo la historia del hombre de vidrio, la del que tenía dentro serpientes y batracios y la del que se creía un gallo, todos ellos curados por una especie de teatrillo que el personaje de su diálogo afirma haber llevado a cabo. De manera más detallada podemos encontrar lo sucedido a varias personas con retención de esperma y los beneficios que obtuvieron mediante el uso moderado del coito. Encontramos además casos de afectados por otro tipo de retenciones como la de la sangre hemorroidal o la de la sangre en las mamas. También recopila casos de atormentados por alucinaciones o por amor, o los de melancólicos enfermos por hábitos insanos como la excesiva ingesta de vino o el duro estudio. Así hasta un total de diecisiete casos de afectados por la melancolía.

La estancia de la corte en Valladolid durante unos años, así como la aparición de las primeras Universidades en Castilla, genera un caldo de cultivo excepcional para el desarrollo de la ciencia médica. Por ello, podemos encontrar referencias a la melancolía en casi todos los médicos del momento. Pero hemos preferido seleccionar a las figuras

³⁴⁵ *Ibidem.* p. 34.

más representativas para nuestro propósito, sin olvidar que otros muchos trataron en mayor o menor medida sobre el tema. En el siguiente capítulo podremos ver algunos nombres más.

3.2.4. Romanticismo e Ilustración. La enfermedad mental

Nos adentramos en el siglo XVIII. Las crisis en el seno de la teoría humoral se suceden, aunque ninguna propuesta se ha convertido en nuevo paradigma por el momento. Mientras algunos médicos siguen abogando por la teoría clásica, los nuevos descubrimientos se expanden en el mundo médico. La teoría humoral es considerada inoperante para muchos médicos, los cuales intentan dar respuesta buscando nuevos elementos explicativos.

Los humores no tienen ya cabida en la nueva ciencia. Se crean teorías basadas en explicaciones como la mecanicista, las teorías corpusculares, eléctricas e hidráulicas. En todas ellas el organismo está formado por diversos elementos, entre los cuales no se encuentran los humores.

Además, los avances en el estudio sobre la circulación de la sangre de la mano de Harvey y Miguel Servet hacen pensar en el hombre como un ser compuesto por una serie de canales por los que circula la sangre. De forma que, de entre todos los humores, la sangre es el único que sigue conservando su entidad dentro de las nuevas teorías.

El humoralismo está herido de muerte y es aquí donde nos surge la pregunta que ha guiado nuestro recorrido histórico. ¿Qué queda de la melancolía ahora que no existe la bilis negra? Es decir, ¿podemos seguir hablando de la melancolía como enfermedad ahora que su asiento humoral ha desaparecido?

Veamos entonces cómo estos nuevos autores alejados del galenismo hablan de melancolía y en qué sentido.

Archibald Pitcairn (1652-1775) habla de la melancolía y la define como un delirio sin fiebre cuyos síntomas son la tristeza y el temor. La enfermedad de la

melancolía se produce ahora porque la sangre se encuentra más espesa de lo normal y dificulta la circulación:

Si entonces la sangre pulverizada empieza a acumularse en el cerebro, y a moverse más lentamente, las partes alejadas de él tendrán menos ímpetu, y excitarán vibraciones menos vívidas y menos frecuentes: de aquí que se produzca la enfermedad de la melancolía³⁴⁶.

Al menos en Pitcairn vemos cómo, a pesar del cambio de paradigma, la melancolía como enfermedad se redefine y conserva su entidad en su sentido más originario.

Y no será el único, pues Friedrich Hoffmann (1660-1742) conserva también la definición clásica. Nos habla además de la tendencia del melancólico a sufrir ideas fijas e insomnio, así como a una posible conversión en maníaco si su enfermedad degenera. Los espíritus animales que circulan por los conductos de la sangre poseen naturaleza ácida y dejan ideas fijas en los poros del cerebro. Ya no es la bilis negra la que al volverse adusta daña al cerebro, no obstante la similitud entre ambas explicaciones es clara. Por otra parte, la caída del humoralismo da como resultado que muchas de las enfermedades que se creían partes integrantes de la melancolía se independicen hasta llegar a configurar una entidad distinta. Hoffman por ejemplo ve ya como diferentes la hipocondría y la histeria, aunque pueden llegar a degenerar en un tipo de melancolía; pero en principio se trata de otro tipo de afecciones³⁴⁷.

Herman Boerhaave (1668-1738) habla de nuevo de bilis negra aunque sin la importancia que en el humoralismo tuvo, pues ahora se trata sin más del residuo de la sangre. La melancolía se presenta como un delirio sin fiebre, en el que el paciente sufre alguna idea fija. La sangre es la nueva protagonista, pues cuando la parte más móvil de ella se dispersa provoca que la menos móvil se espese y ennegrezca hasta crear un humor atrabiliario o jugo melancólico que genera melancolía. La gravedad de la melancolía se divide en tres etapas identificables con la división tripartita clásica³⁴⁸. El

³⁴⁶ JACKSON, J.W. Op. Cit. p. 114.

³⁴⁷ *Ibidem*. p. 115.

³⁴⁸ La segunda etapa, la hipocondríaca se denomina también como *spleen*. El uso de este término para referirse a la melancolía se generaliza sobre todo a partir de esta época.

melancólico es una persona delgada, triste, solitaria y con gran constancia para el estudio³⁴⁹.

Una interpretación más novedosa presenta Richard Mead (1673-1754). Él concibe al hombre como un sistema mecánico de tubos por los que circulan los diversos fluidos. Tomando como base el mecanicismo y la teoría hidráulica, la mente se altera por pasiones como la superstición, de forma que genera alteraciones físicas que conmuevan los fluidos internos y la sangre. Así se desencadena un desorden mental sin fiebre en el que el paciente manifiesta miedo y temor sin motivo aparente. En definitiva, el desorden sentimental incide de forma perniciosa en los mecanismos que conforman nuestro cuerpo, y desencadena una patología³⁵⁰.

William Cullen (1710-1790) continúa con el intento renovador de la ciencia médica. Nos habla sobre la energía nerviosa y la movilidad y fuerza de la misma. Es una energía que representa algo muy parecido al espíritu vital de los griegos. Esta energía daba movimiento y vida a lo que llamó sólidos vitales, es decir nervios, fibras musculares y médula espinal. La melancolía es para él un desorden nervioso o neurosis con una disfunción en el juicio provocada por un mal funcionamiento de esa energía nerviosa. Y es que, aunque la melancolía presente una sola idea fija, el resto del juicio se ve también alterado. Las personas más propensas a padecer melancolía son aquellas de temperamento melancólico por naturaleza.

La manía es otro tipo de neurosis que, en principio, nada tiene que ver con la melancolía, aunque puede acabar degenerando en ella. En definitiva, la melancolía es distinguible de cualquier otro desorden porque:

Cuando el miedo, temor, tristeza y pusilanimidad son consecuencias de un juicio errado y falso, relativo a diferentes objetos que los de la salud, y con particularidad cuando el enfermo no padece ningún síntoma de dispepsia, entonces nadie puede dudar que la afección sea muy diferente de la dispepsia y de la hipocondría; y este estado constituye lo que yo querría llamar rigurosamente melancolía³⁵¹.

³⁴⁹ JACKSON, J.W. Op. Cit. p. 116

³⁵⁰ *Ibidem.* p. 119.

³⁵¹ LÓPEZ PIÑERO, J.M. (1970) Op. Cit.

A pesar de que el mecanicismo no tuvo finalmente la difusión esperada, la constitución de la psiquiatría como ciencia provoca que se empiece a pensar en la melancolía con mayor independencia de su origen. Se piensa más en términos de un desorden mental sin mirar constantemente su patogénesis exacta.

Esta época es determinante en la redefinición de la melancolía como enfermedad mental. La incipiente independencia de la psiquiatría hace que la melancolía se patologice cada vez más, liberándola de elementos que le fueron añadidos desde múltiples campos. Se habla de neurosis y disfunciones en el sistema nervioso y sus componentes. La flexibilidad explicativa del paradigma humoral fue sin duda su salvaguarda, a la vez que engendró su propia destrucción. Por su amplitud explicativa, muchos fenómenos provenientes de otros ámbitos, sin relación directa con la ciencia, fueron asumidos bajo su amparo. El propio carácter del melancólico llegó a subsumir rasgos de lo más dispares. La crisis del paradigma y los nuevos intentos explicativos recortan la apertura de la entidad melancolía, y la hacen volver a su sentido más primigenio. La melancolía tiene cada vez más que ver con un desorden psiquiátrico que con algún tipo de alteración humoral.

El campo semántico del término melancolía pierde cada vez más añadidos en el ámbito médico. Por el contrario, en otros ámbitos como el artístico el ideal del temperamento melancólico se extiende de manera fascinante, y llega a representar el carácter del héroe romántico por excelencia.

El melancólico enfermo y el melancólico unido al genio separan sus caminos aún más. La melancolía acaba por diluirse en un tipo de carácter ideal y romántico, más presente en el arte que en la vida real. A pesar de todo, es en el terreno artístico donde se genera el nuevo término que nombrará la melancolía en el ámbito médico. La enfermedad de la melancolía existe como entidad en el nuevo paradigma, pero la denominación cambia y pasa a llamarse depresión. Y es este término el que viene de la mano de un poeta, o así al menos lo afirman autores como Jackson³⁵². Sir Richard Blackmore (1654-1729), en uno de sus poemas, habla de la sensación de estar

³⁵²JACKSON, J.W. Op. Cit. p. 17.

deprimido en una profunda melancolía y tristeza. Lo que da como resultado que muchos lo consideren el padre del moderno término depresión³⁵³.

Es cierto que Blackmore utiliza este término, no obstante, debemos tener en cuenta varias puntualizaciones al respecto. Primera, que en el sentido en el que Blackmore utiliza el término depresión, lo utilizaron antes otros muchos autores. El mismo Burton ya habló del sentirse deprimido como uno de los rasgos del melancólico en su extensa obra. Y segunda, que con toda probabilidad el uso de la palabra depresión por parte de Burton tendría más influencia en el ámbito médico que en el caso de haber sido usada por un poeta. Sea como fuere, el caso es que el uso del término depresión se expande y la melancolía queda relegada a una caracterización de los estados de la depresión, con independencia de su uso en el terreno artístico.

En el siglo XVIII Robert Whytt (1714-1776) habla ya de manera específica de la depresión mental como melancolía y desánimo.

El término depresión se ajusta cada vez más a los requerimientos de la nueva ciencia. La melancolía como fenómeno no desaparece, aunque como enfermedad pierde la vigencia por completo. La nueva ciencia médica considera que la depresión designa de forma más clara ese sentimiento de desánimo patológico.

Entre los médicos españoles las referencias a la melancolía son aún numerosas. El uso del término depresión es por el momento bastante escaso. Autores como Manuel Rodrigo Andueza, Francisco Sanz de Dios y Miguel Rodríguez, entre otros muchos, tratan en sus escritos médicos sobre la melancolía, sus curas y manifestaciones.

Por la importancia y originalidad de su trabajo es necesario destacar a Andrés Piquer (1711-1772) uno de los médicos más importantes del panorama español³⁵⁴. La vigencia de una nueva entidad que conectase de forma inexorable manía y melancolía, encuentra en Piquer su configuración. La enfermedad melancólico- maniaca existe para Piquer como tal, y lo hace de forma independiente de la manía y la melancolía. La enfermedad melancólico-maniaca es una patología separada de la melancolía y la

³⁵³ Del latín *deprimere*, empujar hacia abajo.

³⁵⁴ Sobre la obra de Piquer, SANVISENS MARFULL, ALEJANDRO. *Un médico-filósofo español del siglo XVIII: el doctor Andrés Piquer*. CSIC, Barcelona, 1953.

manía. No es el resultado de un agravamiento de ninguna de ellas, sino que es una enfermedad con sus propios síntomas y consecuencias.

La historia clínica que realiza sobre la enfermedad de Fernando VI constituye uno de los seguimientos más completos que se han realizado a un paciente melancólico-maniaco:

El temperamento del rey es melancólico, e inclina a ese humor por disposición propia; de modo, que aún estando bueno, suele tener unos temores, que sólo se hallan en los que son poseídos de la melancolía³⁵⁵.

El rey “temía morir o ahogarse, o que le daría un accidente”³⁵⁶. Abandonó su aspecto y su comportamiento se volvió cada vez más extraño:

A veces, dejaba los temores que acompañaban a estas ideas, y en su lugar se enfurecía con vehemencia, airándose, hasta el punto de ejecutar cosas muy impropias a su bondad, y a su carácter³⁵⁷.

Su dolencia oscilaba entre el polo maniaco y el depresivo de manera constante; hasta llegar a convertirlo en una persona imprevisible y de difícil diagnóstico para los médicos que lo trataban. La enfermedad continuó empeorando:

Las ideas de la mente ya no tenían objeto fijo, antes bien eran vagas. Desordenadas e inconexas, de modo que por horas enteras hablaba, sin que ninguno de los asistentes pudiese atar un discurso, y a veces una proposición bien formada; y no sólo erraba ya en los juicios, sino también alguna vez en las operaciones del sentido común³⁵⁸.

La dolencia siguió empeorando hasta desembocar en la muerte del monarca.

No podemos acabar el apartado dedicado a la melancolía en la Ilustración sin hacer obligada referencia a la definición que sobre ella aparece en la Enciclopedia. Diderot (1713-1784) recopila las distintas opiniones de los autores ilustrados en torno a varias enfermedades mentales, entre ellas la melancolía. Se deja notar una demarcación

³⁵⁵ LÓPEZ PIÑERO, J.M. (1970). Op. Cit.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ *Ibidem*.

con respecto a los que ellos denominan “antiguos”. Explica la etimología del término y su originario sentido humoral. La melancolía se caracterizaba por ser un delirio sin fiebre, diferente de la manía por la ausencia de violencia. El delirio se centra además en uno o dos objetos, pero “se comportan y razonan sensatamente sobre todos los objetos que no se refieren la tema de su delirio”³⁵⁹. De hecho este es otro de los rasgos que la diferencian de la manía:

Si los enfermos sólo tuvieran uno o dos objetos determinados de delirio y con relación a los otros temas se comportaran como personas sensatas, es decir como la mayoría de los hombres, serían calificados de melancólicos y no de maníacos³⁶⁰.

Si bien es cierto, determinados síntomas de melancolía anuncian la manía.

Sobre las clases de melancolía existentes, Diderot afirma que existen tantas como afectados. Los trastornos son de lo más variado. Unos creen ser reyes, otros dioses, y otros se creen algún animal como el caso de los licántropos. Los hay que creen que sostienen el mundo, hay muchos que piensan que son de cristal, de barro o que tienen animales vivos en su interior. Recoge además la historia del melancólico con miedo a orinar por el temor a causar una inundación; el cual sólo lo hizo al decirle que el pueblo ardía y necesitaban su ayuda. O la de aquél que, aunque muy sensato, creía ser un conejo y huía ante la visión de un perro.

En definitiva, la *Enciclopedia* no hace más que recoger las numerosas historias clínicas que hemos venido citando, y considerar que cada una de ellas son melancolías diferentes, las cuales no son posibles de tipificar en ninguna clasificación rígida.

El afán investigador de los enciclopedistas les lleva a no olvidarse de la pregunta por el origen de este trastorno tan singular. Como causas se encuentran lugares comunes entre los ilustrados, tal y como interpreta Roselyne Rey; la más común de todas ellas es la religión y el terror que, a su juicio, infunde, aunque no se olvidan de las pasiones desbordadas como el amor³⁶¹.

³⁵⁹ DIDEROT, DENIS (Ed.) *Mente y cuerpo en la enciclopedia*. Asoc. Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2005.p. 33

³⁶⁰ *Ibidem*. p. 45.

³⁶¹ Interpretación en prólogo de obra citada en nota anterior.

La experimentación es considerada por los enciclopedistas como un momento clave en el desarrollo de la ciencia. Por ello ilustran el relato sobre la melancolía destacando que en las investigaciones realizadas sobre cadáveres se observa que, en los melancólicos, los vasos del mesenterio están llenos de una sangre negruzca. La mayoría de las vísceras, tales como el cerebro, el corazón y el estómago se ven invadidas por este mismo fluido. La mayoría de las veces el mal se produce en la región epigástrica afectando al cerebro por simpatía. Así que, a pesar de no considerar la existencia de la bilis negra, es llamativo que las observaciones sustenten la existencia de un residuo de la sangre negruzco generador de la dolencia.

Diderot dedica otro de sus artículos al hipocondríaco y opina que:

Es el epíteto con el que se designa a los enfermos afectados de melancolía, que tiene su sede, o se supone que la tiene, en las vísceras de los hipocondríacos, sobre todo el hígado y el bazo³⁶².

En el caso de que el órgano afectado sea la matriz, hablamos de afección histérica. La enfermedad de las vírgenes queda reducida a la afección histérica. Las diversas enfermedades de amor se conservan más en el terreno de lo artístico que de lo médico.

3.2.5. Siglo XIX, XX y XXI. Llegada de la depresión

La independencia de la psiquiatría impulsa a que cada vez se investiguen tratamientos más específicos. El origen de la dolencia sigue siendo importante para su curación, aunque no es tan relevante como el diagnóstico y eliminación de la misma. El diagnóstico ha de ser certero, ajustado a una psiquiatría científica. Por ello los autores prestan un especial interés a la clasificación y división de las enfermedades mentales.

Philippe Pinel (1745-1826) es el representante máximo de esta pretensión de independencia de la psiquiatría. Su contacto directo con el paciente dirige su preocupación hacia los tratamientos necesarios para cada enfermedad mental. El origen de las enfermedades mentales tiene más un sesgo moral que físico o de cualquier otro

³⁶² *Ibidem.* p. 43.

calibre. El desorden moral suele desembocar en hábitos de vida poco saludables que culminan con el padecimiento de una enajenación mental. El melancólico presenta ciertas ideas fijas y recurrentes, las cuales le entristecen y obsesionan. Como el caso del artesano, que por haber criticado al monarca Luis XVI comenzó a creerse culpable y merecedor de un castigo público. La solución es intentar de nuevo reestablecer el orden moral y vital perdido:

Se puede distraer a los melancólicos de sus tristes ideas, o al menos interrumpir su orden vicioso mucho mejor, valiéndonos de medios morales que de medicamentos, y principalmente ocupándolos en un trabajo activo; pero ¡pero cuán difícil es evitar las recaídas!³⁶³.

Cambia el origen y la clasificación, pero los síntomas originales del melancólico aparecen intactos en estos padres de la psiquiatría moderna. La redefinición de la entidad melancolía lleva incluso a muchos a proponer nuevos nombres para este cuadro de síntomas. Benjamín Rush, por ejemplo, propone cambiar la melancolía por *tistimanía* o *amenomanía*, según el desorden se refiriese a asuntos internos del paciente, o bien a objetos exteriores que lo obsesionan. Pero quizá uno de los autores más conocidos que aboga por el cambio sea Jean-Etienne Dominique Esquirol (1792-1840). Observa la necesidad de una nueva terminología asociada a la enfermedad mental, por un lado para desligar la melancolía de su origen humoral, y por otro para evitar que caigan bajo su manto otro tipo de delirios o afecciones que nada tienen que ver con ella. Además la enorme expansión de la melancolía en ámbitos artísticos ha incrementado su riqueza semántica, aunque la hace confusa para ser usada en terreno científico:

La palabra melancolía, consagrada en el lenguaje vulgar para expresar el estado habitual de tristeza de algunas personas, debe ser cedida a los moralistas y a los poetas, que no están tan obligados como los médicos a ser precisos en sus expresiones³⁶⁴.

Divide así el delirio parcial sin fiebre o *monomanía* en *xenomanía*, cuando el delirio se caracteriza por ser alegre y excitado; y *lypemanía* cuando es triste y debilitante, aunque ve posible la degeneración de la forma melancólica en la maníaca. Al contrario que otros enfermos, los melancólicos no pierden la razón, sino que la conducen de manera equivocada por partir de premisas falsas. La melancolía y la manía

³⁶³ LÓPEZ PIÑERO, J.M. (1970). Op. Cit.

³⁶⁴ *Ibidem*.

pueden subsistir para Esquirol de manera perfectamente separada, llegando a constituir trastornos diferenciables con claridad:

La monomanía, caracterizada por una pasión alegre o triste, excitante o depresiva y por producir un delirio fijo y permanente con deseos y decisiones relativos a la afección moral, se divide por naturaleza en monomanía propiamente dicha - cuyos signos distintivos son un delirio parcial y una pasión excitante o alegre - y en monomanía con un delirio parcial y una pasión triste y depresiva. La primera corresponde a la melancolía maníaca, al furor maníaco, a la melancolía complicada con manía y a la amenomanía de Rush.

La segunda corresponde a la melancolía verdadera, melancolía de los antiguos y a la tristemanía de Rush. Con temor de ser acusado de usar neologismos, me atreveré a designarla con el término lipemanía³⁶⁵.

Los límites cada vez se dibujan de forma más clara. Autores como Esquirol eliminan de la categoría de melancolía cualquier otro tipo de trastorno con el que se la identificó. Las patologías que durante siglos fueron asociadas a la melancolía emprenden su camino por separado. Enfermedades como la epilepsia fueron relacionadas con la melancolía por considerar que su origen tenía también lugar en la bilis negra. Una vez que el humoralismo cae, el nexo de unión desaparece formando entidades separadas. Y así con el resto de trastornos que han aparecido a lo largo de este recorrido histórico. En este proceso de separación y bajo el nuevo paradigma, muchas patologías desaparecen como tal y sus síntomas pasan a reagruparse en otras enfermedades; tal es el caso de la enfermedad de las vírgenes.

Para Esquirol la melancolía es un estado de tristeza profunda, basado sobre todo en la existencia de unas ideas obsesivas y deprimentes. La manía tiene relación pero sin llegar a identificarse con la melancolía, ya que mantiene sus propias características. Pero además de la melancolía y la manía, existe una tercera opción de una patología en la que la manía y la melancolía se alternan de forma constante, como estudió Piquer.

En esta misma línea existen trabajos de autores como Jean-Pierre Falret que reclaman la sucesión regular entre manía y melancolía de algunos enfermos como una categoría propia, la locura circular. O Jules-Gabriel-François-Baillarger el cual a pesar

³⁶⁵ *Ibidem.*

de lo opuestos que parecen el estado maníaco y el melancólico cree que existe entre ellos un lazo secreto que los conecta; es lo que él llama la locura de doble forma.

La constitución de la psicosis maniaco-depresiva es cada vez más clara. Del mismo modo la depresión toma cada vez más fuerza explicativa, hasta llegar a sustituir a la melancolía.

Wilhelm Griesinger (1817-1868) es quizá uno de los autores que más influye a este respecto. La melancolía es un estado de depresión mental. La considera el inicio de otras formas de locura. Un primigenio sentimiento de opresión y tristeza generado por causas morales, acaba por desarrollar un verdadero delirio respecto a un tema penoso:

En muchos casos, tras haber padecido durante un período variable de tiempo un malestar moral y físico vago, a menudo acompañado de hipocondría, abatimiento y agitación, e incluso de sensación de locura inminente, el paciente se siente dominado cada vez más por un estado de dolor moral persistente, pero que cada impresión moral externa aumenta aún más. Este es el trastorno esencial de la melancolía, que para el enfermo consiste en un sentimiento de profundo malestar moral. Siente que es incapaz de hacer algo, que sus fuerzas han desaparecido; está triste, abatido y ha perdido por completo el sentimiento de sí mismo³⁶⁶.

A lo largo del siglo XIX la expansión de la psiquiatría da como resultado la proliferación de autores que tratan de manera específica los trastornos mentales. La psiquiatría es una ciencia cada vez más sólida y establecida, y aparecen médicos especialistas en la mente. No debemos remitirnos ya a tratados de medicina general en los que la psiquiatría es una subsidiaria de la medicina general.

Debido a esta nueva situación y la cantidad de tratados de psiquiatría que podemos encontrar, nos vamos a centrar en los autores ya citados por ser los más representativos de esta época. En líneas generales, podemos decir que la evolución de la melancolía sigue la línea establecida por estos últimos autores. Si bien es cierto que todos en mayor o menor medida realizan aportaciones, aunque dentro de las líneas marcadas por ellos.

³⁶⁶ *Ibidem.*

En el siglo XX el problema que se presenta en su estudio es similar. Los autores son muchos, y las distintas corrientes psiquiátricas se suceden tanto en Europa como en el continente americano. Pero sin duda uno de los autores capitales que inauguran los escritos sobre la melancolía en el siglo XX es Emil Kraepelin (1856-1926). Él ofrece un nuevo impulso a la configuración de las nuevas entidades de depresión y psicosis maniaco-depresiva³⁶⁷. Tras varios intentos de clasificación, finalmente utiliza el término psicosis para referirse a los estados maníacos, depresivos o mixtos. Estos tres a su vez se subdividen en otras categorías, lo que hace de la obra de Kraepelin una completa clasificación sobre las enfermedades mentales del siglo XX³⁶⁸. Los estados depresivos pueden tener forma de retardación simple, con delirio y alucinaciones y estados de estupor. La primera fase es un tipo de depresión leve, en la que los sentimientos negativos se apoderan de la mente del paciente y sólo consigue ver la parte negativa de la vida. En la segunda fase, el depresivo es coherente pero le parecen ideas delirantes y alucinaciones. En la tercera fase todos los síntomas se agudizan hasta volver incoherente al afectado.

El estudio sobre casos clínicos concretos ayudó a Kraepelin a acercarse más a la realidad de la enfermedad mental y a crear definiciones precisas de sus categorías:

No hemos podido encontrar que padezca la menor idea delirante, sea de culpabilidad o de cualquier otra clase. Afirma que su malhumor se debe simplemente a su enfermedad, que dura ya demasiado tiempo y que ha acabado por inquietarle. [...] Como ven ustedes se trata de un estado de depresión emotiva semejante a la de los melancólicos que antes hemos estudiado. Es cierto que no existen en este caso ideas delirantes, pero ustedes conocen los amplios límites entre los que puede oscilar el delirio de esta afección, y se abstendrán de conceder a tal ausencia una importancia excesiva. Por el contrario es evidente que este enfermo está deprimido y no ansioso. [...] Desde hace tres años este paciente es completamente incapaz de levantarse, vestirse o hacer algo; desde entonces permanece casi todo tiempo en el lecho, sin moverse³⁶⁹.

Vemos en estos textos el anunciado fin del reinado de la melancolía, y la nueva toma de poder por parte de la depresión. El uso del término melancolía se diluye de tal forma que pasa a denominar un sentimiento general, que caracteriza una fase de la depresión. Y así prosigue su evolución hasta conformarse tal y como lo conocemos hoy.

³⁶⁷ KRAEPELIN, E. *Mania-depressive insanity and paranoia*. Livingstone. Edimburgo, 1921.

³⁶⁸ En su clasificación habla de la melancolía involutiva, una forma de psicosis similar a la demencia presenil y senil. No habla de un estado depresivo en general sino del trastorno aparecido en cierta fase de la involución.

³⁶⁹ LÓPEZ PIÑERO, J. M. (1970). Op. Cit.

Uno de los psiquiatras más importantes del siglo XX, Adolf Meyer (1840-1911) utiliza sin tapujos el término depresión para denominar un determinado cuadro de síntomas, pues estaba:

Deseoso de eliminar el término melancolía, que implica un conocimiento de algo que no poseemos, y que había sido empleado en formas específicas diferentes según los autores. Si, en lugar de melancolía, aplicáramos el término depresión a toda clase, éste designaría de forma no presuntuosa lo que se entiende en el uso común del término melancolía; y nadie dudaría de que con fines médicos el término tendría que ser ampliado para denotar el tipo de depresión³⁷⁰.

La melancolía en su vertiente negativa, tras largos años de validez, ha muerto para dejar paso a nuevas entidades. Se ha vaciado tanto de significado que no tiene ninguno. No posee ya la entidad suficiente para ser considerada una enfermedad, es decir para constituir una patología por sí misma. Es un estado de ánimo o una fase dentro de una enfermedad, pero ella misma ya no es la enfermedad.

El estado de miedo y de tristeza prolongados que conducen a la persona a la inanición y la falta de interés por todo no son ya melancolía, sino depresión. Es el momento de que las clasificaciones y tipos se realicen sobre la depresión.

Como último autor es necesario citar a uno de los psiquiatras más conocidos de todos los tiempos, Sigmund Freud (1856-1939). En su ensayo *Duelo y melancolía*³⁷¹, escrito en 1915, intenta establecer un lazo conector entre estos dos factores. Se considera este ensayo como una extensión sobre el estudio del narcisismo realizado por Freud un año antes.

La melancolía es un estado de aflicción mental más o menos grave. Un trastorno cuya definición, a juicio de Freud, no está aún determinada. La melancolía se presenta en múltiples formas clínicas, de ahí la dificultad de hablar de ella en sentido unitario. A pesar de estas dificultades técnicas, Freud no cesa en su empeño y realiza un estudio de la melancolía en comparación con el afecto del duelo.

Para Freud el duelo es:

³⁷⁰ JACKSON, J.W. Op. Cit. p. 186.

³⁷¹ FREUD, SIGMUND. *Obras completas*. Tomo II. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981. pp. 2091-2100.

La reacción frente a la pérdida de un ser amado o de una abstracción equivalente: la patria, la libertad, el ideal, etc³⁷².

Ciertamente, el duelo trastoca el normal discurrir de la vida del afectado aunque no es susceptible de ser considerado una patología. Pero en determinadas ocasiones, no es el duelo el sentimiento que embarga al individuo ante la pérdida, sino lo que Freud llama melancolía. El duelo y la melancolía presentan varios rasgos comunes:

Un estado de ánimo profundamente doloroso, una cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de todas las funciones³⁷³.

Pero lo que convierte la melancolía en una patología frente al duelo es la disminución del amor propio, el cual:

Se traduce en reproches y acusaciones, de que el paciente se hace objeto a sí mismo, y puede llegar incluso a una delirante espera de castigo³⁷⁴.

Es decir, en la melancolía el individuo perturba la percepción de sí mismo hasta anularse. Y es que en el duelo sabemos qué es lo perdido y qué significaba esto para nosotros. En cambio, la melancolía posee un factor inconsciente ya que el melancólico sabe a quien perdió, pero no lo que perdió en él. Hecho que le lleva a vaciar su yo, para cargarlo de reproches y humillaciones. Tal situación acaba por afectar su sueño, su alimentación así como su pulsión de amor a la vida.

La melancolía es en definitiva una reconducción de la libido en sentido erróneo. Al amar a algo o a alguien, conducimos la libido hacia un objeto externo. En la melancolía la pérdida de ese objeto supone focalizar esa libido en el yo mismo. La forma errónea de enfocar ese sentimiento conlleva el automartirio como una manera de expresar el narcisismo que invade a la persona.

La melancolía es un estado de duelo patológico que deriva en la neurosis. La pérdida del objeto amado genera un sentimiento de odio que en la melancolía se enfoca a uno mismo, cayendo el afectado en tendencias sádicas en las que se ensaña consigo

³⁷² *Ibidem.* p. 2091.

³⁷³ *Ibidem.* p. 2091.

³⁷⁴ *Ibidem.* p. 2091.

mismo. Así, mientras que el duelo se supera, la melancolía permanece siempre como una herida abierta.

Es llamativo cómo Freud sigue considerando una posible conexión entre manía y melancolía. Si bien no todos los casos de melancolía degeneran en manía, es posible que algunos de ellos sí. Incluso muchos casos pueden alternar de manera periódica entre ambos polos. La manía supone una salida de la libido del yo mismo guiada por el ansia voraz de encontrar nuevos objetos a los que amar.

La conexión de la melancolía con el pansexualismo que invade la obra de Freud es bastante evidente en el citado ensayo. Sin embargo, la relación entre la libido y la melancolía queda ya indicada en un manuscrito del autor anterior al ensayo³⁷⁵.

En este manuscrito Freud cree que la melancolía puede generarse por una angustia grave, cuya implicación con el narcisismo ya hemos citado, o incluso por una excesiva masturbación resultado igualmente de una libido narcisista. La conducción errónea de la libido es fundamental para entender el trastorno melancólico. Un error en la focalización puede derivar en patologías como anorexia, histeria o frigidez, a causa de una pérdida de libido hacia objetos externos.

Para los detractores o no seguidores del psicoanálisis es difícil explicar el origen común de la depresión en la sexualidad. Ahora bien, determinados tipos de afecciones ligadas por tradición a la sexualidad alcanzan en Freud la forma definitiva, como es el caso de la histeria o los trastornos generados por una sexualidad reprimida o mal entendida.

En la actualidad no encontramos apenas referencias a la melancolía en el ámbito de la medicina. La melancolía se ha quedado relegada al terreno de lo poético y artístico. Su categoría de entidad en el sentido negativo, es decir, como patología ha finalizado. La caída del humoralismo no conlleva el fin de la melancolía morbosa de forma automática. La explicación fue variando pero sigue conservando intactas la esencia de su definición. Su entidad desaparece en el momento en el que se diluye en el término depresión. En el nuevo paradigma científico cobra más sentido hablar de

³⁷⁵ FREUD, SIGMUND. *Obras completas*. Vol. III. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981. pp. 3503-3508.

depresión, pues consideran que define mejor ese estado de tristeza extrema y evita posibles confusiones. A pesar de que la depresión es considerada una enfermedad moderna producida por una sociedad capitalista y competitiva, el caso es que su sintomatología aparece desde los primeros escritos médicos, sólo que bajo el nombre de melancolía. Su denominación cambia pero la afección manifestada bajo los síntomas de la tristeza extrema y el temor vienen desde antiguo.

La utilización del término depresión es beneficiosa con respecto a la claridad organizativa de las enfermedades mentales. Podemos decir que la enorme apertura del término melancolía la llevó a su propia destrucción. En un intento de salvarla se la fue desligando de todos aquellos elementos que se le habían ido asignando, pues no formaban parte de su definición esencial. Se vio en la necesidad de reducirla de nuevo a su mínima expresión, pero la riqueza de matices que había ido adquiriendo, hicieron casi imposible esta labor. La depresión retorna el sentido originario perdido. Se redefinen de nuevo otras afecciones asociadas a la melancolía, las cuales adquieren ahora entidad propia, como la manía o la psicosis maniaco-depresiva, así como otro tipo de delirios y alucinaciones.

No obstante, el riesgo de que la depresión corra el mismo destino que la melancolía es elevado. No hace falta más que echar un vistazo a documentos médicos actuales para encontrar la enorme variedad de trastornos depresivos que podemos encontrar. De ser así, puede que en el futuro se haga necesaria una nueva redefinición de los límites de la patología caracterizada por la tristeza y el temor.

La proliferación de corrientes y obras de psiquiatría en la actualidad hace imposible la labor de abarcar aquí con detalle todas ellas. Nos vamos a remitir por tanto a dos documentos que más o menos suponen un intento de recoger lo común a las diversas corrientes actuales.

Por un lado tenemos el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*³⁷⁶ publicado por la Asociación médico-psicológica norteamericana. Al parecer se encuentra en elaboración la quinta edición del DSM, pero nosotros nos

³⁷⁶ Versión en español PICHOT, PIERRE (coord.) *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Masson, Barcelona, 1995.

remitiremos aún al DSM-IV. A pesar de que muchos profesionales no están de acuerdo en algunos puntos, su pretensión es la de una síntesis global.

En este manual, la depresión con múltiples grados se considera un trastorno del ánimo, es decir, que altera el ánimo y lo saca de su estado natural. Por otro lado, se encuentran otros trastornos del ánimo como los bipolares o los distímicos. Cada trastorno del ánimo es diferenciable de los otros, puesto que en cada uno se manifiestan episodios diferentes. En la depresión rige, como es lógico, el episodio depresivo, caracterizado por abatimiento y desánimo, así como alteraciones en la alimentación y el sueño. El trastorno bipolar altera estos episodios depresivos con los maníacos de manera constante, en los que el individuo se siente excitado y con un incremento de la actividad fuera de lo habitual. En definitiva, la detallada tipología actual de las enfermedades mentales nos permite diferenciar lo que es un trastorno de un episodio, así como las diversas manifestaciones y grados de la misma.

Es esencial remitirnos a este documento si pretendemos ver la depresión hoy, aunque sin duda el documento más relevante en la catalogación de las enfermedades mentales hoy sea el CIE-10 publicado por la OMS³⁷⁷. La clasificación es extensa y muy detallada por lo que no la vamos a comentar aquí de forma íntegra. Lo que sí nos interesa es destacar la clasificación de la manía entre los trastornos del humor y como enfermedad independiente. Por un lado tenemos los trastornos bipolares y por otro los depresivos recurrentes, cada uno con sus diversos grados. Y como en el caso del DSM es necesario diferenciar el trastorno del episodio depresivo. El trastorno depresivo recurrente se caracteriza por la aparición de episodios repetidos de depresión. Varía en gravedad e intensidad y en algunos casos puede presentar episodios maníacos y degenerar en un trastorno bipolar. En los episodios depresivos el paciente presenta una disminución de la concentración, pérdida de confianza, alteraciones en el sueño y el apetito, así como ideas suicidas.

A modo de síntesis, y para concluir el capítulo, hemos visto a través de los autores más representativos de cada momento cómo se ha ido desarrollando la entidad de la melancolía en su vertiente negativa. Desde su origen, el término melancolía va

³⁷⁷ Es posible su consulta en www.psicoarea.org. El capítulo V, F00-F99 es el dedicado a los trastornos mentales de comportamiento, entre los que se encuentra catalogada la depresión.

adquiriendo tantas matizaciones que, como hemos visto, es difícil reducir su campo. La profunda conexión de la melancolía con el humoralismo tiene como consecuencia que ésta no soporte las embestidas provenientes de nuevas teorías científicas. La melancolía pierde su sentido como entidad patológica. Su significado tras el humoralismo, está agotado. Sin embargo, su cuadro de síntomas más esencial y definitorio, la tristeza y el temor, no desaparecen sino que sobreviven como cuadro patológico de una nueva entidad morbosa, la depresión.

Capítulo cuarto

Melancolía positiva

El intento de comprender la melancolía en toda su complejidad es una tarea amplia que abarca multitud de elementos. Ya hemos analizado la importancia de la melancolía como entidad morbosa, además de su desarrollo histórico. Pero no podríamos entenderla de forma completa sin mirar la otra cara de la melancolía, la positiva. Necesitamos un estudio de ambas interpretaciones, la positiva y la negativa, por separado, para alcanzar una visión global de la melancolía. Presuponemos que la desaparición de la melancolía como enfermedad ha de conllevar la aniquilación de la melancolía en sentido positivo. Sólo un análisis histórico de esta última nos dará la posibilidad de afirmar o por el contrario refutar esta suposición.

4.1. El origen de la melancolía positiva: Antigüedad

En el capítulo anterior hemos visto cómo la melancolía, ese estado del ser humano caracterizado por el miedo y la tristeza, acaba por constituir una de las enfermedades mentales clave en la historia de la psiquiatría. La concepción morbosa de la melancolía traspasó la idea de un simple estado de anormalidad espiritual o mental para dar paso a una de las patologías con la historia más abundante y fecunda.

Sin embargo, como ya advertimos, aunque esta interpretación de la melancolía fue la más extendida, no fue la única. Esto nos permite seguir preguntándonos sobre la vigencia del término melancolía. La melancolía en su sentido originario ha desaparecido. El término depresión denota ahora con mayor precisión ese estado de ánimo patológico de miedo y tristeza.

Pero, ¿qué sucede con la interpretación positiva de la melancolía? La estrecha relación que mantienen ambas interpretaciones no significa que debamos concluir en una identificación de las mismas. El nacimiento de ambas se genera en dos focos diferentes, por lo que podemos pensar que se trata de entidades diferenciadas. Para ver

si es posible sostener tal afirmación, debemos estudiar el caso concreto de la melancolía en sentido positivo. Sólo así podremos saber si el término melancolía tiene hoy un sustento ontológico o, por el contrario, se trata de una denominación vacía y retórica.

El estudio de la melancolía positiva nos remitirá, en la mayoría de las ocasiones, a autores ya conocidos en anteriores capítulos. Como es obvio, estos autores, en general, no tratan de forma diferenciada las dos vertientes. No obstante, una lectura de los mismos nos ofrece elementos tanto de la interpretación positiva como negativa, solo que mezclados. Es nuestra tarea ahora analizar el material del que disponemos y agruparlo de manera que aporten más luz a la confusión generada en torno a la melancolía. Ya agrupamos los elementos que formaban parte de la melancolía negativa. Es el momento de llevar a cabo la misma tarea respecto a la melancolía positiva.

La interpretación de la melancolía en términos positivos es, en gran medida, una muestra de la fascinación y el temor que desde siempre ha envuelto el mundo de la locura. En esta línea interpretativa, la melancolía continúa siendo un estado mental alterado. Pero, al contrario que la negativa, su acción genera resultados sorprendentes. De ahí la ambigüedad que su aparición conlleva.

En relación con esta dicotomía nos dice Dodds que en la Antigüedad:

Aunque se rehuía a los locos, se los miraba también [...] con un respeto que llegaba hasta la veneración, porque estaban en contacto con el mundo sobrenatural, y podían en un momento dado desplegar poderes negados a los hombres corrientes³⁷⁸.

La vertiente positiva de la melancolía nos acerca más al mundo de lo sobrenatural, aunque, lejos de comprenderse como un contacto surgido tras una infracción de lo divino, es un don que los dioses otorgan sin más.

En la vertiente negativa de la melancolía el hombre se comunica con lo divino por medio de la culpa. En definitiva, el hombre contacta con los dioses por el deseo de estos últimos de castigar al pecador. El canal elegido para la comunicación no es otro que la enfermedad. El sufrimiento generado por la enfermedad es el medio por el que el

³⁷⁸ DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.pp.74-75.

orden normal queda reestablecido. La melancolía en sentido negativo conlleva un claro detrimento de las facultades mentales. Por ello, es fácil asociar este estado de anormalidad enviado por los dioses como castigo con una enfermedad. Con el desarrollo de la medicina, la interpretación punitiva de la enfermedad va perdiendo fuerza y la ciencia intenta explicar el origen de la enfermedad. Una vez lo consigue, no existe razón alguna para seguir hablando de la conexión de la melancolía y lo sobrenatural.

No obstante, existe una segunda vía en la que esta conexión se mantiene vigente, la de la interpretación positiva. La melancolía, en términos positivos, es un estado de anormalidad, pero al no manifestar consecuencias negativas no se patologiza. La melancolía, por el contrario, es un estado de anormalidad otorgado por la divinidad, que ensalza al hombre por encima de sus cualidades naturales. Este estado de extrema tristeza permite al hombre obtener unas cualidades excepcionales. Este es precisamente el sentido en el que queremos estudiar la melancolía en sentido positivo, como un estado de anormalidad en el que las cualidades normales se ven potenciadas o incluso superadas.

El melancólico es aquí un elegido por los dioses, y no alguien contra el que descargan sus iras. Es un ser anormal por su excepcionalidad. Este carácter especial del melancólico pronto se identificará con el carácter del genio. Así, muchos de los rasgos que definen al melancólico positivo pasarán a perfilar la figura del genio. Pero hasta unirse a la genialidad, y después de ello, la historia de la melancolía positiva pasa por varias etapas.

Para mayor claridad, seguiremos un desarrollo histórico similar al caso de la melancolía negativa.

Comencemos entonces por los poemas homéricos. En ellos la manía acaba por identificarse con la locura. Durante el combate, el guerrero se siente poseído por el furor, muchas veces inducido por mano divina. Lo que le convierte en un ser

excepcional, en un héroe digno de que sus gestas sean narradas³⁷⁹. Incluso aunque la ruptura de la normalidad venga de manos de una enfermedad, en ocasiones, el sufrimiento da paso a cualidades superiores. Sobre todo ocurre así en enfermedades de tipo punitivo como la ceguera o la lepra. Los dioses de alguna manera compensan el castigo otorgando al que lo padece dones especiales. Uno de los casos más llamativos de la mitología griega es el del adivino Tiresias³⁸⁰. Por un castigo de los dioses, Tiresias se ve privado de la vista y sumido en la tiniebla y la oscuridad. Pero es sólo una oscuridad exterior, pues, en compensación, adquiere el don de la profecía y la adivinación. Las cosas cognoscibles para la mayoría de los mortales son misterios insondables para él; en cambio, elementos imposibles de conocer mediante la razón humana, como el futuro, se muestran con claridad para Tiresias.

Los textos de los primeros autores griegos designan la locura y sus formas asociadas mediante el uso de varios términos. Entre ellos vimos el de golpeado en las *phrénes* (φρένες) golpe que sólo podía ser dado por una divinidad. En relación a éste aparecen otros términos como el de δαιμονιοπληκτός o golpeado por una divinidad, un δαίμων. O también el de θεοφόρητος y θεοφοπούμενος³⁸¹, literalmente el llevado por un dios. De manera que en la terminología misma se aprecia ya la relación especial entre locura y divinidad.

Esta relación se hace patente en un autor concreto, el cual podemos considerar como fundador de la vertiente positiva de la melancolía. Estamos hablando de Platón (c.427a.C.-c.347a.C.). En capítulos anteriores analizamos algunos aspectos del diálogo *Fedro* y cómo en él se sientan las bases para considerar la locura algo positivo.

Recordemos de nuevo que el propio Fedro conversa con Sócrates a propósito del discurso escrito por Lisias sobre el amor. La admiración de Fedro, tanto por su forma como por su contenido, desvanece a medida que habla con Sócrates. Lisias pretende con sus palabras convencer a Fedro de que es mejor conceder los favores a alguien que no se ama, pues el amor es un problema, incluso puede considerarse una enfermedad. El que

³⁷⁹ ARRIBAS, MIGUEL ÁNGEL, *Depresión y melancolía*. En *Páginas históricas*, Arán, Madrid, 1998. Ref. 23/242/Sep.98. En este artículo podemos encontrar un breve análisis de algunos héroes mitológicos y su relación con la melancolía. Entre los más célebres se encuentran Ajax, Ulises y Odiseo, los cuales, a juicio del autor, han padecido algún ataque de melancolía.

³⁸⁰ LORAUX, NICOLE. *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. El acantilado, Barcelona, 2004.

³⁸¹ Etimologías en GIL, LUIS. *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Triascastela, Madrid, 2004. pp. 263-269.

ama está enfermo, “su mente desvaría”³⁸². De manera que el amor puede considerarse un estado anormal con respecto a la naturaleza del hombre que, para Lisias, nada tiene que ver con el amor. La percepción de la persona enamorada se altera, y cree por ejemplo que todos están en contra de su enamorado. En consecuencia se alteran las actitudes y los comportamientos, pues el amante egoístamente pretende alejar a su amado de todo aquello que le hace feliz, así como de la compañía de los otros. Y por si todo esto no fuera suficiente, Lisias cree que el amor es caduco, y que una vez apaciguado el deseo del cuerpo, la amistad se pierde y no queda nada. El amor es por tanto un tipo de alteración que por su peligro ha de evitarse.

Tras la lectura del texto de Lisias, Sócrates se dispone a la réplica. El tono de su discurso cambia con respecto a su usual lenguaje y se vuelve más poético y exaltado. Del mismo modo que el amor arrebatara los sentidos y lleva a obrar de manera extraña, la poesía invade ahora a Sócrates y habla por él. Más que la poesía en sí, podemos decir que su repentino, y por otra parte fingido, talento artístico proviene de la divinidad; es decir, la divinidad ha otorgado a Sócrates en ese momento unos atributos artísticos excepcionales. Siente su pecho hendido de duende y se encuentra “poseído” por la divinidad. De ese modo le vienen a la mente enseñanzas que un día oyó, no sabe si de la poetisa Safo o quizá del sabio Anacreonte:

Pero, puesto que estoy seguro de que nada de esto ha venido a la mente por mí mismo, ya que soy consciente de mi ignorancia, sólo me queda suponer que de algunas otras fuentes me he llenado, por los oídos, como un tonel. Pero por mi torpeza, siempre me olvido de cómo y de a quién se lo he escuchado³⁸³.

El tema de la posesión por parte de alguna potencia divina es algo frecuente en el diálogo. Así en el primer discurso que Sócrates elabora como réplica al de Lisias, invoca a las Musas para que éstas le auxilien en su propósito; y de forma constante, habla de una sensación de sentirse transportado por lo divino. En un principio, Sócrates parece apoyar la opinión de Lisias sobre el amor y su visión pesimista del mismo. Si intuíamos que, por la alteración mental y social que el amor provoca, este constituía una especie de locura, Sócrates lo califica finalmente como una patología. La hipótesis de la

³⁸² PLATÓN. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1986. En *Fedro* p. 319, 231d.

³⁸³ *Ibidem.* p. 324, 235d.

que parte su discurso es precisamente que el enamorado está más enfermo que el no enamorado. El amor acaba por definirse como un:

Apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros aptitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño³⁸⁴.

Como a cualquier otro enfermo, al enamorado le agrada lo que no le contraría. Y una de las cosas que mayor desprecio le causa es todo aquello que es superior a él. De manera que, si alguien ama de verdad, no le gusta que su amado le supere en nada, por lo que le separa de aquellos lugares y personas que le pudieran hacer prosperar en algún momento. Se siente celoso de todas las cosas que distraigan al objeto de su amor, como pueden ser los bienes o los seres queridos. Pero con el paso del tiempo el amor acaba cayendo, el enamorado cambia, y no encuentra sentido en sostener las promesas que hizo durante un estado de enajenación mental como es el amor.

Tras lo dicho, lo lógico sería concluir, como Lisias, que es mejor conceder favores al que no se ama pues no hay cabida para la traición y el desengaño. No obstante, Sócrates interrumpe su exposición ya que cree estar a punto de ser raptado por las Musas. Como es evidente, Sócrates ha venido utilizando la ironía a lo largo de todo el diálogo. En primer lugar con la pretensión de alabar a Lisias, cuando en realidad su exaltado discurso pretende más ridiculizarlo que ensalzarlo; en segundo lugar al hablar de los arrebatos divinos y de cómo es otro el que habla por él.

Hasta ahora la conexión especial entre el genio o la inspiración y la posesión aparece bajo el aspecto de la ironía socrática; por tanto nos da pie a pensar que Platón, lejos de ser el fundador de la vertiente positiva, la ridiculiza. No obstante, no debemos precipitarnos en opinar sin escuchar el segundo discurso elaborado por Sócrates. Además es necesario tener en cuenta que, por lo que se trasluce en el diálogo, el tema de la inspiración divina es común en la cultura griega. Fedro en ningún momento se muestra extrañado ante los comentarios de Sócrates al respecto, sino que más bien le parece algo normal. Ningún pensador está fuera de su tiempo, por lo que Platón no es

³⁸⁴ *Ibidem.* p. 331, 238c.

ajeno a su cultura, sino que sistematiza de manera concisa las distintas alteraciones que la *psyché* (ψυχή) puede sufrir si se ve afectada por la intervención divina. El segundo discurso de Sócrates, tras el intento de desprestigiar irónicamente el discurso de Lisias, da buena muestra de ello.

La conexión entre la divinidad y la adquisición de cualidades excepcionales en el hombre se realiza por medio de un elemento fundamental, el amor. Sócrates se ampara en la mitología para dar razón de lo positivo en el estado alterado de conciencia que genera el amor. De este modo despatologiza el amor. Si partimos como Lisias de la base de que el amor produce un estado alterado de la razón, en el cual la persona obra de manera irracional y refleja comportamientos dignos de reproche, es obvio que el amor es algo negativo. El enamorado obra contra lo razonable, contra lo bueno, por lo que es merecedor de reproche. Ante esta valoración, es fácil asociar el amor con lo malo, con lo morboso, y en consecuencia, considerarlo una patología.

Por el contrario, Sócrates va a mostrarnos cómo el amor lleva a la persona a obrar irracionalmente, pero no porque lo haga en contra de la razón, sino por encima de ella. El hecho de que el amor esté unido a los dioses lo impregna de inmediato de un halo de divinidad que lo aleja de la patologización. Eros tiene carácter divino pues es el hijo de una diosa, Afrodita, por lo que “no puede ser nada malo”³⁸⁵.

El no obrar acorde a la razón, o de forma más general, obrar de acuerdo a la locura o demencia no conlleva una reducción de las capacidades naturales. Muy al contrario, son muchas las ocasiones en las que la demencia, a juicio de Sócrates, ha otorgado al hombre grandes dones, pues ésta es un “don que los dioses otorgan”³⁸⁶ y no un castigo resultado de una ofensa.

Así ocurre en casos como el de la profetisa del oráculo de Delfos o el de las sacerdotisas de Dodona, incluso el de la Sibila. En todos ellos, la adquisición de un estado de sinrazón aporta cualidades que sobrepasan la condición humana; como por ejemplo el don profético o la adivinación del futuro. Es imposible mediante la razón poseer estos conocimientos. La locura traspasa las barreras de lo racional, pero no obra

³⁸⁵ *Ibidem.* p.338, 242e.

³⁸⁶ *Ibidem.* p.340, 244a.

contra ello. La razón es la cualidad definitoria del ser humano. El hombre es un ser racional, y en la tradición occidental es eso lo que le ha distinguido de otros animales. Pero si la divinidad interviene, el límite de la razón puede ser traspasado, lo cual no significa eliminado. Obrar de acuerdo a lo razonable, de manera sensata, es lo propio de los hombres, pues la razón define su esencia. Por el contrario, obrar traspasando los límites de la razón, bajo la demencia o locura, tiene su origen en la divinidad. Por ello afirma Sócrates que es mejor la locura que la sensatez, "pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de hombres"³⁸⁷.

Llegados a este punto, Sócrates se refiere a la locura con un término específico: manía. Una de las erróneas derivaciones etimológicas de Platón le lleva a pensar que existe una correlación entre la locura y la divinidad. El término *maniké* (μανική) deriva de *mantiké* (μαντική) que hace referencia a los saberes proféticos. Con esta falsa derivación intenta desligar la locura de la enfermedad a causa de su origen divino. Además, pretende sustentar su teoría de la conexión entre el hombre excepcional y la divinidad por medio de la etimología. Son precisamente los entes divinos los que, de algún modo, poseen el espíritu del loco y lo dotan de habilidades especiales. Iremos viendo por ello cómo se va a ir extendiendo el fenómeno de la posesión en la vertiente positiva de la melancolía. De hecho la influencia de la divinidad va a ser una de las explicaciones principales a la hora de justificar la adquisición de habilidades especiales por parte de un individuo que padece una alteración mental. En Platón la posesión llevada a cabo por una divinidad tiene un sentido bien distinto del que luego adquirirá con la llegada y establecimiento del cristianismo. Ya hemos visto cómo el mismo Sócrates repite en varias ocasiones su sentimiento de haber sido atrapado por las Musas. Durante la posesión, el espíritu es arrebatado por una deidad que lleva a la persona a obrar de forma extraña.

En los casos citados, la posesión conlleva el don de la profecía y de la adivinación, y su origen divino convierte estos fenómenos en superiores a los que se desarrollan en los límites del conocimiento humano:

³⁸⁷ *Ibidem.* p.342, 244d.

De lo contrario, a este arte tan bello, que sirve para proyectarnos hacia el futuro, no lo habrían relacionado con este nombre (*manía*), llamándolo *maniké*. Más bien fue porque pensaban que era algo bello, al producirse por aliento divino, por lo que se lo pusieron³⁸⁸.

El que el arte de la adivinación y la profecía no posea un origen racional no los invalida de manera directa, pues su origen divino no les hace algo inferior sino superior. De manera que es preferible la locura a la sensatez; la primera nos proporciona un saber fuera de los límites de la razón. No obstante, no se trata de cualquier tipo de locura o manía, sino sólo de la que proviene de la divinidad. Por ello, Platón establece una auténtica catalogación de las enfermedades mentales. Nos indica así que hay dos formas de locura:

Una debida a enfermedades humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que la divinidad hace en los usos establecidos³⁸⁹.

Ahora comprendemos mejor por qué, en capítulos anteriores, consideramos que en *Fedro* se muestra un punto de conexión básico para entender la relación entre filosofía y locura. Y es que Platón abre así camino a las dos interpretaciones posibles de la locura. Por diversas causas naturales, el equilibrio mental puede verse alterado y la persona afectada de locura. Entonces la alteración mental no aporta ningún tipo de cualidad excepcional, más bien todo lo contrario. El nuevo estado no traspasa los límites de la razón, sino que sencillamente no llega a ellos. Este es el motivo por el que la persona obra de manera irracional. Su estado mental sufre una disminución con respecto a su situación normal, por lo que, como ya vimos, se patologiza. Por otro lado Platón ve posible la coexistencia de otro tipo de locura, sin que por ello aparezcan contradicciones. Es aquella inspirada por los dioses, en la que la razón del individuo se ve superada. Podemos decir que el afectado se encuentra en un estado de supra-racionalidad. Los límites de la razón se superan y aparecen conocimientos superiores en el individuo. La locura es aquí un don en vez de una patología. Mientras que en la primera conectamos con la divinidad por medio de la culpa, en la otra lo hacemos mediante el amor. Caminos tan distintos deben de dar resultados dispares, y estos son las dos formas de melancolía.

³⁸⁸ *Ibidem.* p. 341, 244c.

³⁸⁹ *Ibidem.* p. 384, 265a.

El establecer una génesis dualista de la locura por parte de Platón es muy útil en tanto que simplifica la explicación de la diversidad de estados mentales alterados. No obstante, no es una solución exenta de problemas. El primero es si Platón cree que esta locura unida al genio posee realmente rasgos divinos. Algunos autores como Dodds sostienen que, en efecto, la explicación religiosa es más un modo de explicar los fenómenos acaecidos en un cierto tipo de locura que una creencia firme por parte de Platón. Ciertas limitaciones, como la falta de un lenguaje preciso, inducen a Platón a utilizar la deidad en su explicación³⁹⁰.

Sea como sea, el caso es que la explicación mítica permite abrir camino a la interpretación positiva de la locura. Platón nos facilita el trayecto, pues al establecer su catalogación de la locura, funda también los lugares comunes a los que los autores acudirán una y otra vez. La posibilidad de existencia de la locura humana queda abierta en la teoría de Platón, aunque deja claro que no constituye ésta el foco de su atención, sino la locura divina. El estado de alteración mental que viene de manos de los dioses puede tomar como vimos varias formas, según las habilidades potenciadas en el proceso. Recordemos que en primer lugar tenemos la forma de la inspiración profética. El dios Apolo inspira a algunas personas la capacidad de vaticinar el futuro. Ya hemos hablado de la profetisa de Delfos y de la Sibila. Las adivinaciones que realizan no son obra de sus capacidades naturales sino que, por el contrario, es en pleno delirio cuando las hacen. La misma idea recoge en el *Timeo* al hablar de la división del alma en tres partes y de la función específica de cada una de ellas. Pero aquí encontramos una explicación no basada en la divinidad, sino en alteraciones fisiológicas. Por ello, no debemos pensar en la explicación mítica como en algo ingenuo, sino como un intento de trascender los límites del discurso científico, de salvaguardar la validez de la explicación aunque el paradigma científico cambie.

En *Timeo* vemos cómo el alma “que siente apetito de comidas y bebidas y de todo lo que necesita la naturaleza corporal”³⁹¹, fue situada lejos de la parte deliberativa, en una “especie de pesebre”³⁹² para el cuerpo. Así creó la divinidad el hígado como asiento de esta alma a la que las palabras no le son propias. Lo creó brillante y suave y a la vez dulce y amargo; de modo que la fuerza de los pensamientos provenientes de la

³⁹⁰ DODDS, E.R. Op. Cit. p. 204-205.

³⁹¹ PLATÓN. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Gredos, Madrid, 1992. En *Timeo* p. 231, 70d.

³⁹² *Ibidem*. p. 231, 70e.

inteligencia se refleja en él. Si las imágenes reflejadas atemorizan al alma apetitiva se potencia su natural amargura y el hígado se pone áspero y contraído. La persona sufre por esta causa dolores y náuseas. Si, por el contrario, las imágenes potencian la dulzura, el hígado se suaviza y el alma apetitiva durante el sueño adquiere el don de la adivinación. Dicha facultad no depende de la capacidad racional, con lo que su origen ha de ser supra-racional:

Hay una prueba convincente de que dios otorgó a la irracionalidad humana el arte adivinatoria. En efecto, nadie entra en contacto con la adivinación, sino cuando, durante el sueño, está impedido en la fuerza de su inteligencia o cuando, en la enfermedad, se libra de ella por estado de frenesí³⁹³.

La razón y su necesidad de trabajar con conceptos limita, de algún modo, la comprensión de aquello que no puede conceptuarse. Ahora bien, si el adivino pretende que sus visiones tengan algún sentido, no ha de alejarse de la razón, pues se sirve de ella para interpretar aquello percibido fuera de sus límites. Sólo el prudente será capaz de interpretar lo que vio en estado de trance. Incluso parece defender la hipótesis de que algunos pueden ser intérpretes sin ser adivinos a pesar de que nos advierte de que "sólo es propio del prudente hacer y conocer lo suyo y a sí mismo"³⁹⁴.

En la medicina hipocrática vimos como el bazo y el hígado tienen una conexión especial en la formación de la bilis negra, pues el hígado está implicado en la cocción que tiene lugar en el proceso digestivo. El bazo, por su parte, atrae la parte espesa de la sangre resultante tras la digestión, es decir, la melancolía. Platón no se adscribe con exactitud a esta descripción, aunque conecta el bazo y el hígado con estas capacidades propias de la bilis negra. Para él, el bazo funciona como un paño que mantiene limpio el hígado.

En segundo lugar, Platón señala la locura mística que debemos al dios Dioniso. El contacto con la divinidad nos permite anticiparnos al tiempo histórico en el que se sitúa el hombre. La conexión especial con la divinidad permite el acceso a un tipo de saberes vetados al común de los mortales. Los poseídos adquieren conocimientos sobre el destino, los designios divinos y los misterios místicos. Personas como las sacerdotisas

³⁹³ *Ibidem.* p.233, 71d.

³⁹⁴ *Ibidem.* p.233, 72b.

de la Dodona poseen una posición privilegiada en la comunicación con la divinidad, por lo que son capaces de acceder a cuestiones inaccesibles por la razón humana.

En tercer lugar, Platón nos habla de la locura proveniente de la divinidad es la poética. En este caso son las Musas las cuales poseen a una persona “despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía”³⁹⁵.

Las primeras referencias a las Musas que aparecen en el *Fedro*, por boca de Sócrates, muestran un tono irónico y despectivo. Sócrates, como hemos visto, bromea con Fedro sobre la posesión de su espíritu, lo cual le lleva a ofrecer un bello pero falso discurso. Sin embargo, el tono en el que hace referencia ahora a la posesión de las Musas es bien distinto. No es sólo que las Musas se hagan cargo de la inspiración del poeta, es que sin ellas no existiría como tal. Es posible que alguien posea cierto talento para componer poesía, pero un poeta verdadero sólo creará estando poseso. El genio del poeta inspirado eclipsa al del resto de poetas que escriben estando en su sano juicio.

La misma idea la recoge en *Crátilo*, al hablar de nuevo de la Musa que posee a Sócrates sin que este se de cuenta³⁹⁶.

Dodds apunta cómo en obras de autores anteriores se recogen ya algunas ideas en torno a la posesión que sufre el poeta. Así, afirma que en la *Odisea* aparece la figura del poeta como aquél que canta por gracia de los dioses, aunque señala a Demócrito como el primero que dice que, de entre todos, los mejores poetas son los inspirados por la divinidad³⁹⁷.

Por último nos habla Platón de un cuarto grado de locura, la que él denomina locura erótica. Es la proveniente de Eros y Afrodita. De entre todas, es la más excelsa. No olvidemos que la división de locuras no se realiza de manera aleatoria, sino gradual; por lo que según vamos subiendo en la clasificación, mayor es la importancia de la locura. La locura erótica se presenta como la cuarta y última de las locuras divinas. Pero debemos saber en qué consiste exactamente para ser conscientes de dónde reside su

³⁹⁵ PLATÓN (1986) Op. Cit. En *Fedro*, p. 342, 245a.

³⁹⁶ PLATÓN. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Gredos, Madrid, 1983. En *Crátilo* p. 441, 428c.

³⁹⁷ DODDS, E.R. Op. Cit. p. 87.

importancia. Con la locura erótica retoma el inicio del diálogo y muchos de los elementos aparecidos hasta ahora comienzan a cobrar sentido.

Recordemos que la conversación que abrió el diálogo entre Fedro y Sócrates versaba sobre el amor y el comportamiento reprochable que de él surgía. En cambio la locura de amor o erótica es la mejor de entre todas las locuras. No obstante, Sócrates no habla de cualquier tipo de amor. En el presente diálogo concluye que el amor que él siente es el de las divisiones y las uniones, que le “hacen capaz de hablar y de pensar”³⁹⁸; repite una vez más la idea del amante del saber. Por ello estudiamos el *Fedro* junto al *Banquete*, pues es imposible comprender el papel del Eros en el camino del saber sin remitirnos a este diálogo. El Amor como divinidad tiene un carácter especial, pues no es exactamente un dios, sino más bien un intermediario entre los dioses y los hombres; un *daemon* capaz de interpretar a los dioses las cosas de los hombres y al revés. Vimos que por el origen de su nacimiento, por ser hijo de Poros y Penia, el amor es pobre pero a la vez ama lo bello, el conocimiento, la sabiduría; en definitiva, es filósofo. No posee la sabiduría como el resto de los dioses, por ello la ama, puesto que no es posible amar lo que uno ya posee. El enamorado ama la belleza, pero el filósofo no ama la belleza de los cuerpos sino de las Ideas, del saber.

La diferencia sobre los tipos de belleza en Platón es otra de las claves que nos permite comprender la importancia de la locura erótica en el campo de la melancolía. El loco erótico no es aquél que se encuentra poseído por cualquier clase de amor, sino por la expresión suprema de éste, que es el amor al saber. Es el filósofo, y no el enamorado, el que se identifica con el loco erótico de Platón. La locura que puede llevarnos a la genialidad no es la del amor por los cuerpos, sino por el conocimiento. Esto facilita la comprensión de otros tipos de locuras desencadenadas por el amor.

Precisamente existe una enfermedad conectada con la melancolía y derivada del amor, la enfermedad de las vírgenes. Esta patología extiende su radio de acción hasta todas aquellas personas que, por una causa u otra, pueden sufrir retenciones de fluidos. Pero la causa no es siempre física, pues existen también casos de personas cuyo objeto amoroso se les representa de manera obsesiva. El deseo que sienten es tal que llegan a enfermar. Pues bien, en la teoría platónica, estos tipos de enfermedad amorosa se

³⁹⁸ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Fedro*, p. 386, 266b.

encontrarían más bien entre las locuras humanas que entre las divinas. Por eso, las incluimos en la interpretación negativa de la melancolía y no aquí. El enfermo de amor no adquiere en el trascurso de su enfermedad ninguna cualidad excepcional, más bien todo contrario. No obstante, autores posteriores a Platón sí que asignarán al amor más mundano una habilidad positiva, la de convertirse en poeta.

Para muchos autores de la vertiente positiva, el amor no llevará a la locura erótica, sino a la poética. De alguna forma el amor situará a la persona en predisposición de ser poseída por las Musas. Pero antes que cualquiera de estos autores, Platón ya observó indicios de la conexión entre el amor y la poesía. En el discurso³⁹⁹ que Agatón pronuncia en el *Banquete*, describe a Eros como el más feliz y hermoso, pues es el dios más joven. Además es delicado por lo que necesita de poetas para que lo describan; por esta razón no habita en almas duras, sino sólo en las que poseen un carácter suave. Quizás por esto es por lo que posee también una conexión especial con la poesía, pues además de necesitar a los poetas para que hablen de él, él mismo es poeta. Y, para Agatón, Eros es:

Tan hábil que incluso hace poeta a otro. En efecto, todo aquel a quien toque Eros se convierte en poeta, “aunque antes fuera extraño a las musas”⁴⁰⁰.

Tal y como nos señala en *Fedro*, el poeta poseído por los dioses, el entusiasmado, es el verdadero poeta, pues tiene algo que lo hace diferente de los no entusiasmados:

¿Acaso no sabemos que aquel a quien enseñe este dios resulta famoso e ilustre, mientras que a quien Eros no toque permanece oscuro?⁴⁰¹.

Por lo que de entre todos los enamorados algunos caen en la locura poética, y su alteración mental les lleva a la creación artística. No obstante, poco tienen que ver con los enfermos de amor cuya pena extrema les conduce a todo lo contrario. La causa es común en ambos, el amor, pero el efecto es de lo más dispar. Mientras a uno la locura le lleva a la creación, al otro le sume en la más completa inacción. Para explicar estas

³⁹⁹ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Banquete*, pp. 232-237, 195a-197e.

⁴⁰⁰ *Ibidem.* p. 235, 196e.

⁴⁰¹ *Ibidem.* p. 236, 197a.

diferencias que aparecen bajo la misma causa, el amor, es útil la división platónica de la belleza. Si el filósofo se diferencia de los otros locos eróticos por su amor al conocimiento, el poeta se diferencia del enfermo de amor por su amor a las almas, y no tanto a los cuerpos. Un amor excesivo por lo corporal genera un estado enfermizo que inclina la balanza hacia las enfermedades propias de los hombres, en vez de hacia las locuras divinas.

Platón no habla del amor en estos términos porque desconozca la senda de la locura como enfermedad. En *Timeo* nos habla sobre este otro tipo de locura humana:

[Las] Partes pudendas de los hombres, al ser desobedientes e independientes, como un animal que no escucha a la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus deseos apasionados⁴⁰².

Del mismo modo, el útero deseoso de procrear se enfurece si no lo consigue y yerra por el cuerpo provocando dolencias variadas. Por lo que la separación de la locura erótica y de otro tipo de afecciones amorosas no es algo accidental.

En general, sostiene la tesis de que un exceso de placer puede conducir al hombre hacia la locura. Nada descabellado en su pensamiento si tenemos en cuenta que los placeres se dirigen más al cuidado del cuerpo que al del alma. Enlaza a la perfección con su división de las locuras; un apego excesivo a lo material, a lo percedero, mantiene al hombre en un estado de alerta ante la locura humana. Pero la locura divina nada tiene que ver con esta patología.

Platón conoce la locura como enfermedad, pero abre camino para una interpretación positiva de la primera.

Josef Pieper cree que, en Platón, las locuras divinas:

No sólo no contradicen la dignidad del ser humano, sino que pertenecen a una existencia auténticamente humana. Se habrá opuesto a la sensatez aparente del “técnico de la vida” que sonrío con superioridad sobre el entusiasmo y sólo está preocupado en satisfacer las necesidades

⁴⁰² PLATÓN (1992). Op. Cit. En *Timeo*, p. 259, 91c.

humanas, tanto las de naturaleza económica, como naturales o “espirituales”, de un modo exitoso, cómodo y asegurado contra lo imprevisible⁴⁰³.

Tal y como adelantamos en el capítulo que trataba sobre filosofía y locura, es Aristóteles (384a.C.- 322a.C.) el que toma el legado de la vía positiva de la melancolía, aunque sería mejor decir que son los *Problemata* el foco mayor de influencia. Mucho se ha discutido sobre su autoría. Intérpretes como Pigeaud remiten a citas de autores como Teofrasto, cuyas opiniones sobre la melancolía parecen concordar con lo aparecido en los *Problemata*. Por lo que es posible que sea Teofrasto y no Aristóteles el autor de los *Problemata*. En cualquier caso Teofrasto es discípulo del estagirita, de modo que es lógico que siga las teorías aristotélicas. Además del contenido, el estilo general de la obra concuerda con el de otras obras aristotélicas⁴⁰⁴.

No obstante, lo cierto es que la confirmación exacta de la autoría no interesa mucho a nuestro propósito. Para nosotros, el hecho de que la tradición filosófica considere los *Problemata* como una obra aristotélica es lo realmente importante.

El contenido de los *Problemata* en la interpretación positiva de la locura es fundamental. Por un lado sienta las bases para que el loco divino de Platón en todas sus formas se identifique con la figura del melancólico. Por el otro, introduce una explicación más científica de la anormalidad del melancólico al establecer la bilis negra como causa.

La melancolía como enfermedad ya se encuentra más o menos desarrollada, por lo que los *Problemata* se basan en la tradición médica a la hora de hablar de la melancolía. A pesar de tratar de explicar fenómenos distintos, la confusión creada por el mismo nombre da como resultado un trasvase entre las dos interpretaciones. Los *Problemata* pretenden dar una solución al carácter excepcional que muestra el melancólico. Puesto que no especifica a qué tipo de melancólico se refiere, las características de uno y otro comienzan a crear zonas de intersección, en las que comparten varios elementos. Por la lectura de la obra podemos concluir que no se trata del afectado por la melancolía descrito por Hipócrates; no es el afectado durante largo

⁴⁰³ PIEPER, JOSEF. *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico “Fedro”*, Rialp SA, Madrid, 1965. p. 108.

⁴⁰⁴ ARISTÓTELES. *El hombre de genio y la melancolía*. Sirmio, Barcelona, 1996. En la introducción escrita por Jackie Pigeaud podemos encontrar un desarrollo más profundo de la problemática en torno a la autoría de esta obra.

tiempo por la tristeza y el temor, sino más bien el melancólico por naturaleza. Es decir, no es aquel que padece la enfermedad de la melancolía, sino más bien aquel cuya naturaleza propia es ser melancólico. Su constitución humoral presenta un predominio de bilis negra, lo que le hace proclive a sufrir enfermedades relacionadas con ella. No obstante, se mantiene en un precario equilibrio que lo convierte en enfermo potencial pero no actual. Esto le proporciona un carácter singular, pues es capaz de acercarse a la realidad desde otros ángulos, fuera de la razón y la normalidad. Además, no se aleja por completo de ella, ya que no posee una mente alterada que lo sitúe en otra realidad. El melancólico por naturaleza posee rasgos del melancólico enfermo sin llegar a serlo. Los beneficios que obtiene de tan privilegiada situación no son nada despreciables. Puede huir de una estricta interpretación de la realidad basada en la razón. Puede traspasar sus límites de lo racional sin por ello perderlos de vista.

Comparando la teoría aristotélica con la platónica vemos que sucede algo parecido. Las locuras divinas de Platón superan la razón. En el caso de la locura profética o la mística, sus poseedores consiguen ver más allá de los límites de la razón sin dejarla a un lado, aunque podrían hacerlo perfectamente. Es decir, no es indispensable la cordura para el desarrollo de estas facultades. En el caso de la locura poética sucede lo mismo. La inspiración poética puede vivir lejos de los dominios de la razón. Ahora bien, no sucede así con la locura erótica, la propia del filósofo. No es posible hacer filosofía lejos de la razón. La locura erótica eleva al que la padece por encima de la razón, o al menos de la razón convencional, pero no la deja a un lado. Lo que ama el loco erótico más que a nada es la belleza de las Ideas, del conocimiento. No es posible alcanzar el saber de un modo filosófico sin que intervenga la razón. Si bien no se trata de una razón encorsetada en los usos sociales. El filósofo la trasciende y amplía, pues es capaz de destruir desde ella aquellos muros que la encierran. La capacidad de traspasar esos muros es lo que dota al loco erótico de un carácter especial con respecto a aquellos otros modos limitados de entender la razón. Lo cual no significa que se aleje por completo de ella y nos invite a vivir bajo el dominio del irracionalismo o bien ampararnos en el terreno de la fe. El melancólico aristotélico recoge esta misma idea y es esto precisamente lo que define su carácter genial.

La melancolía es en Aristóteles una complexión humoral determinada, la cual se manifiesta de una forma específica, la genialidad. En los *Problemata* parece bastante

claro que la melancolía es una constitución física y no una enfermedad. Tal afirmación queda justificada en el caso de Heracles, uno de los melancólicos ilustres citados en la obra. De él nos dice:

Este héroe parece haber sido de esta naturaleza, puesto que los antiguos denominaban a los males de los epilépticos, a partir de él, *enfermedad sagrada*⁴⁰⁵.

De modo que existen personas de naturaleza melancólica, las cuales en general conservan la salud a pesar del desequilibrio de uno de los humores. Sólo si esta frágil armonía se rompe aparecen las enfermedades, y dentro de ellas, como es obvio, las que se derivan de la bilis negra, como la epilepsia.

Sin embargo, tras una lectura posterior, sabemos que los *Problemata* se refieren a una melancolía natural. Lo más probable es que el autor no tuviese conciencia exacta de qué tipo de melancolía describía. La confusión entre las dos vertientes de la melancolía se hace patente desde estos primeros escritos.

Como ya dijimos en anteriores capítulos, el *Problemata XXX, I* abre directamente con la pregunta de por qué todos los hombres de excepción, tanto en el terreno de la política como de la filosofía o las artes, han sido melancólicos. La respuesta platónica respecto a los caracteres excepcionales se antoja ya insuficiente y se busca una explicación más científica que mítica; la bilis negra es el vehículo por el que el carácter excepcional se convierte en melancolía y entra así a formar parte de la ciencia.

La melancolía se une a partir de aquí a los grandes nombres de la historia de la cultura occidental. Además de citar los ejemplos extraídos de la mitología clásica y las obras homéricas, como Belerofonte, aumenta la lista uniendo la enfermedad a hombres reconocidos por su genialidad en uno u otro ámbito, como Empédocles, Platón y Sócrates; así como a otros muchos dedicados a la poesía, de los cuales el autor de los *Problemata* no indica el nombre.

⁴⁰⁵ *Ibidem.* p.79, 953a.

Desde los inicios de la interpretación positiva de la melancolía podemos ver cómo las distintas locuras divinas de Platón pasan a formar parte de los distintos aspectos en los que una persona de naturaleza melancólica puede destacar. Este momento de conexión se produce en los *Problemata*; la genialidad se une definitivamente a la melancolía, y los rasgos de esta genialidad toman su contenido de las locuras divinas platónicas. Pero tal y como pasó con la melancolía negativa, el campo propio de esta melancolía genial se va haciendo cada vez más extenso y difuso, llegando a albergar cualidades que poco tienen que ver ya con las descritas por Platón.

El loco divino será a partir de este momento el melancólico genial. Claro que esta nueva interpretación no está exenta de problemas. La estrecha conexión de la melancolía positiva y la negativa da como resultado que este melancólico genial no sea sólo el poseedor de un determinado temperamento, sino un enfermo. Veremos así como muchos autores de la tradición médica no consideran al genio como alguien con un temperamento melancólico, sino alguien con la enfermedad de la melancolía.

En esta línea autores como María Bolaños creen que, por esta confusión, la melancolía acaba por convertirse en el sello autenticador del genio, llegando a convertirse en una enfermedad sublime⁴⁰⁶. A partir de los *Problemata*, la diferencia de origen de las locuras, establecida por Platón, no existe. La anormalidad del melancólico ya no es algo divino, sino una enfermedad sin más. Sin embargo, las cualidades excepcionales que en ocasiones demuestran los afectados llevan a contemplar su mal como algo especial, sin caer en la cuenta de que no se trata del mismo tipo de melancolía.

En realidad, la locura que lleva a la genialidad nace sublimada desde el primer momento; más bien es al mezclarse con la melancolía morbosa cuando la confusión hace que se le reste importancia.

Llegamos a otra de las zonas de intersección entre ambas interpretaciones de la melancolía. Hemos visto cómo el melancólico posee numerosos caracteres que lo definen, incluso en ocasiones elementos contradictorios. El melancólico puede ser tanto

⁴⁰⁶ Para una interpretación de la genialidad y su expresión artística bajo la enfermedad de la melancolía consultar BOLAÑOS, MARÍA. *Paisajes de la melancolía. Arte y bilis negra a comienzos del s. XX*. Junta de C y L, Valladolid, 1996.

generoso como egoísta, tanto lujurioso como inapetente, y así podemos citar una numerosa lista de ejemplos. Pues bien, esta definición del melancólico toma fuerza a partir de los *Problemata*. El melancólico puede mostrarse de varios modos, ya que la bilis negra que origina su carácter le afecta según su propia naturaleza. Es decir, una persona de naturaleza depresiva verá incrementada esta tendencia bajo el dominio de la bilis negra; si por el contrario es jovial, la melancolía lo tornará eufórico. Y es que la bilis negra hace de forma permanente lo que hace el vino de manera transitoria.

Esta similitud entre el vino y la bilis negra es quizá una de las más citadas a lo largo de la historia de la melancolía. El vino es una bebida espirituosa, es decir, que contiene aires; la bilis negra genera así mismo vapores que afectan al cerebro entre otros órganos. Además, la bilis negra es también como el poso de la sangre, su parte más espesa. El vino posee así mismo un poso identificable con esta melancolía “residual”:

Así pues, el vino tomado en abundancia parece que predispone a los hombres a caer en un estado semejante al de aquellos que hemos definido como melancólicos, y su consumo crea una gran diversidad de caracteres, como por ejemplo los coléricos, los filantrópicos, los compasivos, los audaces. [...] Pues el estado en que se halla aquel que ha bebido, en aquel momento, es el estado en que se halla otro por naturaleza; uno es charlatán otro emocional, otro propenso a las lágrimas⁴⁰⁷.

El vino, por sus propiedades, puede dar lugar a la aparición de cualidades excepcionales, pero sólo por poco tiempo.

La tipología tanto del melancólico positivo como negativo toma de la comparación con el vino varios elementos que explican el carácter del melancólico. En el caso de la melancolía negativa se atribuyen al afectado varios rasgos de personalidad, cuyo origen resultaba en ocasiones bastante confuso. Así, por ejemplo, el hecho de ser lujurioso se explica precisamente por las similitudes entre el vino y el sexo masculino.

⁴⁰⁷ ARISTÓTELES (1996). Op. Cit. pp. 81-83, 953a-953b.

Los *Problemata* no nos hablan sólo sobre el carácter del melancólico, sino también sobre la constitución física del mismo. Nos dicen que, en general, “la mayoría de los melancólicos son secos y tienen las venas saltonas⁴⁰⁸”.

La especial naturaleza de la bilis negra da explicación a la diversidad de caracteres que puede llegar a generar; y es que la bilis negra puede tornarse tanto fría como caliente, tal y como lo hace el agua. De forma normal, la bilis negra es fría, y en este estado es capaz de provocar enfermedades tales como torpezas, miedos y apoplejías. Si por el contrario se calienta, genera úlceras y accesos de locura. En puntos como éste la confusión entre ambas vertientes de la melancolía se hace más evidente, y se pasa de hablar de sus consecuencias sublimes a hablar de sus efectos patológicos. Toda esta confusión, viene motivada en gran medida, por el intento de salir de la explicación mítica de la excepcionalidad, bajo el amparo científico de la teoría humoral.

La pretensión de Aristóteles al explicar la dualidad de manifestaciones que presenta la bilis negra no es otra que la delimitación de dos entidades diferentes. En cualquier caso, no siempre lo consigue. La conexión es tan estrecha que es fácil identificarlas y confundirlas. Y si estos primeros pasos de la melancolía ya son confusos, los siguientes favorecerán que se perpetúe aún más la confusión.

A pesar de todo, el autor de los *Problemata* no cree que pueda identificarse una melancolía que hace enfermar con otra que dote al hombre de grandes dones. Así, movido por su afán de dar luz sobre este tema, distingue las clases de melancolía según su origen. Sostiene que hay algunas personas a los que el exceso de bilis negra les proviene de la alimentación. Estos desarrollan patologías relacionadas con el humor, pero a ninguna de ellas se le altera el carácter. Si por el contrario el desequilibrio humoral forma parte de la complejión de cada individuo, es decir, de su naturaleza, la alteración del carácter puede darse de dos modos. En el primer lugar, la persona de naturaleza melancólica puede contener este humor de forma abundante y fría. De ser así, el individuo será propenso a la estupidez y la torpeza. En segundo lugar, el melancólico por naturaleza puede contener la bilis negra de forma abundante y caliente. Como resultado, aparece en ellos la locura, la propensión al amor, y si el calor se aproxima al lugar del pensamiento se encuentran entusiasmados (θουσιαστικοῖς). Así lo

⁴⁰⁸ *Ibidem.* p. 89, 945a.

vemos en casos como los de las Sibilas y los Bacis, o en poetas como Maraco el Siracusano. No obstante, el calor excesivo puede desarrollar a su vez un comportamiento excéntrico, por lo que lo más conveniente es un estado medio de calor, pues los que poseen este estado medio son personas más inteligentes y superiores a la media en lo que respecta a la cultura, el arte o la política⁴⁰⁹.

El término medio sirve aquí como separador entre el genio y la locura. El exceso de calor lleva a un comportamiento demasiado extravagante, tanto que podemos considerar a la persona así constituida más un loco que un genio. En cambio, el grado medio de calor en la bilis negra vuelve a la persona más inteligente sin que deje por ello de ser sensata. Es decir, supera la razón sin perderla de vista. Algunas de las cualidades excepcionales no necesitan de manera inexorable a la razón para que puedan ser llevadas a cabo. Pero, en relación con la cultura o la vida intelectual en general, sí es necesaria la razón, al menos como un punto de referencia. La figura del filósofo es la más representativa a este respecto. Por ello podemos afirmar que la locura más excelsa, o la melancolía más positiva es la que presenta el filósofo, pues para este sí que es indispensable la razón, a pesar de que supere los límites de esta. El filósofo piensa desde una razón construida socialmente, pero intenta superarla. O al menos su originario amor al saber debiera transgredir aquellas barreras que limiten el conocimiento.

El resultado final de la influencia de los *Problemata*, es que la figura del melancólico positivo asume las locuras divinas de Platón como modos de manifestarse la melancolía, y así es tomado por los autores que seguirán.

Aristóteles no sólo nos habla de diversas formas de genio. Su interés clasificatorio va más allá y analiza uno de los síntomas definitorios de la melancolía, el miedo. La capacidad de variación de la bilis negra da, además de diferentes grados de genio y excentricidad, diversidad de miedos⁴¹⁰. La bilis negra puede cambiar, es un humor inconstante y vuelve así a las personas a las que afecta. Si se presenta un peligro y la persona obra de manera cobarde, la bilis negra se encuentra fría; es por eso mismo por lo que el individuo tiembla. Si, por el contrario, la bilis es más caliente, volvemos al grado medio y conocemos a la vez el miedo y la ausencia de temor.

⁴⁰⁹ Tipología de bilis negra en *Ibidem*. pp.91-93, 954a-954b.

⁴¹⁰ *Ibidem*. p. 95, 954b.

Los cambios en la temperatura de la bilis generan unos efectos extraños para nosotros. En nuestra vida cotidiana a veces nos sentimos animados y otros días abatidos. Para Aristóteles esto es producto de una porción de bilis negra que a todos nos configura. La mayoría de las personas posee una complexión media formada por una pequeña cantidad de bilis negra. Sólo aquéllas en las que la bilis es más abundante que el resto de humores, se muestran claramente diferentes del resto, y podemos decir que son de naturaleza melancólica, aunque dentro de éstas también hay grados. Como dijimos, las personas más excéntricas son las que poseen la concentración de bilis negra en cotas muy elevadas; por el contrario, si esta concentración es un poco más baja surgen los individuos más inteligentes y capaces. Y es que:

Desde el momento en que es posible que exista una buena mezcla de la inconstancia, y que ésta sea, en cierto modo, buena, y ya que es posible, por fuerza, que la *diathesis* demasiado caliente sea, al mismo tiempo, demasiado fría (o a la inversa, a causa del exceso que presenta), todos los melancólicos son seres excepcionales, y no por enfermedad, sino por naturaleza⁴¹¹.

En definitiva, para Aristóteles el melancólico es un ser excepcional, pero no cualquier tipo de melancólico sino el que es melancólico por naturaleza. Sin embargo, veremos cómo a partir de aquí es fácil perder de vista la distinción entre ambas melancolías, suceso que se repetirá a lo largo de la historia de la melancolía.

Tras Aristóteles, el siguiente autor que debemos tener en cuenta para comprender la evolución de la melancolía positiva, es Rufo de Éfeso (s. I). Consideramos su importancia en la vía negativa, pero en la positiva tampoco debemos obviarla. En sus escritos encontramos entremezclados elementos que definen la melancolía negativa y positiva. Los primeros ya los tuvimos en cuenta. Es hora de fijar nuestra atención sobre los últimos.

Lo más representativo de la obra de Rufo es que de ella se extraen los casos clínicos de melancólicos con ideas ilusorias que se repetirán una y otra vez a lo largo de los siglos. Es llamativo ver cómo entre estas ideas se cuenta la creencia de poder adivinar el futuro. Vemos de forma clara cómo, desde muy temprano, el don de la profecía deja de considerarse una cualidad excepcional para formar parte de la lista de

⁴¹¹*Ibidem*. p.103, 955a. Utilizó el término *diathesis* tal y como aparece en esta traducción para referirse a disposición.

las ideas delirantes, comunes en los melancólicos. Observamos cómo un tipo de locura divina es ya una manifestación del desequilibrio de la bilis.

Pero la locura profética no es la única que ve aniquilado su sesgo divino. El loco erótico de Platón, ese filósofo deseoso de una verdad que no poseía no se dedica ya al estudio movido por una inspiración divina. Aristóteles apunta a la bilis negra como la causa de que muchos hombres se dediquen y destaquen en la cultura. Es decir, la bilis negra lleva a desarrollar un interés especial por el saber. Rufo conserva la explicación humoral, aunque invierte el proceso de la melancolía. Para Rufo, la bilis negra no nos lleva a ser estudiosos, sino que es el excesivo lo que desencadena la melancolía. El exceso de estudio, el reiterado esfuerzo intelectual, nos avoca a padecer melancolía. El filósofo no se dedica a la vida intelectual por verse tocado por la melancolía, sino que es su trabajo el que precisamente le hace caer en ella. El resto de locuras divinas, como la profética, cambian de explicación pero conservan la misma dirección con respecto al desarrollo de la enfermedad. Así pues, bien sea por inspiración divina o por un exceso de bilis negra, un individuo puede desarrollar la capacidad de profetizar, pero en cualquier caso no es el profetizar lo que nos lleva a la melancolía. En cambio, el filósofo sí que se vuelve melancólico tras filosofar⁴¹².

El sentido dado por Rufo a la conexión entre la melancolía y el hombre de estudio será el que acabe ganando la batalla en la historia de la melancolía. Desde este momento, primero se da el exceso de estudio y después la melancolía. Como consecuencia, el camino marcado por Platón al establecer la locura erótica queda aniquilado desde muy temprano.

Otro de los autores el cual aporta elementos tanto a la vertiente positiva como negativa es Areteo de Capadocia (c.120-c.200). Nos habla de la melancolía como un estado patológico; así todo, reconoce la adquisición de capacidades extraordinarias bajo su influjo. Entre las habilidades más destacadas se encuentra la capacidad de profetizar, ya que muchos de los enfermos agudizan su enfermedad al tener ensoñaciones veraces y

⁴¹² JACKSON, S. W. *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Turner, Madrid, 1989. pp. 42-44.

terribles que los llenan de pavor⁴¹³. Incluso en esta locura melancólica podemos ver como:

Para los avispados y receptivos la astronomía es materia para la que no necesitan preceptor, la filosofía es espontánea y la poética obviamente procedente de las musas⁴¹⁴.

De forma que no sólo el mundo de lo sobrenatural emerge bajo el signo de la locura. La vida intelectual y artística se ven también potenciadas, según Areteo, por la melancolía. Es curioso cómo Areteo, sin ser consciente, describe al melancólico utilizando uno de los rasgos que en Platón caracterizan al filósofo. Para Areteo los melancólicos “reniegan de la vida y se enamoran de la muerte”⁴¹⁵.

El continuo estado de abatimiento en el que se encuentra el melancólico le lleva a no preocuparse de asuntos mundanos; por lo que pretende huir de un mundo que no le interesa y sólo le genera desconcierto y dolor. El filósofo platónico no reniega de la vida pero sí es cierto que ama la muerte. Y lo hace en el sentido de que sólo así cree acercarse a la verdad. En una de las últimas conversaciones entre Sócrates y sus discípulos, el maestro les consuela ante su inminente muerte haciéndoles ver cómo en realidad si realmente aman la filosofía nada han de temer, pues el filósofo dedica su vida a preparar este momento ¿Por qué entonces temer lo que siempre fue anhelado?:

Así que por tales motivos debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo todos los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame⁴¹⁶.

Aquí el renegar de la vida es más un desinterés hacia las cosas pasajeras. El ejercicio de la filosofía conecta al hombre con la eternidad. Lo saca de la temporalidad en la que de manera inevitable se desarrolla la vida en el mundo y lo sitúa en la inmortalidad. En el transcurso del diálogo ha quedado demostrado para Sócrates y sus

⁴¹³ ARETEO DE CAPADOCIA. *Obra médica*. Akal, Madrid, 1998.p. 107.

⁴¹⁴ *Ibidem*. p. 111.

⁴¹⁵ *Ibidem*. p. 108.

⁴¹⁶ PLATÓN (1986). Op. Cit. En *Fedón*. pp. 135-136, 114d-115a.

discípulos que el alma racional, mediante la que ejercitamos la filosofía, es inmortal. Por ello, es la única parte de nosotros cuyo cultivo nos une a la eternidad.

Es posible sostener la conexión entre la filosofía y la eternidad sin necesidad de caer en un platonismo extremo como el que aparece en el *Fedón*. Como el caso de los mitos, una vez más debemos intentar ver más allá de la lectura literal del texto. No es necesario aceptar como premisa la inmortalidad del alma para que la filosofía se una al mundo de lo eterno. Si tenemos en cuenta que el pensamiento no perece con el sujeto que lo crea, sino que sobrevive para siempre, sí podemos entender cómo la filosofía nos une a la inmortalidad. El pensamiento filosófico siempre es actual. Un paradigma científico pierde vigencia en el momento en el que otro explica mejor el mundo. Por eso puede estudiarse desde un punto de vista histórico, pero a sabiendas de que ya no puede ser considerado verdadero. En cambio, el pensamiento filosófico tiene sentido en la medida en que siempre es actual. De otro modo, se convertiría en una reliquia del pasado, digna de ser estudiada por otras disciplinas, pero no por la filosofía. Por eso, el pensamiento filosófico sí que es eterno en la medida en que pervive, mientras los interrogantes que plantee sigan vigentes. Su temporalidad conlleva la decadencia como sistema filosófico y la salida del campo de la filosofía. La filosofía es capaz de trascender el tiempo y el espacio de quien la crea. El filósofo busca respuestas más allá de lo que le rodea y en ese sentido trasciende su mundo. En cualquier caso, esta idea será desarrollada con mayor amplitud en el siguiente capítulo.

En resumen, podemos decir que el filósofo, más que amar la muerte, ama la eternidad, que en el pensamiento platónico está representada por la muerte y la inmortalidad del alma.

Pensadores como Areteo destacan el amor a la muerte y el desinterés por la vida como un rasgo del melancólico hastiado del mundo. Pero en general no profundizan en la búsqueda de causas. Lo cual nos deja una puerta abierta de nuevo a la conexión entre el melancólico y el filósofo como aquellos que buscan más allá de la temporalidad.

Areteo habla también de las otras locuras divinas. Sin embargo, éstas no se desarrollan en el trascurso de la enfermedad de la melancolía, sino en otro tipo de locuras. No obstante, para él la clasificación de las locuras no es algo importante, pues,

aunque parecen “infinitos los tipos de locura”⁴¹⁷, su desarrollo es idéntico en todos los casos. Así, por ejemplo, con el causón, una especie de calentura de las partes internas, si se presenta en grado extremo, el calor llega a convertirse en frío y la sequedad en humedad. Llega así un momento en el que:

Se aviva el ánimo, todos los sentidos devienen puros; el ingenio sutil; la mente dispuesta para el vaticinio; en primer término, presienten su propia muerte; luego anticipan el futuro inmediato a los presentes, alguno de los cuales creen que deliran, pero cuando se cumplen sus predicciones, los pacientes son objeto de admiración. Algunos hablan también con fallecidos, a los que ven presentes solamente por obra de la agudeza y pureza de sus sentidos⁴¹⁸.

De forma que la frialdad, la cual en otros autores es derivada de la melancolía, en Areteo proviene de otra enfermedad, aunque los efectos de su acción son similares a los de la melancolía. Con el causón el espíritu adquiere una claridad antes inédita, se torna más sutil. El afectado adquiere cualidades identificables con la locura profética y mística. Areteo deja entrever la influencia que sobre él ejerce la doctrina aristotélica al comparar los efectos de la locura con los del vino, aunque este último provoca enloquecimiento sólo de forma temporal.

No obstante, debemos ser cautos al hablar de la locura divina en Areteo, pues en sus escritos ésta adquiere un sentido bien distinto al platónico. En su obra médica, y tras hablar de la locura, señala una clase de locura especial que él mismo denomina otro tipo de locura⁴¹⁹. Ésta es, a su juicio, divina, pues en agradecimiento a los dioses y por propia convicción algunos mutilan sus miembros. Esta especie de delirio religioso no deja de ser una locura. Pero es divina por ser los dioses los supuestos beneficiarios de este extraño comportamiento que lleva a algunas personas a automutilarse. Por lo demás, parece que estos enfermos se muestran sensatos y sin especiales signos de locura.

Areteo nos habla también de los trastornos provocados por la movilidad del útero. Si bien es cierto que no habla de manera explícita sobre la enfermedad de las vírgenes, la descripción de las enfermedades causadas por el útero es muy similar a lo que hasta este momento constituía la enfermedad de las vírgenes. Al igual que Platón,

⁴¹⁷ ARETEO DE CAPADOCIA. Op. Cit. p. 109.

⁴¹⁸ *Ibidem.* pp. 78-79.

⁴¹⁹ *Ibidem.* p. 113.

Areteo afirma que “en la mujer se comporta el útero del mismo modo que en otro animal”⁴²⁰. El ansia de procrear, que el útero posee de forma natural, desencadena una enfermedad identificable con la que afecta a las vírgenes.

4.2. Edad Media. El místico y el profeta

La diversidad de manifestaciones en las que puede darse la melancolía positiva ha quedado englobada bajo las diversas formas de locuras divinas. Con el paso del tiempo, y a lo largo de la pervivencia de la teoría humoral, se siguen manteniendo estas formas ya establecidas. Sin embargo, dependiendo de cada época histórica, es más frecuente un tipo de locura divina u otra. La particular forma de ver el mundo asociada a cada momento histórico conlleva que la sociedad dé más relevancia a unos aspectos de la melancolía positiva que a otros. De forma que éstos se convierten en el paradigma de la genialidad. Lo cual no significa que las otras locuras divinas desaparezcan, sino que su importancia en los escritos de los pensadores es mucho menor.

Por supuesto, la Edad Media y su idiosincrasia influyen sobre la forma de entender la melancolía positiva. Con la Edad Media nos situamos en una larga época en la cual la llegada y el calado del cristianismo en occidente impregnan la mayoría del trabajo intelectual. Dios se convierte en el foco principal de la sociedad medieval. Por eso, las virtudes con mayor reconocimiento, así como las cualidades excepcionales, tendrán que tener relación con Él. Lo más importante es acercarse a Dios y seguir su enseñanza, y es a esto a lo que nos debe conducir la genialidad del melancólico. Por lo que, como es lógico, tanto la locura profética como la mística conocerán en la Edad Media su máximo esplendor y apogeo.

Dios se convierte en el faro que orienta todas nuestras acciones. Aquellas que nos alejan de él son condenables y erróneas, incluso se suelen considerar pecaminosas. De entre todas estas actitudes que nos alejan de Dios, recordemos la acedia por su especial relación con la melancolía. La acedia nos conducía a un camino alejado de Dios, a una desesperanza que fácilmente podía inducirnos a la crisis de fe.

⁴²⁰ *Ibidem.* p. 93.

Sin embargo, la época de la Edad Media es muy larga y compleja, por lo que la acedia no es el único modo de manifestarse la melancolía. Existe, por otro lado, una interpretación positiva de la melancolía.

Si la melancolía es negativa porque en determinadas ocasiones nos aleja de Dios, será positiva precisamente por obrar en sentido contrario. De manera que, en la medida en que se convierte en el medio para acercarnos a Dios, es positiva. Para la mayoría de las personas el único modo de acercarse a Dios es mediante la fe. Pero existen unos pocos privilegiados que pueden comunicarse con Dios de una forma especial. Algunos melancólicos desarrollan habilidades especiales, como son las místicas y las proféticas. Estas cualidades serán ensalzadas aunque, como veremos, en otras ocasiones serán criticadas y temidas. En cualquier caso, no cabe duda de que en la Edad Media se convierten en las principales representantes del genio melancólico.

Para continuar este recorrido histórico de la melancolía con un nuevo sentido, debemos remitirnos a los médicos bizantinos. Comencemos así por Alejandro de Tralles (c.524-c.605). La melancolía es para él una enfermedad generada por un exceso de bilis negra, la cual puede ser generada por diversas causas. Entre ellas, Alejandro nos destaca los muchos esfuerzos y privaciones típicas de los hombres de estudio y los dedicados a la vida monacal. La melancolía se conecta aquí con la vida intelectual, siguiendo la estela que dejó Rufo de Éfeso. No es el melancólico natural el que se acerca al estudio para satisfacer sus ansias de saber, sino que es el estudio excesivo el que desencadena un desequilibrio humoral, que se traduce en una patología.

Por lo que, hasta ahora, parece que Alejandro no aporta elementos nuevos a la melancolía positiva. Y en gran medida esto es cierto. Sin embargo, es relevante destacar que, de entre la diversidad de alucinaciones que el melancólico puede padecer, explicita la de creerse un profeta y realizar vaticinios⁴²¹. Alejandro de Tralles no da crédito a este tipo de conductas, sino que lo recoge como un síntoma más de la melancolía. Para él la profecía no es una muestra de genialidad, sino de enfermedad. A pesar de no ser un defensor de la melancolía como rasgo de genialidad, el sólo hecho de que mencione el fenómeno profético nos lleva a pensar que éste no es extraño en la Edad Media, y que además, es algo evidente en tanto que manifestación de la melancolía.

⁴²¹ *Ibidem.* p. 56.

Por su parte otro de los bizantinos, Pablo de Egina (c.625-690), recoge la misma idea al afirmar que entre los melancólicos:

Algunos se creen impelidos por altas instancias, y predicen el futuro, como si estuvieran bajo la influencia divina; y a éstos, por ello, se les llama endemoniados o posesos⁴²².

Y precisamente la descripción sintomatológica de Egina nos sirve para reflexionar sobre uno de los puntos centrales en los que la melancolía se ve influida por el cristianismo. La posesión por parte de una deidad no tenía hasta ahora un sentido muy concreto. Es cierto que Platón asigna la aparición de las locuras divinas a una determinada deidad. Sin embargo, al hablar del entusiasmo de Sócrates en su discurso, este estado de influencia divina parece tener un sentido más genérico y no tan ajustado a la catalogación de las locuras divinas. Lo mismo sucede en otros autores de la Antigüedad que tratan sobre el tema. Los entes poseedores no poseen una forma fija, y son más conocidos por sus efectos que por su propia esencia.

La influencia del cristianismo lleva a personalizar el fenómeno de la posesión. La posesión no trata ya del rapto místico por cualquier deidad, sino por el único Dios que existe en el cristianismo. Por ello, al hablar de posesión debemos guardar ahora ciertas reservas con el fin de evitar caer en afirmaciones contrarias a la doctrina establecida. La explicación mítica para las cualidades excepcionales se debe sujetar a las premisas de un Dios personal.

Por otro lado, Dios no es la única entidad ultraterrena capaz de poseer el alma de alguien. Existe otra entidad la cual se ocupa de las posesiones de signo contrario. Estamos hablando por supuesto del diablo.

Ya vimos cómo, en la Antigüedad, determinadas enfermedades pueden ser causadas por diversas divinidades, como castigo a una afrenta contra ellas, aunque las divinidades que envían el castigo no son diferentes de las que mandan dones. De hecho, son las mismas, pues la mitología griega es capaz de albergar este carácter dual de la

⁴²²*Ibidem.* p. 58.

divinidad. Los mismos dioses considerarán oportuno el castigo si se les afrenta, así como la entrega de un don si lo consideran oportuno. De manera que tanto el castigo como el don dependen de una divinidad o un *daemon*, que suele mostrarse como una entidad de origen divino que no llega a ser un dios.

Es muy probable que éste sea el motivo por el que el entusiasmado o endemoniado se presentan en la Antigüedad sin matiz peyorativo alguno. Pero la aparición del cristianismo y su expansión por Occidente dota a ambos términos de sentidos bien distintos. La posesión divina o el arrebató místico es ahora obra de Dios. Al entusiasmado se le abre una vía de acceso a Dios inexistente para el resto de los mortales, la iluminación. La figura del *daemon* griego desaparece y su término pasa a designar el contrapunto del dios cristiano, el demonio. El cristianismo cambia estas ambiguas entidades griegas por un dios personal y un enemigo de éste también personal. La posesión por una entidad sobrenatural que no sea Dios se impregna así de una carga negativa que deja notar su influencia en la definición histórica de melancolía. El endemoniado, como es obvio, pasa a interpretarse por los medievales en sentido negativo, pues la posesión demoníaca le lleva ahora a realizar actos reprobables al encontrarse guiado por el máximo exponente del mal. A pesar de ello, es curioso cómo incluso en este caso se sigue hablando de la adquisición de cualidades excepcionales. Veremos en algunos autores cómo el endemoniado es capaz de hablar en idiomas desconocidos, aunque sea para proclamar ofensas contra Dios o apartarse de lo bueno. Por lo que no deja de ser llamativa la superioridad intelectual que los endemoniados adquieren bajo el trance de la posesión.

No sorprende que los *daemones* de la Antigüedad sean capaces de despertar estas extrañas habilidades en el poseído. De Ajax mismo se nos narra cómo “en su locura hablaba un lenguaje siniestro que no le ha enseñado ningún mortal, sino un demonio”⁴²³. Sin embargo, que el demonio cristiano genere estas mismas capacidades es bastante llamativo.

⁴²³ DODDS, E. R. Op. Cit. p. 75.

Los nuevos matices que presenta la posesión dan como resultado que los autores medievales y posteriores se muestren cautos al hablar de las locuras divinas. A pesar de todo, como defiende Robert Muchembled⁴²⁴, el diablo no se define hasta el siglo XV, en donde se desarrolla la verdadera demonología. Hasta entonces existe como figura pero sin un perfil tan definido como el que conocemos hoy. De hecho, asegura que al principio del cristianismo y sobre el año mil era un tema tratado sólo por eruditos.

A pesar de la enorme influencia del cristianismo en los escritos médicos medievales, no son sólo los médicos cristianos los que tratan el tema de la melancolía positiva. La medicina árabe presenta también en muchas ocasiones un claro influjo de la concepción de la melancolía tanto platónica como aristotélica. A este respecto destacamos la figura del médico Ishaq Ibn Imran (s. X), el cual, bajo el amparo del humoralismo, contribuye a la expansión de la melancolía positiva.

En los escritos de Ishaq encontramos referencias a la melancolía positiva, sobre todo en lo tocante a los hombres de estudio y la propensión de estos a caer en la melancolía. Como ya viene siendo habitual, para él no es melancolía la que predispone al estudio, sino que el estudio es el que genera la melancolía. La vida austera, llena de esfuerzos y privaciones, en la que se mueve el intelectual es una de las causas de desequilibrio humoral, pues acciones de este tipo favorecen que la sangre se convierta en bilis negra al secarla y espesarla. En opinión de Ishaq:

Caen en la melancolía como lo hacen los enamorados y los sibaritas, por lo que los poderes del alma y del cuerpo se ven mermados, ya que el uno depende de la otra. Y caerán en la melancolía todos aquellos que se excedan en la lectura de libros de filosofía o de medicina o de lógica, o libros que permitan una visión [...] de todas las cosas; igualmente con libros sobre el origen de los números, o la ciencia que los griegos llaman aritmética; sobre el origen de las esferas celestes y las estrellas, es decir, la ciencia de las estrellas, que los griegos llaman astronomía; sobre la geometría [...]; y finalmente la ciencia de la composición, es decir, de las canciones y las notas [...]. Estas ciencias son producto del alma, porque el alma se aísla y la explora; el conocimiento [...] de estas es innato al alma, como dice Galeno recordando al filósofo Platón... Tales hombres

⁴²⁴ MUNCHEMBLED, ROBERT. *Historia del diablo*, Cátedra, Madrid, 2004. Es interesante el estudio que el autor realiza sobre la figura del diablo a lo largo de la historia y cómo va adquiriendo determinadas características hasta llegar a lo que conocemos hoy.

- Alá lo sabe – asimilan melancolía...ante la conciencia de su debilidad intelectual y en su dolor ante ella caen en la melancolía⁴²⁵.

De manera que, como Ishaq ibn Imran anota, existen determinadas ciencias que revisten un carácter especial por ser un producto del alma. Disciplinas como la filosofía, la astronomía o la música son creaciones derivadas de lo más profundo de cada uno. Para llegar a ellas el alma se aísla y reflexiona en soledad. Sólo volviéndonos hacia nuestra propia interioridad seremos capaces de crear música o filosofía. Las disciplinas citadas en el texto son por tanto el resultado de un camino interior que cada uno debe recorrer por sí mismo. El intelectual desarrolla los síntomas del melancólico al tomar conciencia de todo aquello que ignora. Su finitud es algo que le atormenta en gran medida. El dolor de este intelectual melancólico va más allá de una tristeza irracional. Es una pena existencial al caer en la cuenta de su propia debilidad.

Según esta descripción que Ishaq hace de la vida intelectual, podemos pensar que la reflexión filosófica presupone un aislamiento social del individuo en su vida cotidiana. En realidad no tiene por qué ser así. Lo que sí es cierto es que la dedicación a la filosofía, al saber, supone realizar un camino personal hacia la interioridad de cada uno. Un camino el cual sólo podemos realizar por nosotros mismos. La filosofía no nace de la rutina, sino que necesita tomar cierta distancia con las cosas para poder pensar sobre ellas. El pensamiento filosófico demanda, de alguna forma, un extrañamiento con respecto a su objeto de reflexión; por eso, es conveniente que el filósofo se vuelva hacia su propia interioridad para que todo lo demás se convierta en alteridad, incluso muchos aspectos de él mismo.

Con esta descripción, Ishaq retoma además la unión entre filosofía y melancolía en un sentido más platónico que aristotélico. Recordemos que el filósofo platónico desea aquello que no tiene, la sabiduría. El amor hacia ella le genera un descontento que le empuja hacia su búsqueda. Ahora es esa misma inquietud intelectual la que provoca un descontento al hombre de estudio que se traduce en melancolía. La melancolía es un estado de tristeza, pero en este caso no es una tristeza pasiva ni autocomplaciente. La

⁴²⁵ JACKSON, S. W. Op. Cit. p.62.

melancolía aquí impulsa al individuo a la reflexión, a la superación de ese sentimiento de falta o pérdida.

Posiblemente Ishaq no pretendiese defender de forma tan explícita el aspecto positivo de la melancolía; pero al retomar la idea platónica del filósofo como aquél que siente dolor por su debilidad mental, ayuda a la supervivencia de la locura erótica, la cual había quedado olvidada desde Platón.

El exceso de estudio y las privaciones a las que los intelectuales se someten es un tema muy común en las obras dedicadas a la melancolía. Además, no olvidemos que en la Edad Media la mayoría de las personas dedicadas al estudio y la vida intelectual eran monjes. Este hecho incrementa la idea del intelectual como un sujeto que lleva una vida austera y rigurosa.

Entre las personalidades del mundo árabe que favorecen la expansión de la melancolía positiva encontramos también a Constantino el Africano (1020-1087). En su completo tratado sobre la melancolía convierte de nuevo dos tipos de locuras divinas en síntomas de melancolía. Constantino nos relata cómo el excesivo fervor religioso supone un perjuicio para el equilibrio humoral. El simultaneo miedo y amor a Dios en el que vive sumido la persona muy religiosa es capaz de provocar un estado mental patológico de miedo y angustia. De forma que la locura mística es más una forma de locura que un verdadero acercamiento a Dios.

Así mismo, aceleran el desarrollo de la melancolía los estudios filosóficos y científicos⁴²⁶, debido al excesivo celo que algunas personas muestran hacia el mundo intelectual y la correspondiente desidia hacia lo mundano en general.

La teoría de Constantino mantiene claras diferencias con las de Ishaq respecto a los beneficios de la melancolía para la vida intelectual. Para el primero, el exceso de

⁴²⁶ *Ibidem.* p. 64.

estudio no es nada beneficioso, pues nos aleja de la realidad para llevarnos a la tierra de la locura.

Por su parte Rhazes (865-925) interpreta la relación entre mundo intelectual y melancolía de una forma bien distinta. Rhazes cree que con muchas personas que padecen melancolía sucede un extraño fenómeno, y es que de pronto parecen ilustrados. Nos narra sorprendido cómo algunos melancólicos son capaces de conocer disciplinas hasta entonces oscuras para ellos. Incluso los hay que predicen el futuro, y profetizan cosas que luego tienen lugar⁴²⁷.

Rhazes une así de forma explícita la melancolía a ciertas manifestaciones geniales, en las que el afectado es capaz de trascender el conocimiento meramente racional. Estas magníficas cualidades no son otras que las diversas formas de locura divina, transformadas ahora en manifestaciones de la melancolía positiva.

Y si hablamos de los autores medievales con mayor peso intelectual, no puede faltar Avicena (c.980-1037). Muchas de sus páginas están dedicadas a la melancolía, aunque para él no tiene más importancia que las otras enfermedades. En cuanto a la melancolía en su vertiente positiva no aporta excesivas novedades. Lo que sí es cierto es que narra en sus escritos el caso más célebre de melancolía de amor: El rey georgiano Cabous tenía un sobrino el cual había caído en una extraña enfermedad imposible de diagnosticar por médico alguno⁴²⁸. En realidad no podemos decir que se trate de la locura erótica entendida en el sentido platónico. Pero estas patologías amorosas presentan entre sus síntomas algunos rasgos de la misma. Lo que nos interesa de todo esto es que autores tan importantes como Avicena tratan de la melancolía amorosa, favoreciendo así la supervivencia de la enfermedad del amor.

El carácter científico de Avicena hace que se olvide del amor en términos platónicos para explicarlo bajo el paradigma humoralista. Sin embargo, no ocurre así para todas las dolencias asociadas a la melancolía. A pesar de su enorme capacidad

⁴²⁷ ULLESRSPERGER, J B. Op. Cit. p 34.

⁴²⁸ *Ibidem.* p. 36.

intelectual y científica, existen algunos casos concretos en los que recurre a la idea de la influencia demoníaca o la posesión para dar respuesta a comportamientos morbosos. Así sucede en el caso concreto de la epilepsia. Ya sabemos de la estrecha conexión entre la melancolía y la epilepsia. Hecho que favorece que, en muchas ocasiones, la descripción de la epilepsia como posesión que nos da Avicena traspase muchos de sus elementos al ámbito de la melancolía.

Para Avicena, la epilepsia puede deberse a varias causas, como a la flema que cierra los ventrículos, a la melancolía pegada a los conductos, a la sangre, o a vapores espesos; y finalmente “puede tener una causa muy extraña, cuya cualidad no se conoce y se llama demonio”⁴²⁹. Por lo que no afirma de forma tajante que sea el demonio el causante de la epilepsia, aunque deja indicado que los demás autores lo creen así.

Respecto al cuadro de síntomas de la epilepsia nos recuerda bastante a algunos aspectos característicos de las locuras divinas:

He visto que esta especie de epilepsia afectaba a algunos en contra de su voluntad y el afectado alteraba su figura y hablaba con un lenguaje que nunca había hablado y que hasta entonces desconocía; en cambio, he visto a algunos que lo hacían voluntariamente, cuando querían, se les alteraba la figura a otra, hablaban con un lenguaje que antes no habían hablado nunca, leían el Corán, escribían y hablaban muchas materias que hasta entonces desconocían⁴³⁰.

Avicena plantea de nuevo la adquisición de conocimientos inexistentes hasta el momento de la posesión demoníaca, pero esta vez se desarrollan en la epilepsia y no en la melancolía. En los casos de posesión demoníaca aparecen como fenómenos frecuentes habilidades tales como el dominio de lenguas desconocidas que denotan cierto nivel intelectual; la más habitual suele ser el latín. También se observa en algunos poseídos la aparición de la capacidad de interpretar escrituras sagradas.

⁴²⁹ HERRERA, M. TERESA. SÁNCHEZ, M. NIEVES (Ed.). *Tratado de Patología*. Arco/ Libros S.L., Madrid, 1997. [Lib. III y IV del *Cannon* de Avicena].p. 126.

⁴³⁰ *Ibidem*. p. 131.

En la descripción que hace de las señales que indican el ataque epiléptico, vemos que se perfila con claridad la imagen que luego constituirá la figura del poseído por el demonio:

El enfermo pierde la razón, el sentido y el movimiento, echa espuma por la boca y pierde las obras del espíritu [...]; sentirá tirantez y espasmo en todo el cuerpo; a veces el enfermo no puede retener la esperma, los excrementos o la orina⁴³¹.

El tema de la posesión demoníaca va tomando cada vez mayor presencia en los escritos médicos, y el debate en torno a su veracidad será en ocasiones bastante arduo. La conexión entre el diablo y la melancolía comienza a hacerse más estrecha, hasta llegar a convertirse la bilis negra en el vehículo del que se sirve el demonio para actuar. En el capítulo anterior vimos tesis de autores como Hildegarda de Bingen, la cual creía que fue el diablo quien insufló a Adán la melancolía tras el pecado original volviéndole así incrédulo y tibio. Una actitud que tiene más que ver con el pecado de la acedia que con la melancolía como enfermedad. Pero el hecho es que la melancolía adquiere poco a poco una fuerte connotación religiosa relacionada con el fenómeno de la posesión.

Bernardo de Gordonio (s. XIII) sigue a Avicena al reconocer la intervención del diablo en la generación de melancolía, aunque “aquél que enseñe la medicina no se debe entrometer en esto, pase lo que pase”⁴³².

En definitiva, la posesión es un tema que, a juicio de Godonio, queda lejos del ámbito médico. Por ello, él mismo no da crédito a las supuestas habilidades que adquiere el melancólico, y las incluye entre los delirios que puede sufrir el enfermo. Los melancólicos suelen atemorizarse ante la aparición de horribles visiones de diablos y entidades malignas. Otros muchos creen que son ángeles. Incluso:

Otros creen que son maestros en toda ciencia y comienzan a leer y a enseñar, pero no dicen nada razonable. Otros creen que son profetas y que están inspirados por el Espíritu Santo, y comienza

⁴³¹ *Ibidem.* p. 127.

⁴³² DUTTON. BRIAN. SÁNCHEZ, M- NIEVES (Ed.). BERNARDO DE GORDONIO. *Lilio de Medicina*. Vol. I .Arco Libros S.L., Madrid 1993.p. 506.

a profetizar el futuro. Profetizan del mundo y del Antecristo y de otras cosas no naturales, que para contarlas no bastarían los días presentes⁴³³.

En Gordonio la concepción cristiana del mundo es clara y no se habla ya de entidades divinas en abstracto, sino de Dios o del demonio.

Además de esta melancolía profética o mística, trata también de la locura de amor como una forma de la melancolía. Como en otros casos, esta locura amorosa poco tiene que ver con la locura erótica platónica. La enfermedad de amor en Gordonio se identifica más con la enfermedad de las vírgenes que con la locura divina. El hombre dedicado al estudio que, por su vida austera, padece melancolía, adquiere cada vez más la forma de un monje para luego convertirse en un intelectual en general. El amor nada tiene que ver ya con la sabiduría, o mejor dicho, con el amor por ella. Se trata de una melancolía amorosa, más centrada en lo físico que en lo intelectual. Tal es así que Gordonio nos presenta la enfermedad del amor como una “solicitud melancólica por causa de amor de mujeres⁴³⁴”.

El enamorado en cuestión agota todo su tiempo en el pensamiento de su amada creyendo que ésta es la mejor entre todas, la más buena y hermosa. Su pulso se vuelve débil, adelgaza, se encuentra triste y no duerme. Para diagnosticar la enfermedad basta con tomar el pulso de la paciente mientras se le nombra a su amada; de pronto se tornará acelerado y sabremos de inmediato cual es la causa de su mal. Con el fin de ilustrar la descripción de la enfermedad, Gordonio se sirve de una anécdota en la que pone a Galeno como protagonista. Para diagnosticar la enfermedad amorosa, Galeno tomó el pulso al enfermo mientras le nombraban a todas las personas que vivían en la casa del afectado. Al llegar al nombre de su amada, el pulso del enfermo se aceleró de inmediato, con lo que Galeno supo con certeza cuál era el mal que el aquejaba. En realidad esta anécdota es la misma que la protagonizada por Avicena y el rey georgiano, sólo que Gordonio cambia los protagonistas de la historia. Así, nos cuenta cómo:

⁴³³ *Ibidem* pp. 509-510.

⁴³⁴ *Ibidem*. p. 520.

De esta manera conoció Galeno la pasión de un mancebo enfermo que estaba echado en una cama muy triste y delgado, tenía el pulso débil y desordenado y no se lo quería decir a Galeno. Sucedió entonces por casualidad que aquella mujer que amaba pasó delante de él, y entonces el pulso se avivó de pronto con fuerza⁴³⁵.

La enfermedad del amor o *hereos* debe ser curada de inmediato, pues puede desencadenar manía o incluso la muerte. Sobre la curación⁴³⁶, ésta dependerá de si el enamorado atiende a razones o no. Si lo hace, algún varón sabio que él tema lo reprenderá por medio de palabras. Si no obedece, Gordonio ve factible el castigo físico como cura. Tras él se le pueden nombrar cosas muy tristes para que olvide su tristeza anterior; o por el contrario muy alegres o que le distraigan la atención. En último término, y si nada de esto ha surtido efecto, buscaremos una vieja con mal aspecto para que desacredite y difame a su amada. Si incluso este remedio falla “ya no es hombre sino diablo encarnado enloquecido. De ahí en adelante piérdanse con su locura”⁴³⁷.

Para Gordonio este tipo de enfermedad amorosa aparece como típicamente masculina. La complexión más caliente del varón le genera mayor predisposición a las relaciones sexuales. Un deseo insatisfecho de éstas, puede desencadenar una patología. En el caso de la mujer no se contempla enfermedad del amor en estos términos, aunque sí nos habla de la enfermedad de las viudas⁴³⁸. En cualquier caso, no forma parte del catálogo de las afecciones melancólicas. La enfermedad de las viudas se trata más bien de una sofocación de la matriz generada por la retención de esperma, que provoca síncope y pérdida de sentido.

A pesar de que no trate sobre la enfermedad amorosa no podemos finalizar nuestro paseo por la Edad Media sin hacer referencia a Averroes (1126-1198). Él no incide demasiado en la sintomatología del melancólico. Se ocupa más bien de las características de los humores, entre ellos la bilis negra, y las propiedades de estos. Retoma la asimilación aparecida en los *Problemata* entre la bilis negra y el vino,

⁴³⁵ *Ibidem*. p. 523.

⁴³⁶ *Ibidem*. pp. 524-526.

⁴³⁷ *Ibidem*. p. 526.

⁴³⁸ DUTTON, BRIAN. SÁNCHEZ, M- NIEVES (Ed.). Op. Cit. Vol. II. p. 1474.

comparando el proceso de limpieza de la sangre con el de fermentación en el vino. La bilis negra es igual que el vino, no sólo por sus similares efectos sino por las partes que la constituyen:

¿Pasa por la imaginación que un zumo pueda volverse vino por ebullición y transformación del calor? Y que durante el proceso de su transformación en vino se segreguen dos excedentes: uno ligero y gaseoso comparable al aire, que recibe el nombre de “crema y espuma”; y otro más espeso y térreo, llamado “poso”. De este modo, si pones en el lugar del zumo, el *quilo* que llega hasta el hígado y en lugar del vino, la *sangre*; y al quilo, durante su transformación en sangre, en lugar del zumo de uva en el momento de transformarse en vino, podrás distinguir de él, al transformarse en sangre dos excedentes semejantes a los que se separaron del zumo cuando éste, al final, se vuelve vino.

Así pues de modo semejante, puedes fácilmente discernir que el excedente llamado “espuma” en el zumo es equivalente al denominado “bilis amarilla”; y el llamado “poso”, al que recibe el nombre de “bilis negra”⁴³⁹.

El paso de la melancolía por la mano de los autores medievales dota a la misma de nuevos elementos acordes al modo cristiano de entender el mundo. En muchas ocasiones, el nuevo paradigma religioso transforma el sentido originario de ciertos fenómenos, como vimos en el caso de la posesión. Sin embargo, no debemos olvidar que la melancolía positiva sobrevive en la medida en que se adapta a cada época histórica y las características culturales reinantes en cada una.

4.3. Renacimiento y Barroco. El melancólico más allá de la medicina

En el capítulo anterior perfilamos ya en líneas generales el panorama histórico en el que se desenvuelve la ciencia médica de este momento. Vimos cómo la teoría humoral empieza a ser desbancada desde posiciones teóricas, aunque en la práctica es la línea de trabajo principal. Así mismo, destacamos la enorme difusión de la melancolía. La proliferación de obras dedicadas a la melancolía da muestra de la fascinación que en los Siglos de Oro se siente hacia tan extraña alteración del intelecto. Pero el interés por

⁴³⁹ AVERROES. *Obra médica*. Univ. Córdoba, Málaga, Sevilla y Fundación El Monte, Córdoba, 1998.p p. 163-164.

la melancolía se extiende más allá de la medicina. El mundo del arte muestra al melancólico como el protagonista de muchas de sus obras, tanto a nivel literario como pictórico.

La representación artística de la melancolía y las continuas alusiones a su existencia nos permiten hacernos una idea de su importancia. De entre todos los aspectos que abarca la melancolía, el mundo del arte se fija principalmente en dos aspectos. El primero de ellos es la descripción física del melancólico que ha ido generando una imagen del mismo a lo largo de la historia. Por este motivo el melancólico suele representarse como una persona delgada, de apariencia demacrada y cabizbaja. El segundo aspecto de la melancolía por el que se interesa el arte renacentista es la melancolía amorosa. Las especiales características de esta dolencia la convierten en la personalidad perfecta para la creación de los héroes literarios. No se trata de nuevo del loco erótico de Platón, sino del enfermo de amor del cual han hablado la mayoría de los autores.

A este enfermo de amor se le une muchas veces la figura del poeta o el artista como habilidades derivadas del tormento amoroso por el que pasa. La locura divina generada por las Musas experimenta en el Renacimiento y Barroco una gran expansión hasta culminar en el Romanticismo, donde el melancólico se convertirá en el héroe romántico por excelencia.

El hecho de que el mundo del arte vuelva la vista hacia la melancolía favorece la supervivencia de los aspectos más creativos y menos morbosos de la misma. La interpretación positiva de la melancolía recibe así un gran impulso para seguir avanzando en el camino.

Pero antes de acercarnos a ejemplos concretos del mundo del arte, veamos cómo el ámbito médico continúa buscando explicación para los extraños fenómenos de la melancolía.

Con Timothie Bright (c.1551-1615) vamos a inaugurar la medicina renacentista y el tratamiento de la melancolía dentro de este periodo. Bright es el primer autor renacentista guiado de nuevo por la similitud de la bilis negra con las tinieblas. Cree que la melancolía nos hace equivocar el juicio al obstruir la razón⁴⁴⁰. El espíritu del melancólico no se muestra tan sutil a la comprensión como sucede con otros temperamentos. El melancólico no posee una capacidad de entendimiento veloz, pues la sequedad y frialdad del humor negro se lo impide.

A primera vista podemos pensar que el melancólico de Bright se aleja bastante del ámbito intelectual y las habilidades por él requeridas. Sin embargo, la conexión del melancólico con el intelectual existe, pues a pesar del lento intelecto del primero, es una persona infatigable en el ejercicio intelectual. Su propio carácter le lleva además a sospechar y dudar de todo, por lo que es en extremo meticuloso con aquello que examinan. La misma pasión que en ocasiones desborda al melancólico, le facilita el profundizar con vehemencia en aquellos temas que le atraen. El melancólico dedica largo tiempo a sus estudios. La forma de adquirir conocimientos es lenta, pero basada en el esfuerzo y la constancia. Por ello, a veces pueden ser intransigentes y difíciles para hacer cambiar de opinión. Sus decisiones son profundamente pensadas y por tanto difíciles de mudar.

No siempre el melancólico posee un intelecto lento. Es posible que a veces se muestre inteligente y de juicio rápido. La volubilidad de la bilis negra genera multitud de caracteres en los individuos. La bilis negra se puede encontrar tanto fría como caliente. Según el momento del proceso de transformación en el que se encuentre, la temperatura de la bilis cambia. Es esta variedad de temperaturas la que favorece la diversidad de rasgos en la persona melancólica. Rasgos que muchas veces son contrarios. Así, mientras que unos melancólicos son de juicio más rápido, otros son de juicio lento. En los primeros, el calor interno vuelve el humor negro más sutil permitiendo pensar con mayor claridad y eficacia. Si por el contrario la bilis se enfría, la persona parece más torpe.

⁴⁴⁰ BRIGHT, TYMOTHY. *Un tratado de melancolía*. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 2004.

Esta variedad de comportamientos es recogida también por Robert Burton en su voluminosa obra sobre la melancolía. Y es que, si queremos hacernos a la idea de cómo evoluciona la melancolía tanto positiva como negativa, no podemos dejar a un lado el tratado monográfico de Burton (1517-1640). O lo que es lo mismo, el pequeño Demócrito o Demócrito junior, como él mismo se denomina al comienzo de su obra. Al igual que Demócrito, Burton parecía estar afectado de melancolía, lo que motiva aún más su interés sobre el tema. A modo de introducción, nos narra el caso de Demócrito, el cual fue visitado por Hipócrates por requerimiento de sus convecinos. Todos ellos andaban preocupados, pues Demócrito se pasaba largas horas en su jardín, merodeando entre cadáveres de animales. Sus vecinos creían que se había vuelto loco, por lo que instigaron a Hipócrates a que lo visitara. Cuando éste lo vió le preguntó que estaba haciendo, a lo que Demócrito contestó que sólo intentaba establecer el origen de aquéllo que provocaba su mal. Hipócrates tranquilizó a los vecinos diciendo que nada tenía de loco sino más bien todo lo contrario⁴⁴¹.

No sabemos si esto sucedió así con exactitud o si se trata más de una leyenda que de una realidad. El caso es que Burton recoge esta historia transmitida a lo largo de los siglos, y siente que, en gran medida, entiende a Demócrito. Por ello Burton se autodenomina el pequeño Demócrito pues, como en su día hizo aquél, él intenta también buscar la causa de su mal.

La erudición de Burton hace que su obra se remita de forma constante a autores clásicos, pero también a otros casi contemporáneos a él. Burton es, por tanto, una buena fuente de consulta en la investigación de la melancolía.

Respecto a esta melancolía a la que tantas páginas dedica, la presenta de nuevo bajo la visión clásica de la teoría humoral. La melancolía puede ser tanto en hábito como en disposición. En cuanto a la primera, se trataría de la enfermedad propiamente desarrollada, mientras que la segunda es más bien una angustia pasajera que hemos experimentado todos los seres humanos alguna vez:

⁴⁴¹ BURTON, ROBERT. *Anatomía de la melancolía*. Vol. I. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1997. pp. 66-67.

Nadie es tan sabio, nadie tan feliz, nadie tan paciente, tan generoso, tan divino, tan piadoso que pueda defenderse; nadie está tan bien dispuesto que en uno u otro momento no sienta su dolor más o menos. La melancolía, en este sentido, es una característica inherente al hecho de ser criaturas mortales⁴⁴².

Es decir, que la finitud propia de la condición humana predispone al hombre a la melancolía. Caer en la cuenta de la imperfección que nos limita en el plano de lo óptico nos eleva en el plano gnoseológico, pues el individuo se hace consciente de su propia finitud y pretende superarla. Es el sentimiento del *eros* platónico. Sabemos que algo nos falta y lo deseamos; tal actitud nos acerca peligrosamente a la melancolía.

A pesar de esto, Burton no trata de manera profunda la adquisición de capacidades superiores bajo el influjo de la melancolía, aunque sí reconoce la posesión como una de las formas posibles de melancolía, siguiendo lo dicho por Avicena. Los poseídos sí pueden presentar sus capacidades alteradas y superiores a las que antes tenían. Existen enfermos por posesión capaces de hablar lenguas extranjeras y desconocidas. El exceso de melancolía o “baño del diablo”, hace al hombre más susceptible de ser poseído y de desarrollar este tipo de manifestaciones sobrenaturales. Es posible la cura de este tipo de enfermo mediante purgas y evacuaciones del humor.

El desarrollo de la melancolía depende de muchos factores que van desde ambientales hasta biológicos. En general Burton recopila todos los ya mencionados. Sobre las clases de melancolía reconoce las tres clásicas, además de otra provocada por los excesos y las retenciones. Clasifica así ya de forma explícita una cuarta forma de melancolía provocada por la supresión de reglas y la privación de relaciones sexuales. La enfermedad de las doncellas y viudas o de las personas dedicadas a la vida religiosa es para Burton una melancolía más.

Los excesos y privaciones generan un efecto similar en el filósofo. Muchas veces se ve al filósofo triste y decaído. El esfuerzo intelectual que realizan les hace

⁴⁴² *Ibidem.* p. 144.

llevar una vida dedicada a sí mismos y a las Musas, solitarios y alejados de los demás, como Diógenes en su tonel.

Y es que a pesar de todo, a juicio de Burton, la melancolía mejora la comprensión del hombre más que ningún otro humor. Burton refuerza la idea de que el conocer más allá de lo evidente desdibuja las fronteras entre la sabiduría y la locura.

La tristeza del sabio es una inquietud existencial, que alimenta un impulso de seguir avanzando en el camino del saber, aunque Burton no retoma en su completitud el ideal del *eros* platónico. La melancolía aclara la mente, pero por otro lado genera tristeza. Y no una tristeza existencial, sino un sentimiento de tristeza sin más. Burton no entiende como Platón que el deseo de completitud que persigue el filósofo nunca se verá del todo satisfecho, y de ahí viene su tristeza. El filósofo siempre se encuentra en potencial tensión con esa tristeza creativa. Y éste es precisamente el aspecto positivo de la melancolía que se perdió tras Platón. Para él, el desasosiego del filósofo debe transformarse en creatividad.

La conexión entre conocimiento y tristeza ha sido interpretada desde otros puntos de vista dentro de la cultura occidental. Así, en el cristianismo la idea del pecado original ha sido interpretada no sólo como un pecado de índole sexual, sino también como la adquisición de un conocimiento superior vetado al ser humano. Comer el fruto del árbol de la ciencia supone de inmediato la expulsión del paraíso y el comienzo del sufrimiento humano. Con esta segunda interpretación es claro el paralelismo entre los primeros hombres y el filósofo triste del que nos habla Burton.

Esta visión de la conexión entre saber y tristeza impregna la mayoría de los escritos de los pensadores occidentales. La interpretación platónica de la angustia se sustituye desde muy temprano por una especie de sufrimiento o dolor moral que genera el saber.

No obstante, en algunos otros momentos Burton sí que mantiene resonancias de la locura divina de Platón, como cuando habla de la influencia de los planetas sobre la diversidad de manifestaciones de la melancolía. Si Saturno es el astro predominante en el momento del nacimiento, el melancólico será sombrío y solitario. Si es Júpiter, se tratará de una persona más ambiciosa que piensa más en los reinos y los honores. Los nacidos bajo el Sol tienden a ser emperadores y desempeñar funciones de mando. Los que lo hacen bajo Marte están inclinados a la guerra pues son temerarios y apasionados. Los de Venus, por el contrario, se inclinan al amor y al cortejo, y también a las artes. A los influidos por la Luna les gusta la peregrinación los viajes y la lectura. Los nacidos bajo Mercurio son solitarios, y contemplativos, como los poetas y los filósofos.

Los prototipos platónicos se difuminan de nuevo en varias formas de melancolía. Por un lado, el artista se conecta con el enamorado. La misma persona que tiende al amor es sensible al mundo artístico; y no sólo a la poesía, como sucedía en otros autores anteriores, sino a todas las artes en general. El enamorado no es filósofo, pues no representa ya al amante del saber sino que es artista. El amor infunde en el enamorado una capacidad creativa que lo acerca al arte. Pero es un enamorado que ama a una persona en concreto, no un enamorado de las ideas. Este segundo caso representa al enamorado de Platón, o lo que es lo mismo el filósofo. Pero a estas alturas el olvido de la locura erótica en sentido platónico es más que manifiesto. Para Burton el enamorado no puede ser filósofo. El amor no es para él el camino que nos guiará al saber, más bien todo lo contrario pues “ni siquiera el propio Júpiter puede amar y ser sabio al mismo tiempo”⁴⁴³.

Burton nos ofrece una detallada descripción del melancólico de amor, al cual dedica gran parte de su obra. La melancolía amorosa es variada tanto en manifestaciones como en intensidad. En los casos más extremos puede llegar a desembocar en un resultado realmente trágico. Si el enfermo degenera corre el riesgo de cometer actos tan atroces como el asesinato:

⁴⁴³ BURTON, ROBERT. *Anatomía de la melancolía*. Vol. III. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 2002. p. 154.

Durante este tiempo están verdaderamente esclavizados, son locos, dementes, perturbados, atrabiliarios, están fuera de sí y tan ciegos como escarabajos. Su pérdida de juicio es manifiesta⁴⁴⁴.

La clasificación de los melancólicos por su influencia astral presenta un patrón parecido a la división platónica de la locura según la deidad que arrebate el espíritu del individuo. Sin embargo, presenta dos diferencias clave. La primera diferencia es el aumento de complejidad que aparece en la división de Burton. La segunda, que no cita algunos de los tipos platónicos, como el profeta y el místico. Pero Burton no se olvida de ellos y les dedica un espacio al tratar de lo que él denomina melancolía religiosa. Los místicos y las pitonisas, en definitiva todas aquellas personas que de alguna forma se comunican con Dios, son melancólicos. Estas personas se comportan como melancólicas, pues al abrir una vía de comunicación sobrenatural permanecen en un estado de ensimismamiento como el del melancólico.

Entre los intérpretes más célebres de las teorías platónicas encontramos a Marsilio Ficino (1433-1499). Interpreta las doctrinas platónicas aportando nuevos matices y retomando otros muchos aspectos que habían quedado relegados. Historiadores como Jackson consideran que el mismo Ficino era melancólico, de ahí su interés por el tema⁴⁴⁵.

Para entender la lectura de Platón realizada por Ficino debemos tener en cuenta el modo en que entiende la doctrina cristiana. El excesivo acento que pone en el desprecio por lo corporal genera algunos malentendidos con respecto a la originaria genealogía platónica de la melancolía⁴⁴⁶. En Platón, el Bien y la Belleza se identifican, cosa que no sucede de manera tan clara en Ficino. La belleza corporal remite a una belleza superior, pero no por ello debe ser despreciada ni mucho menos. Por lo que en la materia existe el bien en algún grado. La interpretación de Ficino radicaliza el dualismo platónico y nos llama a profundizar en la belleza hasta alcanzar el Bien supremo, que es Dios. La belleza es el camino al Bien. El amor vulgar, como él lo llama, nos separa del Bien y nos convierte en bestias.

⁴⁴⁴ *Ibidem*. p. 154.

⁴⁴⁵ JACKSON, STANLEY. Op. Cit. p. 97.

⁴⁴⁶ FICINO, MARSILIO. *De Amore: Comentario al Banquete de Platón*. Tecnos, colecc. Metrópolis, Madrid, 1986.

Al leer la interpretación de Ficino se trasluce un desprecio por lo material no visible en las obras platónicas dedicadas al amor y la locura. El Bien y la Belleza para Ficino son dos partes del mismo proceso, pero no idénticas. Son como dos aspectos de una misma cosa, uno hace referencia a la perfección exterior y otra a la interior. El disfrute de la belleza corporal para Platón no es reprochable, aunque sí superable, pues el que ama de verdad a alguien amará más la belleza de su alma que la de su cuerpo, lo que no significa un reproche de lo corporal. Sin embargo, Ficino, a pesar de seguir la opinión de los filósofos de entender el amor como “deseo de belleza”⁴⁴⁷, habla de la belleza como “cierta gracia”⁴⁴⁸ entre las partes.

El disfrute de la belleza corporal no se identifica para Ficino con el amor en ningún momento, pues éste es sólo deseo libidinoso:

Por tanto, cualquiera en su sano juicio debe guardarse de llamar temerariamente amor, nombre divino a las perturbaciones insanas⁴⁴⁹.

El amor no es un *daemon* a medio camino entre los dioses y los hombres, sino “un dios grande y admirable”⁴⁵⁰. La completa divinidad del amor lo separa de toda materia. No posee ningún rasgo típico de lo humano, pues es un dios. El amor no sólo trasciende la materia propia de la finitud humana, sino que la desprecia.

El cuerpo no es parte del hombre. El hombre sólo es espíritu:

Sólo el ojo disfruta de la belleza del cuerpo. Y como el amor no es otra cosa que deseo de disfrutar de la belleza, y ésta es aprehendida sólo por los ojos, el que ama el cuerpo se contenta sólo con la vista. El deseo de tocar no es parte del amor ni un afecto del amante, sino una especie de petulancia, y una perturbación propia de un esclavo⁴⁵¹.

⁴⁴⁷ *Ibidem.* p. 14.

⁴⁴⁸ *Ibidem.* p. 14.

⁴⁴⁹ *Ibidem.* p. 16.

⁴⁵⁰ *Ibidem.* p. 18.

⁴⁵¹ *Ibidem.* p. 47.

Ficino posiblemente no cayera en la cuenta de que el considerar al amor una deidad o por el contrario un *daemon* cambia por completo la base de la teoría. El amor dios de Ficino no desearía nada, pues ya lo tiene. El deseo platónico es fruto de la búsqueda de perfección e inmortalidad por parte del *eros*; el primer peldaño de este camino es el deseo de poseer la belleza de los cuerpos. Si queremos ascender en esta vía de conocimiento no podemos quedarnos ahí; no obstante, no es despreciable a priori por la connotación perversa de lo corporal que presenta Ficino.

El amor se separa en Ficino de la vida intelectual, pero no de la melancolía en general. La descripción del amor en Ficino es o demasiado material o demasiado espiritual; tanto que no parece un amor propio de humanos. Esta nueva interpretación radicalizada del amor da como resultado que la locura erótica no permita el acceso a la verdad al modo platónico. Sin embargo, la conexión de la melancolía en general con la sabiduría sí que sigue vigente para Ficino. La melancolía facilita el acceso a verdades que de otro modo son incognoscibles para el hombre, aunque existe una posibilidad de que los no melancólicos adquieran las mismas capacidades. Para él, “cualquier persona puede acceder al influjo de Saturno mediante una actividad intelectual adecuada”⁴⁵². De forma que la melancolía no es la única que puede llevarnos a la vida intelectual. Nosotros mismos podemos inclinarnos esta vida y en el transcurso de su ejercicio se desencadenará la melancolía

En la línea del Ficino más espiritual y oscuro encontramos los escritos sobre la filosofía oculta de Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1535). Este filósofo y alquimista ocupa gran parte de su obra al estudio de misterios esotéricos y otros temas por el estilo. De ahí que no se le haya dado especial relevancia a su pensamiento en la época contemporánea. Pero nosotros queremos retomar por un momento algunas de sus ideas, por la conexión de éstas con la teoría platónicas de las locuras divinas⁴⁵³. Agrippa cree que existen las inspiraciones que elevan el espíritu por encima de su normal funcionamiento. El espíritu se puede ver inspirado en el transcurso del sueño, mediante la contemplación o bien por una iluminación que puede venir de manos de un dios o de

⁴⁵² FÖLDÉNYI, LÁSZLO F. *Melancolía*. Círculo de lectores, Barcelona, 2008, p. 112.

⁴⁵³ Las referencias al pensamiento de Agrippa están sacadas de la obra citada en la nota anterior p. 120.

la melancolía. El alma afectada de melancolía adquiere habilidades de lo más diversas, que en definitiva no son más que distintas formas de locuras divinas:

Así vemos, por ejemplo, al hombre más inculto convertirse en un excelente pintor o arquitecto o en maestro en algún otro arte [...] Empero, cuando el alma se transforma del todo en razón, pasa a ser residencia de entes intermedios y accede al conocimiento y a la comprensión de las cosas naturales y humanas. De esta manera, ocurre a menudo que alguien llegue a ser un excelente filósofo, médico u orador. Por último, cuando el alma se eleva a la razón pura, se convierte en sede de los espíritus superiores y conoce a través de ellos los secretos divinos⁴⁵⁴.

La melancolía predispone al individuo a que ciertas deidades actúen sobre él proporcionándole superioridad en disciplinas como la filosofía, el arte o la mística.

Es cierto que estas interpretaciones esotéricas de la doctrina platónica, fuerzan demasiado el sentido original de la misma, la impregnan de un halo místico inexistente en Platón. En cualquier caso, y a pesar de su falta de rigor científico, gracias a ellos podemos intuir la fuerza que aún conserva la doctrina platónica de las locuras divinas.

Pero el tiempo avanza, y estas doctrinas esotéricas van cayendo en el olvido, y su credibilidad queda cada vez más resentida. En el ámbito de la medicina la teoría humoral cae lentamente, con lo que se hace necesaria una reinterpretación de la melancolía positiva, lejos del humoralismo al que se unió en los *Problemata*.

El primer autor a destacar en esta nueva época de crisis del paradigma humoral es Richard Napier (1559-1634). Sabemos que el paradigma humoral se tambalea tras los estudios de Harvey sobre la circulación de la sangre, los cuales implican una serie de explicaciones que atacan de frente al humoralismo. Sin embargo, a pesar del declive humoral se siguen conservando los rasgos de las locuras divinas como síntomas de la melancolía. Para Napier, las locuras divinas son sólo ideas delirantes que obsesionan al melancólico. Entre los melancólicos podemos observar cómo algunos realizan

⁴⁵⁴ AGRIPPA, CORNELIO. *Filosofía oculta, magia natural*. Alianza editorial, Madrid, 1992. Lib. I, IX.

profecías, las cuales pueden a su juicio tener algún tipo de validez en algunos casos⁴⁵⁵. La idea de la posesión demoníaca es también una idea delirante, efecto de la enfermedad de la melancolía y de la locura en general.

Pero quizá lo más representativo de Napier es su descripción social de la melancolía. La melancolía vive en estos siglos una época de auténtica expansión, tanto que su padecimiento llega a convertirse en una moda. Así señala cómo es más común diagnosticar melancolía a alguien preparado, con cultura y clase social, que a una persona sencilla, pues esta última se verá más bien como alguien triste o con miedo. De manera que ser diagnosticado de melancolía dependía más del estatus social del individuo que de su cuadro clínico. La tristeza es para Napier la hermana pobre de la melancolía.

Antes de adentrarnos en la melancolía positiva tras la crisis del humoralismo debemos fijar nuestra mirada sobre los autores de los Siglos de Oro españoles, los cuales expanden la melancolía de manera espectacular.

Como en el caso de la melancolía negativa, la importancia de los autores españoles en la vertiente positiva tampoco ha de pasarse por alto. Un hecho histórico importante para comprender a estos escritores es la presencia del Tribunal de la Inquisición en España. El modo autoritario y limitado de entender la fe, así como las duras persecuciones para aquellos que no cumplieran con sus preceptos, generan un ambiente de temor visible en muchos de los escritores. Las obras médicas intentan ajustarse a la ortodoxia de la fe con el fin de evitar problemas.

El primer autor español que vamos a considerar es Cristóforo de la Vega (s. XVI). Su relevancia dentro de la vertiente positiva viene de teoría sobre la enfermedad del amor o erotomanía⁴⁵⁶. Es una enfermedad caracterizada por una inquietud del ánimo que, si se alarga en el tiempo, reseca el cerebro generando un odio hacia todas las personas y cosas, con la única excepción del ser amado. Esta enfermedad amorosa poco

⁴⁵⁵ JACKSON, STANLEY. Op. Cit. p. 103.

⁴⁵⁶ ULLESRSPEGER, J.B. Op. Cit. pp.65-69.

tiene que ver con la locura erótica de Platón, ni siquiera con la enfermedad de las vírgenes originada por las retenciones de fluidos. La erotomanía en de la Vega es un amor patológico generado por una idea obsesiva hacia una persona. Tal sentimiento se ve potenciado por el rechazo que el melancólico siente hacia los demás aspectos de la vida. Toda su atención se focaliza exclusivamente en una persona o cosa.

Por el contrario, otros autores como Luis Lobera de Ávila (c.1480-1551) creen que la retención es la causa directa de la enfermedad amorosa. La “enfermedad de las preñadas” aparece con la supresión de la menstruación en las parturientas. La retención de sus fluidos hace que éstos queden en el interior, se corrompan y se conviertan en foco de la enfermedad⁴⁵⁷.

La proliferación de diagnósticos melancólicos en los Siglos de Oro conlleva que todos los tratados médicos hagan referencia a esta enfermedad. En casos como el de Luis Lobera la referencia a la melancolía es mínima, pero en otros autores los tratados sobre la melancolía constituyen sus escritos más célebres. Tal es el caso de Alonso de Santa Cruz (1505-1572). Su ya citada obra póstuma *Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos*, sintetiza a la perfección las dos vertientes clásicas de melancolía. Como referencia médica de la melancolía cita a Galeno para relacionarlo de inmediato con Aristóteles. Y es que los propensos a sufrir la enfermedad de la bilis negra son llamados también ingeniosos por el estagirita. Pero los melancólicos ingeniosos no son cualquier tipo de melancólico, sino sólo aquellos que poseen la bilis negra en el término medio de temperatura. Si la atrabilis se encuentra demasiado fría son necios; si por el contrario se encuentra muy caliente son fogosos e ingeniosos, pero con propensión a irritarse. Es cuando la bilis se encuentra término medio cuando se generan los hombres prudentes:

Y aunque en alguna parte se destaquen menos, en muchas cosas son superiores a todos: unos en estudios de letras, otros en artes, otros en el gobierno de la república, algunos, en el arte poética⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ *Ibidem*. p.72.

⁴⁵⁸ SANTA CRUZ, ALONSO DE. *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólico.*, Eunsa, Navarra, 2005.p. 31.

Los melancólicos son por tanto buenos artistas y políticos. Los melancólicos son, en definitiva:

Aquellos que los filósofos antiguos decían que sobresalían por su capacidad de entender e indagar, y que eran muy buenos para desempeñar los más altos cargos⁴⁵⁹.

Entre los melancólicos ilustres Santa Cruz cita a Empédocles, cuya claridad mental venía precisamente promovida por la melancolía. De hecho, la vida de Empédocles, así como su carácter especial, han ocupado las páginas de muchos autores⁴⁶⁰. Algunos creen que Empédocles se tenía a sí mismo por una divinidad, que sólo alcanzaría la perfección tras la muerte. La vida de Empédocles acabó cuando este se arrojó al Etna en una especie de éxtasis místico, como un logro de la plenitud. Sin embargo, existen otras versiones sobre su muerte, como la de que un criado lo encontró muerto al amanecer tras una fiesta de sacrificio. Los dioses le habían llamado a media noche y abandonó el mundo no con forma humana sino divina.

Pero la dedicación a la filosofía no es la única habilidad que el melancólico puede adquirir. Santa Cruz cuenta cómo se dice que “algunos melancólicos han adivinado en sueños”⁴⁶¹, pues al dormir les sobrevienen visiones de hechos que acontecerán en el futuro.

Incluso algunos afectados de melancolía fueron capaces de hablar en lengua latina. Las lenguas desconocidas de las que hablaron otros autores anteriores pasan en Santa Cruz a identificarse con el latín. La conexión entre la melancolía y la posesión demoníaca se hace cada vez más estrecha y aparecen más elementos en común. Los textos bíblicos se estudiaban en latín, así como por ejemplo los médicos. El latín es una lengua especialmente ligada al cultivo del espíritu y la preparación académica. Si la melancolía proporciona una sutileza de espíritu será por tanto más coherente que el afectado hable latín que cualquier otra lengua extranjera por ser ésta la lengua más culta.

⁴⁵⁹ *Ibidem*. p. 31.

⁴⁶⁰ Entre todos ellos hemos elegido la interpretación que FÖLDÉNYI, LÁSZLO F. Op. Cit. p. 40.

⁴⁶¹ SANTA CRUZ, ALONSO DE. Op. Cit. p. 32.

Entre la diversidad de habilidades que manifiesta el melancólico, Santa Cruz destaca también la espontánea capacidad de escribir poemas. La melancolía vuelve a la persona poeta. En torno a la causa generadora de estos fenómenos extraordinarios existe una discrepancia, debido a que para muchos la melancolía no es su causa directa. Los astrólogos intentan reducirlo a una causa natural, mientras otros creen que se debe a la posesión por parte de demonios malvados, o incluso las ánimas de los criminales muertos⁴⁶².

En su pequeño pero rico tratado, Santa Cruz demuestra un gran conocimiento de la medicina anterior por medio de constantes citas a autores capitales. No deja casi ningún tema sin tocar en relación con la melancolía, aunque sea de forma breve. Por ello no puede olvidarse de hacer una pequeña alusión a la enfermedad de las vírgenes, o como él lo llama, furor uterino. Nos lo menciona a través de un caso clínico concreto⁴⁶³. Se trata de una mujer madura ya para recibir varón, por lo que sufría la retención de su semen, además de la retención de su menstruación, de tal forma que acabó por afectarle a su cerebro. Los remedios llevados a cabo para la reinstauración del menstruo surtieron su efecto, por lo que no se vio necesidad de cohabitar con hombres. A juicio del autor, se libró así de que la sucediese como a aquella mujer que cayó enferma por la retención de menstruos y en medio de su furor acabó pasando la noche en una “casa pública de meretices”⁴⁶⁴, y en esa sola noche “fue acometida sexualmente por más de quince hombres”⁴⁶⁵, con lo que su mal fue curado, no sin gran vergüenza posterior.

A pesar de que Hipócrates no lo trate en sus obras, Santa Cruz destaca cómo el mal puede ser sufrido también por varones. Afirma de forma clara que esta enfermedad masculina es el mismo mal que el de vírgenes, viudas y religiosas.

Es un tipo de melancolía originada por la retención que ha de separarse de la amorosa. En la primera no es el sentimiento desbordado el origen primigenio de su mal, sino el hecho físico de la retención. Son por tanto dos tipos de melancolía diferentes.

⁴⁶² *Ibidem*. p. 32.

⁴⁶³ *Ibidem*. pp. 92-94.

⁴⁶⁴ *Ibidem*. p. 94.

⁴⁶⁵ *Ibidem*. p. 94.

Ninguno de los tipos de melancolía tiene relación con la locura erótica de Platón, aunque Santa Cruz asegura que su melancólico de amor es el mismo que describió Platón⁴⁶⁶.

Para ilustrar su explicación nos narra el caso de un hombre que amaba a una mujer hasta la locura. Antíoco, el hijo del rey Seleuco estaba locamente enamorado de la mujer de su padre⁴⁶⁷. Santa Cruz explica cómo leyó en Galeno que Erasítrato fue capaz de adivinar el amor que el joven sentía por su madrastra. Observó cómo el pulso del joven se aceleraba en presencia de su amada⁴⁶⁸, y así supo del origen de su mal.

Santa Cruz cita también por boca de Galeno, el caso de una mujer enamorada en secreto del bailarín Pílates⁴⁶⁹. Se trataba de una mujer que pasaba la noche en vela e inquieta. Galeno no observó en apariencia ningún mal físico. Cayó en la cuenta de su mal en el momento en el que una persona que acababa de llegar del teatro comentó la actuación de Pílates. El pulso de la mujer se aceleró, por lo que Galeno supo que la enfermedad no era otra que la melancolía amorosa.

No es una historia que a estas alturas nos resulte desconocida, pues aunque los protagonistas cambian todos los autores la narran de igual modo.

La curación de la enfermedad amorosa tiene que venir del ámbito médico, pues de otra forma se intentan remedios ridículos, más propios de la hechicería que de la ciencia médica; como por ejemplo, unir a la persona con un objeto perteneciente al amado o beber sangre caliente de un gladiador⁴⁷⁰.

En los Siglos de Oro realiza su labor médica Arnau de Vilanova (c.1238-c.1311). Este médico, alquimista y astrólogo hace aportaciones a ámbitos tan diversos como el religioso y el político. Sin embargo, para nuestro propósito son sus escritos

⁴⁶⁶ *Ibidem* .p. 97.

⁴⁶⁷ *Ibidem* .p. 98.

⁴⁶⁸ *Ibidem* .p. 101.

⁴⁶⁹ *Ibidem* .p. 99.

⁴⁷⁰ *Ibidem* .p. 101.

médicos los que despiertan nuestro interés. Como sucede en otros casos, las novedades en su obra son más bien escasas, aunque ejerce una considerable labor recopilatoria. Para Vilanova la melancolía es una enfermedad cuyos tipos se dividen en los tres clásicos: la melancolía que nace en el hipocondrio, la que nace en el cerebro y la que afecta a todo el cuerpo. La manía se perfila como el polo opuesto de la melancolía; ambas se encuentran conectadas como si fueran dos caras de la misma moneda. Las causas desencadenantes de la melancolía son una recopilación de las aparecidas en anteriores autores⁴⁷¹. Entre ellas, las más destacables son el exceso de estudio y las diversas abstinencias, que llevan a enfermar a la persona. Las retenciones de los fluidos son en cualquier caso perniciosas para la salud, pero la del esperma en concreto se encuentra más relacionada con la melancolía. El esperma no liberado se corrompe hasta convertirse en nocivo. En la melancolía erótica, o el amor heroico como él lo llama⁴⁷², a causa de la corrupción de los fluidos, los espíritus se sobrecalientan y suben al cerebro afectando a la capacidad racional del individuo. El amante toma una actitud con respecto al amado más propia de un siervo hacia su señor que de un enamorado.

La enfermedad del amor es quizá el tipo de locura divina sobre la que más se ha discutido, aunque ya sabemos que la discusión transcurre muy alejada del sentido platónico de la locura erótica. El resto de las locuras divinas conservan un sentido más cercano al original. Así lo vemos en el giennense Alonso de Freylas (c.1550-1624). Dentro de su obra médica se cuenta un pequeño escrito sobre la melancolía, en el que retoma con fuerza la discusión en torno a las habilidades excepcionales de los melancólicos, en concreto sobre la capacidad o no de predecir el futuro⁴⁷³. Se cuestiona si los afectados de melancolía, al adquirir una fuerza natural en su ingenio, retirados en soledad, serían capaces de ver el porvenir.

Freylas no sabe aún si podemos afirmar que el melancólico posee capacidad profética. En cualquier caso, pretende realizar un estudio serio de la cuestión, lejos de la superstición y la magia:

⁴⁷¹ BARTRA, ROGER *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Anagrama, Barcelona, 2001. p. 35.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 36.

⁴⁷³ RINCÓN GONZÁLEZ. M. D (Ed.). *Estudio y edición de Alonso de Freylas: El arte de descontagiar. Discurso sobre los melancólicos*. Instituto de estudios gienneses, Jaén, 1999.

No es mi ánimo tratar de los géneros de adivinanzas supersticiosas de quien se acordó Cicerón en sus libros de adivinación, como son las que se toman de las aves a la parte donde vuelan, ni de sus cantos, ni de los fabulosos oráculos [...] Ni tengo de tratar de la incertidumbre de las suertes, ni lo que por ellas se pretende saber [...], porque todas estas especies de adivinar y decir por ellas lo que está por venir, las tengo por sospechosas, falsas y reprovadas⁴⁷⁴.

Su pretensión no es otra que demostrar o refutar la posibilidad de que de manera natural podamos saber lo que está por venir.

Para responder a tal cuestión recurre a los clásicos sobre el tema, Platón y Aristóteles. Además aclara a qué tipo de melancolía se refiere. No habla de aquellos melancólicos de natural saturninos, sino de aquellos cuyos hábitos de vigilia, estudio y contemplación les han llevado a padecer de melancolía⁴⁷⁵. De manera que Freylas invierte el sentido del melancólico unido al genio. La genialidad no se produce para él en el marco de la melancolía natural, sino en la derivada de actos perniciosos. Es la melancolía causada por la adustión de la parte más espesa de la sangre.

De este tipo de melancolía fueron hombres destacados por su ingenio tales como Platón, Sócrates, Empédocles o Hércules. Lo mismo que otras grandes personalidades como las Sibilas.

Con el fin de dirimir la cuestión de las profecías, Freylas las clasifica en varios tipos⁴⁷⁶. El primero de ellos es el de las profecías falsas, vanas y diabólicas, las cuales se encuentran repletas de extrañas alucinaciones sin sentido alguno. En segundo lugar, existe un tipo de profecía divina que es la llevada a cabo por los santos profetas. Este segundo tipo es el que más se asemeja a la locura mística platónica. Por último, existe una profecía que es una clase de adivinación natural. La imaginación del melancólico se muestra muy potenciada por causa de su temperamento. Esto, unido al hecho de que el calor al que se ve sometido el cerebro les hace hablar mucho, da como resultado que acierten en alguna de las múltiples predicciones que realizan. Pero en cualquier caso es imposible que por medios naturales lleguemos a conocer el futuro:

⁴⁷⁴ *Ibidem.* p. 27.

⁴⁷⁵ *Ibidem.* p. 28.

⁴⁷⁶ *Ibidem.* p. 33.

Esto es imposible que sea por ningún medio, ni por especies infusas, ni por participación de ideas, pues es la tal potencia infinita y limitada, luego es imposible que en el melancólico se halle esta potencia, porque saberlo todo es de sabiduría infinita, como de poder infinito es hazerlo todo, y de aquí infiero que ami parecer es imposible que aya en ningún hombre natural fuerça con ninguna templanza, ni humor, ni con poderosa imaginación, para saber lo que está por venir por medio natural⁴⁷⁷.

Ante todo debemos ser cautos en el diagnóstico del melancólico, pues sin el enfermo pretenderlo, puede que el demonio se aproveche de la condición de melancólico para mostrarle el camino del mal. No es necesario que el melancólico haya hecho algo malo o haya establecido contacto con el Demonio por su propia voluntad. En ocasiones el Demonio se aprovecha del melancólico como medio de actuación:

Y por esta causa es necessario que los confesores y exorcistas estén avisados, pues vienen muchas personas a sus manos dudosas si están endemoniadas o si están melancólicas, porque es cierto que se junta el demonio con el humor melancólico, porque se halla en él muy grande disposición para hacer grandes daños, como es persuadir a que se ahorquen o desesperen dela misericordia de Dios [...] Del qual lugar se prueba que muchas vezes andan juntas la melancolía y el demonio y es menester conocerlos por sus señales y, aunque hay autores que digan que los melancólicos pueden hablar diferentes lenguas que no saben, como latín, griego o hebreo, es imposible que esto sea es orden natural, sino que quando esto acontece está el demonio en tal sujeto⁴⁷⁸.

El riesgo de que el demonio se sirva del humor melancólico para actuar no es un temor que aparezca sólo en la interpretación negativa de la melancolía. En la vertiente positiva existen también muchos autores que manifiestan este temor. Jean Wier (1515-1588) es uno de los autores que manifiesta mayor inquietud al respecto. La severidad de sus creencias hacen de Wier uno de los principales ideólogos de la caza de brujas. Sus escritos sobre demonología y misterios son incluso más famosos que los que versan sobre medicina.

Para Wier el humor melancólico y las características a él asociadas hacen que se le relacione con la brujería y la magia más que cualquier otro humor. Es un humor

⁴⁷⁷ *Ibidem.* pp. 33-34.

⁴⁷⁸ *Ibidem.* p. 35.

aprovechado por el demonio como vehículo de actuación; el sexo femenino es más proclive a que el demonio actúe en su interior, por tener mayor propensión a padecer melancolía⁴⁷⁹. El demonio las induce a creer que vuelan por los aires, que participan en aquelarres e incluso que copulan con él. Todo como resultado de una imaginación degenerada.

Volviendo de nuevo a España, Pedro de Mercado (1620-1701), dentro de sus escritos sobre la melancolía se ve inmerso en discusión teológico-médica de los extraños fenómenos que suceden en la melancolía, como el don de la profecía⁴⁸⁰. Mercado nos presenta su obra en forma de diálogo entre un médico y un teólogo que discuten sobre la veracidad de la capacidad de profetizar en el melancólico. La conclusión a la que nos lleva la obra es que no existe una necesidad de atribuir al demonio cualquier acción reprobable. El libre albedrío existe y con él la naturaleza sigue su curso, así como nosotros elegimos libremente el camino a tomar en nuestras vidas.

La presencia de la demonología en los médicos españoles es clara y se ve conectada con la creciente expansión de la entidad de la melancolía. En la medida en que la demonología como ciencia va afianzándose cada vez con más fuerza, va entrando en escena la corriente mística hasta llegar a considerarse casi una moda de la época.

En el ámbito femenino, la figura de la mística y la bruja corren paralelas en la sociedad de los Siglos de Oro con mayor claridad que en épocas anteriores. Según intérpretes como Munchembled⁴⁸¹, la percepción de una sexualidad amenazante en la mujer potencia la formación de la figura de la bruja antes que la de su homólogo masculino. Muchas de las acusaciones realizadas contra las mujeres consideradas brujas tenían de hecho un carácter de clara índole sexual. Pero como casi siempre que emerge una figura maligna aparece como contrapunto otra similar con rasgos positivos. Ante el estereotipo del mal representado por la bruja, surge la conexión con la divinidad representada en la figura del místico.

⁴⁷⁹ ULLERSPERGER. Op. Cit. p. 53. También en BARTRA, R. (2001). Op. Cit. p. 53.

⁴⁸⁰ *Ibidem.* p. 55.

⁴⁸¹ MUNCHEMBLED, ROBERT. Op. Cit.

Los arrebatos místicos y la aparición de estigmas en la piel son temas bastante frecuentes en esta época. Los místicos, y más en concreto las mujeres místicas son premiadas con una posición social derivada de su condición especial, que de otro modo les estaría vedada. La clase alta invita a sus casas a estas personas elegidas por Dios. La participación de los místicos en veladas no es más que una demostración de la dignidad y el prestigio de la familia anfitriona. La moda mística se extendió de tal forma que muchas mujeres llegaron a hacerse pasar por místicas cuando no lo eran. Se conservan incluso documentos en los que algunas de estas mujeres confiesan haber mentido respecto a la aparición de estigmas, pues se trataba de heridas autoinfligidas.

Como fenómeno religioso la mística puede ser algo más o menos discutible, aunque hay quien afirma que todas las culturas tienen sus propios místicos, incluso que la mística supone una trascendencia más allá de lo religioso⁴⁸². Lo que es innegable es que la mística, al menos como corriente artística, es un hecho constatable. Las locuras mística y la poética se conectan con la misma fuerza con la que un día se unieron la poética con la erótica. La poesía no es sólo el vehículo elegido por el loco de amor, sino también por el místico. No es ninguna casualidad que los primeros autores místicos que escriben en español aparezcan en los Siglos de Oro. La expansión de la mística genera el caldo de cultivo necesario para que florezcan los poetas místicos.

Las cualidades que nos unen a Dios son ensalzadas a nivel social, por otro lado todas aquellas que se sospechan contrarias a esta unión se convierten en susceptibles de rechazo, y en el peor de los casos en objeto de persecución.

La melancolía allana el terreno a la vivencia mística ya que supone un alejamiento de lo mundano. Los místicos necesitan apartarse del mundo que les rodea. Y lejos de todos se vuelven hacia sí mismos en busca de Dios. Es un camino solitario y personal, alejado en ocasiones del ámbito de la razón.

⁴⁸² Una interpretación de la mística como un fenómeno que atraviesa todas las culturas aparece en ÁLVAREZ, JAVIER. *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*. Trotta, Madrid, 1997.

Uno de los místicos que de forma más bella describe sus vivencias extáticas es sin duda San Juan de la Cruz (1542-1591). Él encuentra en la poesía el medio de explicar aquello para lo que el discurso racional quedaba corto. Algunos de los estudiosos de su obra⁴⁸³ no dudan en calificar a San Juan como un melancólico, aunque más bien lo interpretan en sentido negativo. Un análisis de sus obras lleva a sus intérpretes a pensar que Juan de la Cruz sufre de depresiones a lo largo de toda su vida. De ahí que sus relatos sobre las épocas de crisis, o como él mismo dice su “noche oscura”, nos parezcan tan reales. La personalidad obsesiva de San Juan revela un desasosiego interior alimentado por el deseo de alcanzar la perfección. Quizá interpretar a San Juan como una persona depresiva no de respuesta a muchos de los aspectos que configuran su personalidad. Si mirásemos su obra bajo el prisma de la melancolía positiva y no de la enfermedad mental, es posible que comprendiésemos mejor su faceta de místico y poeta.

Puede que sin una experiencia personal no podamos entender jamás el estado de anormalidad en el que se encuentra el místico. Al observar nuestras dudas es posible que el místico se pregunte lo mismo que el personaje de Mishkin en el *El idiota* de Dostoievski:

¿Qué importa que me halle en un estado mórbido? ¿Qué importa que esta exaltación sea un fenómeno anormal?, si el instante que hace nacer, recordado y analizado por mí cuando me encuentro bien, se revela pleno de una armonía y de una belleza superiores y si ese instante me proporciona una sensación de plenitud, de paz, de inenarrable fusión con la vida en su significado más sublime⁴⁸⁴.

El estado místico narrado por San Juan no le une sólo con la locura poética, sino también con la erótica. Ese deseo de perfección insatisfecho le lleva a sentir una intensa locura amorosa focalizada en Dios. Si alguien leyera los poemas de San Juan sin saber nada de su faceta mística, lo más probable es que creyese que se trataba de poemas de amor. Poemas que reflejan un amor en ocasiones con una clara carga erótica. Bien conocido es por todos el uso de los símbolos en sus poemas. En ellos el alma es presentada como la amada y Dios aparece como el amado. La descripción de la relación

⁴⁸³ Nos vamos a remitir al análisis sobre San Juan de la Cruz que aparece en la obra la anterior cita.

⁴⁸⁴ DOVSTOIEVSKI. *El Idiota*. Juventud, Barcelona, 1964, p. 257.

entre estos dos elementos es descrita a lo largo de su *Cántico espiritual*⁴⁸⁵, así como en el resto de sus poemas:

Pastores, los que fuereis
allá por las majadas al otero,
si por ventura viereis
aquel que yo más quiero,
decidle que adolezco, peno y muero.

[...]

Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su esposa.

[...]

Entrado se ha la esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado⁴⁸⁶.

Las descripciones que los místicos realizan sobre el estado de conciencia iluminado se asocian con facilidad a la condición de los melancólicos. Por ello, la mayoría de los místicos son tildados de melancólicos. Santa Teresa se cuenta como otra de las místicas melancólicas más célebres. Pero el apogeo de la mística en los Siglos de Oro también tuvo su importancia fuera de España. En Francia la mística conocida como Madame Guyon (1648-1717) manifiesta desde muy niña su inclinación por el mundo místico. Sus continuas crisis terminan por encontrar sentido al amparo de Dios. Su

⁴⁸⁵ SAN JUAN DE LA CRUZ. *Cántico espiritual*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1991.

⁴⁸⁶ SAN JUAN DE LA CRUZ. *Poesías*. Castalia, Madrid, 1990. pp. 105-114.

difícil vida familiar, así como los sufrimientos derivados de un matrimonio concertado, sirven a Madame Guyon como camino a la perfección, es decir, a la vivencia de Dios⁴⁸⁷.

Estos son sólo algunos ejemplos de todos los que encarnan la idea del melancólico místico, pero en esta época son muchos los que engrosan esta lista⁴⁸⁸. Si bien es cierto que la mística sufre una especial difusión durante estos siglos, no es un fenómeno que hoy pueda considerarse muerto. Si damos un gran salto en el tiempo nos encontraremos con Simone Weil (1909-1943). Ella es considerada como una de las grandes espiritualistas contemporáneas. Esta mística francesa ve su corta vida marcada por las continuas crisis que la asediaban. Su fuerte preocupación social la lleva hasta la obsesión. Sólo encuentra respuesta a su desasosiego en la vida espiritual y mística⁴⁸⁹.

Tras este salto temporal, volvamos a la época que nos ocupaba, que no es otra que los Siglos de Oro españoles. Si en esta época existen dos autores con posturas enfrentadas respecto a los beneficios de la melancolía positiva, éstos son Huarte y Velásquez. Su encarnizada polémica en torno a las habilidades derivadas de la melancolía, nos deja opiniones muy interesantes para nuestro propósito. En las posturas de Andrés Velásquez y Juan Huarte de San Juan podemos ver de forma clara la evolución de ambas vertientes de la melancolía, así como la conexión entre ambas.

Comenzaremos por analizar la postura de Huarte (1530-1588) en su *Examen de ingenios para las ciencias*. Su obra goza sin duda de una gran repercusión, lo cual no impide que en muchos aspectos sea polémica. Llega a aparecer incluso en el índice de libros prohibidos realizado por la Inquisición en 1581. El tema general de su obra es orientar a los lectores a cómo hacer que “según la diferencia de ingenio que cada uno tiene, se infunda una ciencia y no otra”⁴⁹⁰. Huarte analiza los distintos tipos de ingenio para ver qué ciencia le corresponde mejor a cada uno.

⁴⁸⁷ ÁLVAREZ, JAVIER. Op. Cit. p. p. 211-216.

⁴⁸⁸ *Ibidem*. En esta obra podemos encontrar un estudio de los varios autores místicos en la obra citada en la nota anterior.

⁴⁸⁹ *Ibidem*. pp. 216-225.

⁴⁹⁰ HUARTE DE SAN JUAN. *Examen de ingenios para las ciencias*. Editora nacional, Madrid, 1977.p. 67.

El cultivo de las habilidades es fundamental para un desarrollo efectivo de las mismas; ahora bien Huarte cree que la educación ha de caer en terreno fértil, pues si no de nada sirve. Según los diferentes temperamentos, el hombre mostrará más habilidad para unas ciencias u otras. Si queremos explotar al máximo el potencial de cada persona, lo más conveniente sería dedicarse a aquello para lo que estemos dotados de forma natural.

Huarte nos habla de diversas habilidades a la vez que analiza para qué ciencias son más productivas. De entre todas estas habilidades, nos interesa de forma especial la prudencia. Por lo general la prudencia es una habilidad que se adquiere con el tiempo. A medida que se aproxima la vejez, la sequedad se va apoderando del cerebro y tornando su naturaleza húmeda en seca. Pero la vejez no es la única manera en la que el cerebro deviene en seco. Huarte contempla otra posibilidad, la cual presenta clara resonancia de los *Problemata*:

Y así, como el temperamento que sirve a la prudencia se adquiere poco a poco en el cerebro, se pudiera juntar todo de repente, de improviso supiera el hombre discurrir y filosofar mejor que si en las escuelas lo hubiera aprendido⁴⁹¹.

Para este extraño fenómeno, en el que de repente se crea el temperamento óptimo que requieren las ciencias, la acción de la melancolía es la explicación más plausible para Huarte:

Pero, para que se entienda por experiencia que si el cerebro tiene el temperamento que piden las ciencias naturales no es menester maestro que nos enseñe, es necesario advertir una cosa que acontece cada día. Y es que si el hombre cae en alguna enfermedad por la cual él de repente muda su temperatura - como la manía, melancolía y frenesía - en un momento acontece perder, si es prudente, cuanto sabe, y dice mil disparates; y si es necio adquiere más ingenio y habilidad y habilidad que antes tenía⁴⁹².

No es sólo el natural temperamento melancólico descrito en los *Problemata* el que proporciona un ingenio más sutil. Para Huarte, la melancolía como enfermedad

⁴⁹¹ *Ibidem.* p. 106.

⁴⁹² *Ibidem.* p. 107.

también es capaz de hacerlo. Entre los ejemplos que apoyan su teoría expone el caso de un rústico labrador que, en estado frenético, encomendó a los presentes su salud con la elegante elocuencia de Cicerón. Al preguntarle los demás sobre tan insólita oratoria les recordó que la habilidad para esta ciencia nace del calor, y que él lo poseía ahora gracias a la enfermedad⁴⁹³. El segundo caso clínico es el de otro frenético que durante ocho días habló sólo con redondillas. Su mujer y su hermana le reprendieron pues en ocasiones hablaba mal de los santos a lo que él respondió:

Pues reniego de Dios por amor de vos, y de Santa María por amor de Marigarcía, y de San Pedro por amor de Juan de Olmedo⁴⁹⁴.

La locura poética vuelve a ser de nuevo una de las manifestaciones de esta alteración de la razón con resultados positivos. Pero Huarte va más allá y analiza otro de los fenómenos que acaba por conectarse de igual modo con la melancolía como es el que el enfermo hable en lenguas desconocidas, en concreto el latín.

Por eso Huarte no se queda sólo en los fenómenos citados y apela a sus posibles lectores al cuestionarse:

¿Pero si yo les afirmase por historias muy verdaderas que algunos hombres ignorantes, padeciendo esta enfermedad, hablaron en latín sin haberlo en sanidad aprendido? ¿Y de una mujer frenética que decía a cada persona de las que la entraban a visitar sus virtudes y vicios, y algunas veces acertaba con la certidumbre que suelen los que hablan por conjeturas y por indicios, por esto ninguno la osaba ya entrar a ver, temiendo las verdades que decía? Y lo que causó admiración fue que, estándola el barbero sangrando, le dijo: “mira, fulano, lo que hacéis, porque tenéis muy pocos días de vida, y vuestra mujer se ha de casar con fulano”, aunque acaso fue tan verdadero su pronóstico que antes de medio año se cumplió⁴⁹⁵.

Destaca aquí uno de los fenómenos más citados en los casos de posesión demoníaca y se sumerge de lleno en la polémica que suscita. Frente a aquéllos que opinan que el que un rústico hable latín sin haberlo aprendido es señal de posesión, Huarte cree que se puede llegar al mismo resultado por la acción de las causas naturales.

⁴⁹³ *Ibidem*. p. 108.

⁴⁹⁴ *Ibidem*. p. 108.

⁴⁹⁵ *Ibidem*. p. 109.

El latín, por su buena consonancia y estructura, es la lengua propia de la razón. Si la razón se ve potenciada por alguna causa, como puede ser la melancolía, el alma encuentra el latín por sí misma.

El latín es en Huarte una especie de protolengua que estructura nuestra racionalidad. El mismo Adán, sin saber latín ni haberlo aprendido, y sólo con la ayuda de su razón, la cual estaba creada a imagen de Dios, fue capaz de dar nombre a todos los seres de la Creación. En la capacidad de hablar latín no tenemos por qué pensar en la influencia del demonio, sino que el latín brota de forma espontánea en el uso de la razón. El efecto del demonio queda en Huarte definitivamente descartado.

No sólo la capacidad de hablar latín no debe ser asignada al demonio, sino que tampoco hay razón para explicar así el don de la profecía. La habilidad para predecir el futuro no es más que el resultado de estar hechos a imagen y semejanza de Dios. Existen indicios en el presente para prever el futuro. Por lo general no los percibimos, pero esto cambia al hacerse nuestro entendimiento más sutil gracias a la melancolía. Debido a nuestra propia constitución, tenemos memoria para lo pasado, sentidos para percibir el presente y entendimiento para prever lo que está por venir. Todas las personas, por estar hechas a imagen de Dios, poseen estas facultades, sólo que no lo sabemos. El futuro se encuentra indicado en el presente por ciertas señales, pero en general no nos damos cuenta. La acción de la melancolía hace que se incremente esta habilidad natural. No tiene sentido ninguno pensar que es el diablo el que infunde esta habilidad; primero porque es una habilidad natural, y segundo porque el mismo diablo no puede saber con certeza lo que está por venir.

Huarte nos dice que lo que para Platón es resultado de una posesión, para Aristóteles lo es del temperamento⁴⁹⁶. El calor excesivo que el cerebro posee bajo el influjo de la melancolía hace que las potenciales cualidades vaticinadoras aparezcan. La tristeza y el sufrimiento que padece el melancólico seca el cerebro y lo convierte a su vez en una persona más perspicaz y sutil. Si esos mismos hombres sabios, cuyo estilo de

⁴⁹⁶ *Ibidem.* p. 109.

vida austero favorece esa sequedad, se hubieran dedicado a comer, beber y otros excesos potenciarían la humedad de su cerebro alejando sus pasos de la sabiduría⁴⁹⁷.

El melancólico de Huarte vive en un precario equilibrio que le proporciona una visión más clara sobre el mundo. Si la melancolía se enciende se muestran afables y de buena conversación, aunque lujuriosos, soberbios y vengativos. Si por el contrario la atrabilis se enfría, son castos, temerosos y humildes. Viven así en una perpetua lucha sin paz ni sosiego, pero así todo son los más ingeniosos y hábiles para alcanzar la verdad del mundo⁴⁹⁸.

De esta naturaleza era Juan el Bautista, pues Dios lo creó colérico adusto para que éste anunciara la llegada de su Hijo. El carácter contumelioso que manifestaba, así como su poca habilidad oratoria, confirman este hecho⁴⁹⁹. La sequedad del cerebro hace que las cosas aprendidas se impriman sobre él con dificultad, de ahí su falta de memoria y mala oratoria.

Las doctrinas de Huarte resultaron muy polémicas en la sociedad de su época; pero si hay alguien que polemiza contra él de manera directa ese es Andrés Velásquez, autor de la primera monografía sobre la melancolía escrita en castellano y no en latín. El afán de difusión de su pensamiento le insta a la redacción de su obra en lengua vulgar, convirtiéndola en accesible para todos. El propósito de su obra es expuesto por él mismo de forma directa:

Así que, discreto lector, yo determiné hazer este tratadillo de melacholía, y sacar en limpio lo mejor que pudiese esta verdad: si el rústico labrador, que teniendo melancholía habla latín y trata de preceptos de philosophía, lo puede hazer sin tener demonio. La materia es sabrosa, provechosa y no menos necesaria para los exorcistas, de que nuestra madre, la cathólica iglesia, se aprovecha para alcanzar los demonios, enemigos capitales de las almas cathólicas⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ *Ibidem*. p. 124.

⁴⁹⁸ *Ibidem*. pp. 206-207.

⁴⁹⁹ *Ibidem*. p.207.

⁵⁰⁰ VELÁSQUEZ, ANDRÉS. *Libro de la melancolía*. Viareggio-Lucca, Mauro Baroni, 2002.p. 59.

Frente al carácter innovador de Huarte, Velásquez opina que es mejor valernos de las opiniones de los antiguos y de su excepcional trabajo. El marco general de su obra es por tanto la tradición galénica. Retoma el interrogante de los *Problemata* y cree que si preguntamos a Galeno sobre el origen de la excelencia en algunos hombres, nos diría que la causa de la prudencia es la sequedad, de ahí que los melancólicos sean más prudentes que cualquier otro⁵⁰¹. Para ello Velásquez intenta desgranar a qué nos referimos al hablar de melancolía y que el lector comprenda de qué melancolía se trata en su obra⁵⁰². Primero tenemos la melancolía como humor que se engendra en el hígado en el proceso de la digestión. Segundo, la atrabilis generada tras la combustión de la bilis negra u otro humor como la cólera; ésta es ácida y corrosiva, tanto que es capaz de levantar la tierra y matar pequeños animales, como insectos. El tercer tipo de melancolía es la melancolía como enfermedad, y es precisamente este tipo el que desarrollará en su tratado.

La melancolía es, siguiendo la definición clásica, una enajenación sin fiebre que se manifiesta de las tres maneras también clásicas. Así mismo, retoma de nuevo la idea de que la manía es en último término la misma enfermedad, sólo que difiere en la intensidad de la patología.

Tras un extenso recorrido por los tipos, cualidades y efectos de la melancolía, Velásquez ve posible una solución al problema inicial, el del rústico labrador capaz de hablar latín:

Porque, ¿a quién no admirará y le pondrá confusión ver un pastor rústico, material y basto, o una mujercilla ignorante, hablar latín sin lo haber aprendido y philosophar sin haber tenido maestro y tractar de planetas y sus influencias sin ser astrólogo?⁵⁰³

Pero, al contrario que Huarte, cree que este hecho no está confirmado y debemos seguir a Areteo en pensar que no es posible que el rústico sepa de astronomía, filosofía o poesía por causa de la melancolía; pues los rudos en el trascurso de la enfermedad

⁵⁰¹ *Ibidem.* p. 89.

⁵⁰² *Ibidem.* pp. 103-110.

⁵⁰³ *Ibidem.* p. 126.

sólo son capaces de imaginar cosas monstruosas. Sólo el ya ingenioso y dócil es capaz de adquirir por la melancolía conocimientos superiores a los que tenía⁵⁰⁴. Todas estas capacidades son fruto del buen temperamento que ya poseía la persona, ya que por el contrario, de un temperamento “corrompido y dañado no se esperan sino obras corrompidas y dañadas”⁵⁰⁵. Velásquez anula de manera tajante la posibilidad de existencia de fenómenos excepcionales causados por la melancolía:

Porque en esta enfermedad melancólica, de necesidad, estas potencias rectrices o alguna de ellas se ha de dañar [...], o disminuyéndose, borrándose o depravándose. Y si la causa del daño es fría, luego comienza a disminuir, si caliente a depravar; luego bien se infiere que el melancólico maníaco no hablará latín ni philosophará si antes no lo sabía, pues dañándose el instrumento ha de ser, de necesidad, su acción dañada en una de las tres maneras ya dichas⁵⁰⁶.

La melancolía en ningún caso es ilustradora sino todo lo contrario. La afección sobre la razón es siempre en perjuicio de ésta. Para dotar de mayor fuerza su doctrina se apoya no sólo en fuentes médicas sino religiosas. Cita el Evangelio de San Juan en el que los sabios se asombran ante el insólito conocimiento de Cristo sobre las Escrituras sin que nadie le haya enseñado. El estupor provocado es muestra para Velásquez de lo excepcional de este hecho⁵⁰⁷.

No obstante, si observamos algo similar, la explicación cae, para Velásquez, más de lado de lo teológico que de la ciencia médica. Si en su opinión interpretamos a Hipócrates bajo la doctrina católica, vendría a decir que la enfermedad sobreviene al hombre por sus pecados. Casos como los narrados por Huarte son de dudosa veracidad para Velásquez. Como ejemplo, destaca el caso del criado mulato llamado Juanico, el cual mientras cenaba se burló de la mesonera diciéndole que se fuera a confesar pues moriría a media noche. Antes de media noche el agua se acabó, y la mesonera murió ahogada en la fuente en la que fue a recoger agua con un cántaro⁵⁰⁸.

⁵⁰⁴ *Ibidem.* p. 127.

⁵⁰⁵ *Ibidem.* p. 127.

⁵⁰⁶ *Ibidem.* p. 129.

⁵⁰⁷ *Ibidem.* pp. 132-133.

⁵⁰⁸ *Ibidem.* pp. 136-137.

Por consiguiente:

Y si los phrenéticos o maníacos vienen a hablar latín y philosophar sin lo haber sabido es obra de demonio. Y ésta es la causa a que se ha de atribuir. Porque permitiéndolo Dios, y entrando en el cuerpo de aquéllos vienen a dezir aquellas cosas, de que los demás se admiran. Y aunque es verdad que el demonio no sabe lo por venir, es tan sagaz, astuto y sabio que por conjeturas artificiosas lo viene a saber muchas vezes, como se le concede también a un hombre sabio, usando de estas conjeturas, venir a saber lo por venir⁵⁰⁹.

Velásquez abunda de nuevo en la idea de la posesión al observar la similitud entre los síntomas del poseído con los del enfermo de melancolía. El celo que este autor guarda con respecto a la ortodoxia de la doctrina católica le lleva a rechazar de pleno la posibilidad de existencia de capacidades sobrenaturales derivadas de una enfermedad. Así mismo, limita el poder del demonio a un mero artificio que embauca a los que lo ven, haciéndoles creer lo que el endemoniado dice. De ser real la capacidad de vaticinar el futuro por parte del demonio, entraría en conflicto con la omnipotencia de Dios, lo cual no es aceptable para Velásquez.

Casi un siglo después de la aparición de la obra de Velásquez, son varios los autores que continúan reflexionando sobre el asunto de la posesión y las alteraciones de conciencia que ésta produce. Tomás Murillo (s. XVII), en su obra *Aprobación de ingenios y curación de hipocondríacos* sigue la estela de Velásquez y se pregunta si es posible que un hombre rústico enfermo de melancolía sea capaz de hablar latín, tratar sobre filosofía o componer como un poeta. Al igual que Velásquez, ve imposible tal fenómeno⁵¹⁰.

La discusión en torno a la conexión entre el genio y la melancolía adquiere en estos siglos su punto álgido, y tanto médicos como personalidades eclesiásticas pretenden dar una solución al antiguo problema. Al igual que Teresa de Jesús escribió sobre la melancolía en el marco de la teología, el jesuita Miguel Godínez (1591-1644) lo hizo también, aunque con una opinión bien distinta. En una de sus obras dedicadas a

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 137.

⁵¹⁰ BARTRA, ROGER (2001). Op. Cit. p.71.

cuestiones teológicas apoya el argumento aristotélico, llevado por la idea de que no hay hombre sabio que no tenga algo de melancólico. A su juicio, los melancólicos son además buenos letrados y consejeros espirituales⁵¹¹.

La fuerza de la melancolía en los Siglos de Oro genera un auténtico arquetipo del melancólico no sólo presente en obras médicas o religiosas. La difusión del mismo se expande hasta el imaginario colectivo y popular. El mundo del arte se hace eco de él y convierte al melancólico en el protagonista de muchas de sus creaciones. En España, la producción artística acaecida durante los Siglos de Oro recoge algunas de las mejores obras literarias universales en lengua castellana. Como no podía ser de otro modo, en muchas de ellas la figura del melancólico se erige como claro protagonista.

En primer lugar podemos citar a Fernando de Rojas (1470-1571) con su célebre obra *Tragicomedia de Calixto y Melibea* o *La Celestina*. La obra presenta un fiel reflejo de las pasiones humanas más innobles, las cuales llevan a los personajes a obrar de una manera mezquina. Entre estas pasiones podemos ver la ambición, el ansia de dinero y la traición entre otras. Pero la que más interesa para nuestro fin es la pasión amorosa desbocada que presentan los dos protagonistas. No obstante, las pasiones de ambos personajes poseen un sentido bien distinto. El joven Calixto desea poseer a Melibea desde el momento en el que la ve por primera vez. Por los diálogos en los que se ve implicado a lo largo de la obra se deja ver como un loco de amor al que nada importa más que estar con su amada.

Al inicio de la obra su locura amorosa le lleva a hablar de sí mismo como “Melibeo soy y a Melibea adoro y en Melibea creo y a Melibea amo”⁵¹².

Podemos hablar en cierto modo de Calixto como un melancólico de amor, ya que parece penar todo el día por el amor de Melibea. Pero si leemos la obra un poco más en profundidad, nos daremos cuenta que la forma exaltada de hablar de Calixto sobre su amor no esconde más que el deseo de poseer a Melibea físicamente. Es decir,

⁵¹¹ *Ibidem*. p. 86.

⁵¹² ROJAS, FERNANDO DE. *La Celestina*. Club internacional del libro, Madrid, 1994. p. 40.

que todos los planes urdidos por él no responden más que al deseo de satisfacer un capricho más sexual que amoroso. Es cierto que muchas de las historias narradas por los médicos sobre enfermos de amor parecen encontrar de igual modo solución a la dolencia por medio de la relación sexual. De manera que es posible hablar en Calixto de una melancolía amorosa que no trasciende más allá de lo corporal.

El caso de Melibea es diferente. En ella su tristeza responde más a una enfermedad derivada del amor hacia Calixto que los distintos personajes acaban por infundirle⁵¹³. Las artes embaucadoras de la vieja Celestina y la complicidad de su criada hacen brotar en la prudente y virtuosa joven un inflamado amor que la lleva a obrar de un modo irracional. El distinto deseo que invade a los protagonistas queda claro en el décimo cuarto acto. Ya en la intimidad, Melibea ruega a Calixto que no la robe su bien máspreciado para su propio honor y el de toda su familia, su virginidad. Calixto, con bellas palabras, hace creer de nuevo a Melibea que es el amor por ella el que le lleva a obrar así y no la satisfacción de su deseo sexual:

MELIBEA: Señor mío, pues me fié en tus manos, pues quise cumplir tu voluntad, no sea de peor condición por ser piadosa que si fuera esquivia y sin misericordia; no quieras perderme por tan breve deleite y en tan poco espacio. Que las mal hechas cosas, después de cometidas, más presto se pueden reprender que enmendar. Goza de lo que yo gozo, que es ver y llegar a tu persona; no pidas ni tomes aquello que tomado no será en tu mano volver. Cuídate señor, de dañar lo que con todos los tesoros del mundo no se restaura.

CALIXTO: Señora, pues por conseguir esta merced toda mi vida he gastado, ¿qué sería, cuando me la diesen desecharla? Ni tú, señora, me lo mandarás ni yo lo podría acabarlo conmigo. No me pidas tal cobardía. No es hacer tal cosa de ninguno que de hombre sea, mayormente amando como yo. Nadando por este fuego de tu deseo toda mi vida, ¿no quieres que arrime al dulce puerto a descansar de mis pasados trabajos?⁵¹⁴

La propia melancolía amorosa de Melibea hace que incluso, al final de la obra y tras la muerte de Calixto, ella continúe venerando su amor y busque la muerte para unirse finalmente con él. En el penúltimo acto, y tras confesar al padre su secreto, ruega a Calixto que la espere donde esté:

⁵¹³ Para una posible interpretación de la enfermedad de amor de Melibea consultar MÍNGUEZ MARTÍN, LUIS. *Melibea o la enfermedad del amor*. Edintras, Zamora, 1998. También en BARTRA, ROGER. (2001). Op. Cit. pp. 95-96.

⁵¹⁴ ROJAS, FERNANDO DE. Op. Cit. pp. 216-217.

Pues ¡qué crueldad sería padre mío, muriendo él despeñado, que viviese yo penada! Su muerte convida con la mía, convídame y fuerza que sea presto, sin dilación; muéstrame que ha de ser despeñada, por seguirle en todo. No digan por mí: a muertos y a idos...Y así, contentarle he en la muerte, pues no tuve tiempo en la vida. ¡Oh mi amor y señor Calixto! Espérame, ya voy⁵¹⁵.

Si Fernando de Rojas, uno de los mejores autores universales, se hace eco de la melancolía, el autor de la considerada por la mayoría la mejor obra de la literatura no es ajeno al apogeo de la melancolía. Estamos hablando por supuesto de Miguel de Cervantes (1547-1616). En su obra *El licenciado vidriera* retrata claramente los rasgos del melancólico. En ella nos narra la historia de un niño abandonado el cual es recogido por dos hombres que lo cuidan y lo envía a estudiar. En pocas semanas este niño llamado Tomás ya dio “muestras de tener raro ingenio”⁵¹⁶. Durante su estancia en la Universidad, Tomás estudió leyes mostrando gran entendimiento y memoria. A semejanza de la imagen creada por la tradición del hombre de letras, nos presenta una persona centrada únicamente en el estudio, con total desinterés por el resto de asuntos mundanos. Tal es así que rechaza a una dama enamorada de él, lo cual desencadena su mal. La dama acude a una morisca que ofrece a Tomás un membrillo hechizado haciéndolo enfermar de inmediato:

Seis meses estuvo en la cama Tomás, en los cuales se secó y se puso, como suele decirse, en los huesos, y mostraba tener turbados todos los sentidos; y aunque le hicieron los remedios posibles, sólo le sanaron la enfermedad del cuerpo, pero no la del entendimiento, porque quedó sano y loco de la más extraña locura que entre las locuras hasta entonces se había visto. Imagínese el desdichado que era todo hecho de vidrio⁵¹⁷.

Cervantes caracteriza a su personaje Tomás, o lo que es lo mismo el licenciado vidriera, con muchos de los rasgos heredados de la tradición médica. El personaje da muestras de una constitución natural talentosa. Es un hombre dedicado en exclusiva al estudio de las letras, repitiendo así el patrón de uno de los posibles candidatos que según la tradición, es más proclive a sufrir melancolía por su austera vida. Posee así mismo cierta relación con la enfermedad del amor, aunque en su caso no sea él mismo el que la sufre, sino una persona que lo ama y que al no ser correspondida busca

⁵¹⁵ *Ibidem.* pp 266-267.

⁵¹⁶ CERVANTES, MIGUEL DE. *El licenciado vidriera*. Kapelusz, Buenos Aires, 1971. p. 34.

⁵¹⁷ *Ibidem.* p. 44.

venganza. Así se desencadena un proceso mórbido en el que Tomás se seca; es decir, que de un posible temperamento melancólico se pasa a la melancolía como enfermedad, la cual le provoca uno de los delirios más comunes en las historias clínicas, el creerse hecho de vidrio. Por lo demás el juicio del enfermo se conserva intacto, y sólo es preso de una única idea fija. Por eso en su locura se permite transgredir las reglas y decir a las otras personas frases cargadas de ironía, las cuales tras el aparente sinsentido dan muestra de una inteligencia ácida y con enorme capacidad crítica:

- En mi ánimo, señor licenciado, que me pesa su desgracia; pero ¿qué haré, que no puedo llorar?

Él se volvió hacia ella, y muy mesurado, le dijo:

- Filiae Hierusalem, plorate super vos et super filios vestros.⁵¹⁸

Entendió el marido de la ropera la malicia del dicho, y díjole:

- Hermano Licenciado Vidriera- que así decía él que se llamaba-, más tenéis de bellaco que de loco⁵¹⁹.

Además se hace también referencia a la capacidad poética adquirida bajo la locura. El personaje en realidad no presenta este don, pero algunos se interesan por saber si era capaz de componer poesía⁵²⁰.

Pero el caso del licenciado Tomás, poseído por la idea delirante de estar hecho de cristal, no es más que un pequeño boceto del loco más ilustre de la literatura universal, Don Quijote. Intérpretes como Castilla del Pino analizan la enfermedad que aqueja al protagonista, el cual representa a la perfección el arquetipo de melancólico que se extendió por el imaginario popular⁵²¹.

No necesitamos más que observar cómo tiene lugar el origen de su locura para realizar una comparativa con el origen de la melancolía que muchos médicos nos describen. El caballero en cuestión se nos presenta con unos cincuenta años, de complexión recia, seco de carnes, y enjuto de rostro. Sus momentos de ocio los pasaba

⁵¹⁸ Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí, sino llorad por vosotras mismas y por vuestros hijos. (San Lucas XXIII, 28).

⁵¹⁹ CERVANTES, MIGUEL DE (1971). Op. Cit. p. 46.

⁵²⁰ *Ibidem*. p.48.

⁵²¹ CASTILLA DEL PINO, CARLOS. *Cordura y locura en Cervantes*. Península, Barcelona, 2005.

leyendo libros de caballerías con tal dedicación que olvidaba el resto de sus quehaceres. La obsesión por comprender las sentencias que en esos libros leía le hacían perder el sueño e incluso el juicio⁵²². Sus amigos y familia, preocupados por su comportamiento recurren al cura del lugar, que era aun hombre muy docto, para hacerlo entrar en razón. A pesar de todos los esfuerzos:

En resolución él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así del poco dormir y del mucho leer se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio⁵²³.

Alonso Quijano es un hombre de complexión melancólica, en cuyo organismo predomina la sequedad tal y como lo muestra su descripción física. Al llegar a una edad considerada madura para aquella época, lo más posible es que el frío y la sequedad hubieran sufrido un incremento en su organismo, si somos coherentes con la teoría humoral. Pero son sus hábitos de vida el detonante que rompe el precario equilibrio en el que vive y actualiza la melancolía que siempre estuvo en potencia transformándola en enfermedad. La falta de sueño y descanso, y las privaciones derivadas de su hábito de lectura compulsiva, no son más que el reflejo del hombre de estudio cuya rigurosa actividad intelectual le conduce a la enfermedad. De entre todas las ideas delirantes es bien sabido por todos que el autor elige la de creerse un caballero andante. Don Quijote se convierte desde este momento en el *alter ego* de Alonso Quijano. Y es precisamente bajo esta forma mediante la que el personaje se permite transgredir ciertas reglas y comportamientos sociales que de otro modo no hubiese podido.

La locura proporciona al personaje una liberación respecto a muchos de los usos y costumbres establecidos; esta ruptura de las normas sociales no supone la mayoría de las veces una revolución por su carácter innovador, sino más bien todo lo contrario. Don Quijote no adquiere un código moral y social innovador, sino que toma un código de comportamiento anterior a su época, el que en su día siguieron los caballeros andantes. Y esta es una de las novedades de esta obra. El protagonista critica la sociedad del

⁵²² CERVANTES, MIGUEL DE. *Don Quijote de la Mancha*. M. E. Editores, Madrid, 1995. p. 17.

⁵²³ *Ibidem*. p. 18.

momento desde un código de normas anterior, lo que supone igualmente una trasgresión de las normas y su correspondiente rechazo social.

Don Quijote consigue, dentro de su locura, vivir en equilibrio, el cual sólo se ve roto de nuevo por efecto de la melancolía. El mismo proceso morboso que lo lanzó hacia la libertad lo devuelve de nuevo a la cruda realidad, que no es otra que la muerte:

Porque, o ya fuese de la melancolía que le causaba el verse vencido, o ya por al disposición del Cielo, que así lo ordenaba, se le arraigó una calentura, que le tuvo seis días en la cama [...] Estos, creyendo que la pesadumbre de verse vencido y de no ver cumplido su deseo en libertad y desencanto de Dulcinea le tenía de aquella suerte, por todas las vías posibles procuraban alegrarle [...] Pero no por eso dejaba Don Quijote sus tristezas. [...]

Llamaron sus amigos al médico, tomóle el pulso, y no le contentó mucho, y dijo que, por sí o por no, atendiese a la salud de su alma, porque la del cuerpo corría peligro⁵²⁴.

Como sucedió al comienzo de la obra, pero esta vez en sentido inverso, tras pasar de nuevo las altas fiebres Don Quijote desaparece para dar lugar a Alonso Quijano y condenar su vida anterior, tal y como lo hacían sus allegados:

Yo tengo juicio ya, libre y claro, sin las sombras caliginosas de la ignorancia, que sobre él me pusieron mi amarga y continua leyenda de los detestables libros de caballerías. Ya conozco sus disparates y embelecocos, y no me pesa sino que este desengaño ha llegado tan tarde, que no me deja tiempo para hacer alguna recompensa, leyendo otros que sean luz del alma. Yo me siento, sobrina, a punto de muerte; querría hacerla de tal modo, que diese a entender que no había sido mi vida tan mala que dejase renombre de loco; que puesto que lo he sido, no querría confirmar esta verdad en mi muerte⁵²⁵.

La obra de Cervantes es un claro exponente de la visión popular de la melancolía, aunque no es la única. Entre las obras más conocidas de la literatura existen otras en las que la melancolía y sus efectos tienen un papel principal. Junto con las ya citadas no podemos olvidar tampoco a *Romeo y Julieta*. En esta obra ambos personajes sufren la locura de amor que ya vimos en Melibea, pero esta vez de una forma más

⁵²⁴ *Ibidem.* p. 709.

⁵²⁵ *Ibidem.* p. 710.

inocente, más pura, sin el tono amargo que envuelve los personajes en *La Celestina*. La pasión desbordada que envuelve a los protagonistas de Shakespeare les conduce a traspasar todas las barreras familiares y sociales movidos por el sueño de estar juntos. Tras varios sucesos por todos conocidos, la obra finaliza de forma trágica. En los acontecimientos que conforman un bello final, el sentimiento de pérdida del otro hace que finalmente ambos se quiten la vida ya que prefieren la muerte a vivir sin su amado.

Este tipo de obras en las que la melancolía se exalta y se convierte en el rasgo principal que define al protagonista y sus aventuras. La melancolía amorosa es el factor que desencadena en *Romeo y Julieta* un final trágico. En *La Celestina*, exceptuando a Melibea, el resto de muertes parecen más derivadas de egoísmos, odios y venganzas que del amor. Por su parte, Don Quijote no existiría como tal si la melancolía no hubiese tomado su cerebro y le hubiese invitado a vivir en un mundo fantástico, que, con mucho, mejoraba al mundo real. La imagen del héroe melancólico creada en el Renacimiento supone sólo un anticipo de lo que sucederá en el siglo XVIII con la corriente del Romanticismo. El héroe romántico que plasman los artistas se define con la imagen del melancólico creada por la tradición. Los rasgos, tanto físicos como de personalidad, que han ido forjando la figura del melancólico serán adoptados de ahora en adelante por el ideal romántico.

4.4. Romanticismo e Ilustración. El artista y el pensador

Ya sabemos que con el descubrimiento de la circulación de la sangre por Harvey y Miguel Servet se abre una brecha en la teoría humoral imposible de cicatrizar. Las múltiples investigaciones en torno a la circulación ahondan cada vez más en la herida hasta hacerla incurable. La bilis negra desaparece paulatinamente de los tratados médicos hasta llegar al punto de dejar de existir. No existe como poso de la sangre, ni en su forma adusta de humores quemados. Ahora sólo existe como una secreción o fluido, sin especial relevancia para el funcionamiento el organismo; incluso este sentido se perderá según avance el tiempo. La bilis negra como humor ha llegado a su fin.

La melancolía en su vertiente negativa desaparece como entidad para dejar paso a una nueva, la depresión. Éste es el momento indicado para preguntarnos aquéllo que ha guiado nuestro recorrido histórico. ¿Qué sucede con la melancolía en sentido positivo? ¿Desaparece con el humoralismo? ¿Pierde también sentido la conexión entre el genio y la melancolía?

Para comenzar a despejar este interrogante veamos lo que sabemos del devenir histórico de la melancolía positiva hasta el momento. La melancolía positiva es tan antigua como la negativa. Las formas en las que la melancolía positiva se ha manifestado han variado poco desde su origen. La única diferencia es que según la época y su manera de entender el mundo, se puso el acento sobre una u otra forma. Así, la locura mística fue la elegida en épocas en las que la religión suponía una parte importante de la vida. La locura erótica siempre ha estado más o menos presente en todas las épocas; puede que porque el amor sea un tema universal, no atado a ninguna época, la locura amorosa ha ocupado muchas páginas desde épocas tempranas. No obstante, la locura amorosa se origina en la relación entre personas. No se trata de la locura erótica de Platón, la cual permanece olvidada desde su nacimiento. Respecto a la locura poética, siempre estuvo ahí, sobre todo en relación con el amor. El arte es de alguna forma el vehículo por el que el amor se expresa. Es la manifestación plástica de éste. Pero si en algún momento la locura poética tiene una especial relevancia es en la época del Romanticismo. El melancólico encarna todos aquellos ideales que el Romanticismo exalta.

El melancólico romántico no lo es por encontrarse afectado por la bilis negra. La melancolía es un rasgo distintivo de carácter, no un desequilibrio humoral. El melancólico está desencantado con el mundo que le rodea; se vuelve hacia sí mismo impulsado por el deseo de encontrar el paraíso perdido. En muchas ocasiones es el amor desenfrenado el que empuja al héroe romántico por el camino de la melancolía y el sufrimiento.

Tenemos que tener en cuenta que el Romanticismo es la época de la exaltación del sentimiento. El melancólico recoge mejor que nadie un estilo de vida al límite.

Siempre caminando por el precipicio de la razón, jugando en el límite de la sinrazón que supone el sentimiento. El arte romántico encumbra como ningún otro la imagen de este melancólico. La desesperación del melancólico le lleva a vivir situaciones límite, a la vez que le abre los ojos a una creatividad desbordada.

La representación del héroe romántico no sólo conserva los rasgos de carácter típicos del melancólico, sino que, tras la caída del humoralismo, el héroe romántico conserva la fisionomía típica del melancólico. En obras pictóricas y literarias se le retrata como una persona delgada, de pelo oscuro, con ojeras, falta de apetito y sueño, de aspecto cabizbajo y triste. Incluso el mundo en el que vive el romántico tiene una atmósfera melancólica y sombría. Sólo hace falta echar un vistazo a las pinturas de Delacroix, las leyendas de Bécquer o los poemas de Poe, para hacernos una idea de cómo los rasgos de la desaparecida bilis negra pasa a formar parte del mundo romántico.

Además del héroe plasmado en las obras de arte, el propio artista romántico es también melancólico. El mismo proceso de creación artística nace de la melancolía. El arte crea nuevos mundos en los que vivir, nuevas formas de entender un mundo limitado por las convenciones y las normas. Incluso las leyes de la naturaleza pueden transgredirse. El artista no tiene que adaptarse en todo momento a un mundo que lo encorseta en su visión homogénea y limitada. Puede crear su propio mundo alternativo, como una vía de escape a una realidad que no le satisface.

El humoralismo cae, pero el sentido de la melancolía positiva sobrevive lejos de la bilis negra. De forma diferente, el mundo médico favorece también la supervivencia de la melancolía en sentido positivo. Uno de los médicos románticos más renombrados, Herman Boerhaave (1668-1738), bajo el influjo de la teoría mecanicista, conserva aún muchas de las interpretaciones tradicionales de la melancolía. La fuerza de la tradición de la teoría humoral aún es clara en él. La atrabilis no existe como humor pero habla de ella como de una materia maligna que se genera al espesar la sangre tras determinados procesos mecánicos. Lo mismo podemos decir respecto a su división tripartita de la melancolía, pues el resultado final es el mismo que en la teoría humoral. Pero es en la

primera forma de melancolía en la que podemos encontrar características de la vertiente positiva. En este tipo de melancolía todos los fluidos se espesan y por tanto se hacen más lentos. Hay así una:

Disminución del apetito: delgadez, tristeza, amor a la soledad, todos los afectos de la mente violentos y duraderos, una indiferencia hacia todo el resto de las cosas, pereza de movimientos y, sin embargo, una gran aplicación a cualquier tipo de estudio o trabajo⁵²⁶.

Es decir, que a pesar de la lentitud generada por la enfermedad, asimismo la persona afectada se ve más capacitada para el estudio y el trabajo. La teoría humoral explicaba este fenómeno por la sequedad que los vapores de la bilis negra generaban en el cerebro. Al secarse el cerebro, la memoria, que dependía de la humedad, se reducía, pero las cosas grabadas en él se imprimían con mayor fuerza. Autores como Boerhaave distan mucho ya de dar un razonamiento similar al de los autores humoralistas; sin embargo, conservan descripciones de fenómenos idénticas a las de anteriores autores, aunque adaptadas a nuevas teorías explicativas, en este caso la mecanicista.

Precisamente en las filas de la teoría mecanicista e hidráulica Richard Mead (1673-1754) nos ofrece una explicación de la melancolía con detalles destacables. Su descripción de melancolía conserva la línea clásica al clasificarla como un desorden de la mente sin fiebre que lleva a la persona a estar triste y afligida. Por tal definición le citamos ya en el capítulo anterior. Para Mead, si las ideas fijas que atormentan a algunos pacientes se unen a un desorden de las pasiones, a la persona le sobreviene la melancolía⁵²⁷.

Como la mayoría de los autores de esta época, Mead está influido por la visión del hombre máquina. El ser humano es similar a una máquina y su organismo debe estudiarse como si de un mecanismo se tratase. El mecanicismo deja de lado otros aspectos constitutivos del hombre, como puede ser el de los sentimientos y las pasiones. La separación entre el sentimiento y la razón toma fuerza de nuevo. La existencia del hombre en tanto ser pasional se ignora por completo. El ser humano es un

⁵²⁶ JACKSON, STANLEY. Op. Cit. p. 116.

⁵²⁷ *Ibidem.* p. 120.

conjunto de mecanismos precisos. Las pasiones no sólo son rechazables, sino que son causantes en potencia de muchas patologías. La parte emocional no tiene cabida en concepciones ilustradas del hombre máquina como la de Mead.

Es necesario destacar la obra de Mead de nuevo en este capítulo puesto que muchas de las pasiones que Mead patologiza se corresponden con las locura divinas de Platón, que, como es obvio, nada tienen ya de divinas. Las pasiones que más alteran la mente son el amor, la falsa religión y la superstición. Y lo hacen hasta degenerar en una manía o melancolía⁵²⁸.

Un poco más adelante William Cullen (1710-1790) da un paso para superar el mecanicismo de los autores anteriores con su concepción del sistema nervioso como un sistema de fuerzas y de fluido nervioso, cuyo foco principal es el cerebro y no el corazón. Dentro de su compleja división de las enfermedades mentales, la melancolía es un desorden parcial. Entre los rasgos que nos permiten identificar al melancólico indica que:

Generalmente de carácter pensativo, y predispuestas al miedo y la precaución..., son menos conmovibles por las impresiones de cualquier tipo que otras; y son, por ello, capaces de más profunda o más continuada atención a un determinado objeto o curso de pensamiento. Incluso están dispuestas a embarcarse en la constante aplicación a un tema; y son notablemente tenaces en cualesquiera emociones que las afecten⁵²⁹.

La explicación de la mayor capacidad para el estudio de los melancólicos se justifica ahora por su déficit de conmoción ante las impresiones que les sobrevienen. El melancólico es así capaz de concentrarse más en determinados asuntos que otras personas. Esto es debido a que los fenómenos que le circundan no le afectan de igual forma que a los demás. La superioridad del melancólico en lo referente a lo intelectual no es el reflejo de un cambio físico. No se debe a la mayor sequedad del cerebro ni a ninguna otra causa física. La explicación es más bien de corte psicológico. Es su propio

⁵²⁸ *Ibidem.* p. 120.

⁵²⁹ *Ibidem.* p. 122.

carácter el que le facilita la capacidad de concentración al sentir indiferencia por lo que le rodea.

Los tratados sobre enfermedad mental reflejan cada vez más en esta época el carácter independiente de la psiquiatría. En la medida en que la psiquiatría adquiere la categoría de ciencia, el uso de los términos se hace cada vez más moderno y preciso. El término melancolía queda cada vez más olvidado. El mundo del arte es el encargado en mayor medida de conservar el sentido positivo de la melancolía, ya que el nuevo paradigma médico no encuentra motivo para el estudio de la genialidad. A pesar de que muchas descripciones clínicas conservan ciertos elementos de la melancolía en sus explicaciones, no se aboga ya por una interpretación positiva de éstos. La evolución de la ciencia psiquiátrica conlleva una definición más acotada y cerrada de las entidades morbosas. La melancolía en sentido negativo cede sus elementos a las nuevas patologías. Pero la melancolía unida al genio no encuentra su lugar en el nuevo paradigma científico. El mundo del arte se convierte por tanto en su tabla de salvación.

La locura poética, y en general artística, será a partir de ahora laureada sobre todas las demás. El melancólico genial es el artista. La genialidad derivada de la melancolía no se refleja en la capacidad de profetizar o de hablar con Dios, sino en el arte.

El humoralismo cae y la medicina olvida al genio. Sólo la locura poética encuentra un lugar en el que salvaguardar su entidad, el arte. Pero ¿qué sucede con el resto de locuras divinas? ¿Es posible aún su existencia? Podemos ver al loco erótico o al místico, representado en una obra pictórica. Lo que no sabemos es si pueden existir ya en la realidad. Lo cierto es que sí, como veremos, aunque por el momento caen en el olvido, el cual se agudiza tras el Romanticismo. La Ilustración supone un auge de la razón y las ciencias geométricas y matemáticas, por lo que el ideal del artista romántico, único reducto de las locuras divinas, queda desterrado por el arquetipo del hombre ilustrado.

Como muchos autores han interpretado, el Romanticismo es el último gran esfuerzo de la melancolía por adaptarse al mundo posterior a su época gloriosa, el Renacimiento. Para lograrlo no le queda otro remedio que quedar reducida a un estado de ánimo relacionado con el artista; en definitiva a un asunto de sentimientos⁵³⁰.

La ola melancólica que en el Romanticismo llega a convertirse en moda es ignorada por la Ilustración. Las pasiones románticas ensalzadas, tales como el amor, son vistas ahora como un impedimento para el desarrollo normal de la razón. La imagen del loco erótico se cambia por la del intelectual ilustrado. El místico no tiene tampoco demasiada aceptación en la nueva sociedad. En la Ilustración la religión padece duras críticas por su condición de poder. El sentimiento religioso exaltado no conserva la misma relevancia que tuvo en la Edad Media o el Renacimiento. Incluso se considera un trastorno mental más. La melancolía unida al artista sobrevive como una especie de extravagancia típica de los artistas, más a veces identificada con una pose que con un verdadero temperamento.

Para comprender de forma gráfica a qué queda reducida la actitud melancólica, podemos echar un vistazo a la obra del pintor español Leonardo Alenza, *Los románticos*, también llamada *el Suicida* de 1839. Alenza pretende satirizar la actitud exaltada de los románticos, plasmándolos como una especie de dementes. En la obra aparece en primer plano un hombre que encarna la imagen del artista bohemio, con el pelo largo y despeinado y una imagen demacrada. El hombre se encuentra en el borde de una montaña, lo que indica una clara tendencia suicida. A su vez sostiene un puñal en una de sus manos, mientras que con la otra se sujeta el pecho, dando como resultado una forzada pose trascendental. Junto a él podemos observar algunos elementos como libros apilados, una pluma y un tintero como clara alegoría del Romanticismo. En el fondo de la escena podemos ver a otros dos personajes muertos. Uno colgado de un árbol, y el otro abatido por un tiro en la cabeza.

Las críticas a la figura del genio melancólico son cada vez mayores y desde ámbitos más diversos. Entre los médicos el escepticismo sobre los supuestos actos de

⁵³⁰ FÖLDÉNYI, LÁSZLO F. Op. Cit. p. 269.

genialidad de los melancólicos es cada vez más evidente. Andrés Piquer (1711-1772) da buena muestra de ello en algunos de sus escritos. Sus dudas respecto al tema son más que claras:

Y según la relación de los médicos que entonces le asistían, se empezó la dolencia a manifestar con temores muy vivos, en que temía morir o ahogarse o que le daría un accidente, Junto con esto, hacía algunas cosas extravagantes, atribuidas a genialidad, aunque en mi concepto, la enfermedad las ocasionaba⁵³¹.

La flexibilidad de la teoría humoral hizo posible que ambas vertientes de la melancolía pervivieran en el tiempo. La definición de una se mezclaba en muchas ocasiones con la de la otra. Tras la caída del humoralismo la melancolía sufre una profunda crisis, en la que la vertiente positiva queda desterrada de la explicación médica. El avance de la psiquiatría conlleva la necesidad de redefinir antiguos conceptos. El resultado de este proceso de revisión es que la melancolía positiva no encaja en la nueva medicina. Por lo tanto, si queremos seguir la pista de esta vertiente debemos acudir a otros escritos de corte filosófico o literario y ver qué ha sobrevivido del sentido originario de la melancolía y el genio.

Las definiciones aparecidas en la Enciclopedia recopiladas por Diderot (1713-1784) dan una muestra del tratamiento de la vertiente positiva a partir del Romanticismo. Además del avance de la psiquiatría, la influencia del avance de otra disciplina, como es el derecho, influye sobre la concepción de la melancolía. El nacimiento de los estados modernos en Occidente necesita un sistema de leyes cada vez más fuerte y formal. La locura no es ya sólo un estado mental, sino también jurídico. El sujeto de derechos afectado por la locura se convierte de inmediato en una persona incapaz de poseer responsabilidad civil. El demente no es responsable de sus actos, por lo que las penas impuestas en caso de delito han de tener en cuenta la especial situación de esta persona.

⁵³¹ LÓPEZ PIÑERO, JOSE M. (1970). Op. Cit.

Además de en la definición de la melancolía en términos hipocráticos, entre los autores de la enciclopedia les hay que conservan el sentido platónico de esta dolencia. Así encontramos que para algunos enciclopedistas “la melancolía es el sentimiento habitual de nuestra imperfección⁵³²”.

La Ilustración retoma la melancolía como ese sentimiento de incompletitud, de desear lo que no se tiene en tanto que somos seres imperfectos pero poseemos:

La idea de cierta perfección que no se encuentra ni en uno mismo, ni en los demás, ni en los objetos de sus placeres, ni en la naturaleza⁵³³.

La solución a tal desasosiego es la misma que en Platón, la meditación que nos lleva a poner en práctica las facultades del alma; o lo que es lo mismo ejercitarse en la filosofía como nos enseñó el loco erótico de Platón.

Sin la explicación humoral, el sentimiento derivado de la consciencia de la propia finitud, retoma el sentido más platónico. En cualquier caso la idea de la locura erótica no sale de nuevo a la luz. La Ilustración se desliga de concepciones neoplatónicas excesivamente duras con las pasiones, como la de Ficino. En cualquier caso, la defensa ilustrada de la razón impide que el amor sea considerado el camino al saber.

El amor no es el dueño que debe guiar nuestra conducta, si bien tampoco es una pasión susceptible de condena y evitable a toda costa:

La melancolía no es enemiga de la voluptuosidad, se presta a las ilusiones del amor, y deja disfrutar de los placeres delicados del alma y de los sentidos. Necesita el amor, se apega a lo que ama, como la hiedra al olmo⁵³⁴.

⁵³² DIDEROT, DENIS (Ed.). *Mente y cuerpo en la enciclopedia*. Asoc. Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2005.p. 31.

⁵³³ *Ibidem*. p. 31.

⁵³⁴ *Ibidem*. p. 31.

La vía erótica de Platón experimenta un pequeño resurgir entre los artículos que componen la Enciclopedia. Si lo pensamos un poco, la caída del humoralismo favorece que se retome de alguna forma la teoría platónica de las locuras divinas. No olvidemos que la locura divina surge lejos del humoralismo, y no es hasta los *Problemata* cuando se unen. El loco divino es melancólico por su posición existencial de continuo deseo de algo que no posee. Se impregna de un carácter creativo en su intento de búsqueda de completitud. El loco divino es melancólico por definición, sólo que bajo el influjo del paradigma humoralista era imposible ser melancólico sin serlo por causa de la bilis negra. La bilis negra es la causante de la superioridad creativa e intelectual del melancólico, y no su carácter melancólico en tanto que deseoso de completitud.

Si el humoralismo cae no ha de caer con él el carácter melancólico, pues en Platón es más una actitud existencial que el temperamento determinado por un humor. Y esta posibilidad se conserva abierta en la Enciclopedia aunque sea de manera muy superficial. Y por supuesto no para todas las locuras divinas, porque como ya hemos dicho, aspectos como la religión no tienen excesiva cabida en la concepción ilustrada del genio. La rigidez excesiva de la institución eclesiástica en la Contrarreforma, dio como resultado que la religión fuese duramente criticada por muchos autores ilustrados. En otros muchos casos, lo que se critica es una falsa idea de la fe, basada en el terror y el sufrimiento. El excesivo celo por la salvación del alma se convierte para los ilustrados en causa directa de muchas enfermedades mentales.

En otro de los artículos de la enciclopedia sobre la melancolía se analiza este fenómeno del fanatismo religioso, además de las supuestas posesiones demoníacas. El melancólico es descrito como una persona sensata, a excepción del tema de su delirio. Destacan por su constancia en el estudio y por su carácter pensativo y soñador⁵³⁵. Pero en algunas ocasiones el miedo se apodera de ellos. El temor infundido por las palabras de los predicadores al hablarles de los castigos divinos ataca a las mentes más débiles y las lleva a enfermar de melancolía. El padecimiento de tormentos acaba por generar un desarreglo de los órganos internos. Tal afección es visible en el estudio de cadáveres de melancólicos. Las vísceras presentan un tamaño anormal o bien se encuentran tomadas

⁵³⁵ *Ibidem.* p. 33.

por una sangre negruzca “que los antiguos llamaban atrabilis”⁵³⁶. Así que, en opinión de Jean-Jacques Ménéret (1733-1815), autor de este artículo sobre la melancolía, ésta “no es tan ridícula e imaginaria como han pensado la mayoría de los modernos”⁵³⁷.

A pesar de esta defensa de la melancolía, los ilustrados se desmarcan abiertamente de épocas anteriores y critican que:

Algunos médicos, muy poco sensatos, añadieron a esas causas la obra del demonio; no dudaron en atribuirle melancolías cuya causa ignoraban, o que les parecían tener algo sobrenatural. Hicieron como esos autores trágicos, que al no saber cómo llegar al desenlace de su obra, recurren a alguna divinidad a la que hacen descender a propósito para terminarla⁵³⁸.

En la Ilustración, los síntomas que definían la posesión demoníaca dejan de tener una explicación sobrenatural, para encontrar una explicación racional. En un artículo sobre la melancolía como preludio de la manía encontramos:

Autores dignos de fe cuentan que han visto locos que, en el momento más intenso de sus ataques, hablaban lenguas extranjeras, hacían versos y razonaban de manera superior, sobre materias que no conocían; algunos hasta predecían el porvenir, lo cual podría hacer suponer que los adivinos, sibilas y cuantos emitían oráculos entre los idólatras antiguos, no eran sino locos que se encontraban en un acceso de furor. Los cuadros que nos han dejado de esos entusiasmos proféticos que precedían a los oráculos están bastante de acuerdo con esta idea. Tal vez, para leer en el porvenir no haga falta más que una tensión extraordinaria y una agitación impetuosa en las fibras del cerebro⁵³⁹.

Con lo que el tema de la posesión demoníaca queda descartado como explicación plausible de los fenómenos descritos. Sin embargo, entre las personas proclives a sufrir de melancolía se repite el patrón clásico; los ilustrados creen que las personas tranquilas y de mente ágil y penetrante, así como los poetas, filósofos y matemáticos son los individuos con mayor probabilidad de padecer melancolía o

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 34.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 46.

manía⁵⁴⁰. Y es que, como se afirma en el artículo sobre la locura: "todo exceso es locura hasta en las cosas loables"⁵⁴¹.

Es posible que la excesiva pasión por el conocimiento o el arte lleve a estas personas al límite de la razón, o al menos así parezca a la vista de otros. La locura, en cualquier caso, abre la posibilidad de crear nuevos mundos, lejos de la mediocridad y la rutina:

Hay locuras satisfactorias sin ser alegres, como las de muchas personas de talento, sobre todo, pequeños talentos. Cuanta menos importancia tiene en realidad más se la dan a su arte, pero esta locura halaga su amor propio. Tiene además para ellos otra ventaja: tal vez hubieran sido mediocres en su estado, pero les hace superiores, y algunas veces incluso, ha conseguido llevar más lejos los límites del arte⁵⁴².

De la época de la Ilustración en adelante aparece un factor importante en la historia de la locura, y no es otro que la concepción social de la misma. La crítica a la que los ilustrados someten muchos de los poderes sociales comienza a llegar tímidamente a la psiquiatría. No olvidemos que se está formando como ciencia independiente, por lo que el poder que posee es aún limitado. Por eso la crítica no presenta aún excesiva fuerza, tal y como sucederá en el siglo XX con la corriente anti-psiquiatría. Así todo, algunos ilustrados atisban el poder de la sociedad en la determinación de enfermedades mentales:

Pero apartarse de ella (la razón) con toda confianza y con la firme convicción de que se la sigue, eso es, me parece, lo que se llama estar loco. Al menos, así son esos infelices a lo que se encierra, y que tal vez sólo difieran del resto de los hombres en que sus locuras son de una especie menos común, y que no entran en el orden de la sociedad⁵⁴³.

Un autor de corte ilustrado el cual retoma de una forma clara la conexión entre el genio y la melancolía, es Inmanuel Kant (1724-1804). En 1764 la gaceta local

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 47.

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 55.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 53.

de Königsberg publica la noticia de la aparición de un hombre que había vivido separado del mundo, en estado de naturaleza, con larga barba y vestidos con pieles de animales. Al aparecer en la ciudad lo hizo acompañado de un niño y un rebaño de cabras. Cuando la gente le preguntaba algo él siempre remitía a un pasaje de la Biblia, por lo que le bautizaron como “el profeta de las cabras”. Kant fue retado a comentar el fenómeno, lo cual hizo de manera gustosa. Como afirma Bartra este fenómeno del salvaje sabio o “profeta desquiciado”, como él lo llama:

Era un ejemplo inquietante de la antigua leyenda según la cual la melancolía podía confluír con el genio o con la capacidad de prever el futuro⁵⁴⁴.

Entre los ilustrados, el tema del niño que lo acompañaba crea gran expectación debido a la controversia existente en torno a la idea del buen salvaje, y los efectos beneficiosos o perjudiciales que sobre el hombre tiene la civilización y la cultura. En cambio Kant muestra mayor interés por la figura del profeta. Así, en su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*⁵⁴⁵ reflexiona sobre la posible relación entre la locura y el genio. Bartra estudia en Kant la conexión y dice que no hay mucha diferencia:

Entre la demencia fantasiosa del profeta delirante y la pasión metafísica de un profesor obsesionado por el envejecimiento de la tierra, el origen del universo, el terremoto de 1755, la teoría de los vientos o del fuego, las figuras silogísticas y la demostración de la existencia de Dios. ¿No sería la suya una locura similar a la del profeta de las cabras? ¿Los filósofos no estarían también enfermos de la cabeza?⁵⁴⁶.

Y es que todas las pasiones, si se llevan al extremo, son generadoras de locura. El ser humano en tanto ser pasional y no sólo racional, es potencialmente un loco. Hay ocasiones en las que las fronteras de la razón no están claras. Kant dedicó gran parte de su obra a indagar sobre los límites de la misma. Extralimitarnos del ámbito de la razón es caer en sueños. Así les sucede a personajes tales como un visionario, un loco o un niño, los cuales no se ajustan a la razón porque no reconocen sus límites⁵⁴⁷.

⁵⁴⁴ BARTRA, ROGER. *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Pre-textos, Valencia, 2004. p. 20.

⁵⁴⁵ KANT, INMANUEL. *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Ed. Mínimo tránsito, Madrid, 2001.

⁵⁴⁶ BARTRA, ROGER (2004). Op. Cit. p. 21.

⁵⁴⁷ KANT, INMANUEL. Op. Cit. p. 12.

El *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* no se cuenta entre las obras más significativas de Kant. En su reflexión sobre la razón y los límites de ésta no aporta aquí una teoría sistemática al respecto. La obra misma fue concebida de una forma un tanto lúdica para Kant. La pretensión del ensayo no fue la de crear una obra excesivamente seria. Quizá por este motivo se la haya ignorado durante tantos años por los filósofos. En cualquier caso, si dejamos a un lado la intención con la que fue escrita, podemos encontrar algunas ideas destacables en relación con la melancolía.

Para comenzar diremos que Kant distingue dos tipos de locura. La primera es la de aquellas personas que, a pesar de su estupidez, pueden vivir en sociedad sin presentar problema alguno. El segundo tipo de locura son las enfermedades mentales más graves, entre las que se encuentra la melancolía.

El primer grupo de locuras provocan desprecio en la sociedad, y eso que se derivan de cualidades corrientes en la vida social, como son la imbecilidad y la locura. Imbécil es la persona falta de ingenio. Su entendimiento es correcto pero tiene dificultades para algunas tareas, como expresarse. En este mismo grupo podemos encontrar la figura del necio o simple, cuya falta de picardía le dificulta la vida en sociedad.

Existe otro tipo de enfermo de la cabeza que Kant denomina el insensato. El insensato es una persona cuyo entendimiento tampoco se ve afectado, sólo que las pasiones arrastran su buena inclinación. Su voluntad se ve dominada por la pasión que lo arrastra. Estas pasiones se diferencian en grados. Hay pasiones desbocadas, así como existen otras más leves como la pasión por los libros o los cuadros. El insensato no pierde su entendimiento, es sólo que la pasión le domina.

Para Kant todos somos insensatos en mayor o menor medida. Todos nos dejamos llevar por la pasión en algún momento de nuestras vidas. Al insensato se le contraponen la figura del sabio, del hombre cuerdo, casi imposible de encontrar en la realidad:

Al insensato se le opone el hombre cuerdo, y quien carece de insensatez es un sabio. A este sabio se le puede buscar en la luna, quizás porque allí se está sin pasiones y se posee ilimitadamente la razón [...] Pirrón vio en un barco, en medio de la tormenta, mientras todos estaban angustiadamente atareados, que un cerdo comía plácidamente de su comedero y, señalando hacia él, dijo: “así debe ser la tranquilidad de un sabio”⁵⁴⁸.

Observamos que el insensato kantiano conserva bastantes rasgos del filósofo melancólico. El insensato se mueve por la pasión, pero no está loco:

No se debe desesperar del todo de ver que un insensato pueda volverse alguna vez cuerdo, pero quien piensa hacer un listo de un loco es como quien quiere lavar a un negro⁵⁴⁹.

La falta de rigor en la clasificación de enfermedades mentales da como resultado que el ensayo se muestre confuso en la terminología. El insensato conserva rasgos del genio melancólico, pero otras muchas características quedan repartidas a lo largo de la obra.

Para comprender la confusión debemos proseguir con el segundo grupo de enfermedades de la cabeza, aquellas que presentan mayor gravedad. Éstas no provocan desprecio en la sociedad, sino compasión. Distingue así dos tipos de dolencia: las de la debilidad o también llamadas estupidez, y las de inversión o trastornos del ánimo. La estupidez desemboca en una continua vida infantil. Los trastornos del ánimo se pueden manifestar de varias maneras. La primera de ellas es la alucinación. El alucinado presenta una inversión de los hechos de la experiencia. Dibuja imágenes no presentes en la realidad. De todos modos, no debemos asustarnos ante tal capacidad pues todos la tenemos. Las quimeras y los sueños están en todos nosotros, sólo que la realidad presente las debilita y se impone. Es mientras dormimos cuando estas quimeras salen al exterior. El alucinado sueña despierto y es consciente de ello, excepto los casos más graves en los que no logran distinguir realidad y fantasía.

⁵⁴⁸ *Ibidem.* p. 68.

⁵⁴⁹ *Ibidem.* p. 70.

Un tipo de alucinado es lo que Kant denomina el hipocondríaco, el cual conserva también rasgos del melancólico genial. El hipocondríaco parece en todo un hombre sano, a excepción de que siempre se cree enfermo. El mismo Kant en *El conflicto de las facultades* se declara hipocondríaco.

Además de esta fantasía, el hipocondríaco se diferencia de los demás por el grado de sentimiento ante determinados objetos o actividades. El hipocondríaco es más apasionado que la mayoría y de ahí que le valoren como enfermo. Es un enamorado permanente. En definitiva, es un entusiasmado “y sin él jamás se ha conseguido nada grande en el mundo”⁵⁵⁰. De manera que el genio melancólico y sobre todo la figura del filósofo, conserva en el hipocondríaco gran parte del significado platónico. El resto de melancólicos no encuentran en la teoría kantiana un lugar específico. De hecho, habla de aquel que tiene contacto con el más allá como de un fanático exaltado, con lo que la locura mística o profética queda a un lado.

Debemos tener cuidado con el uso de los términos en Kant. Puede que el hipocondríaco represente al melancólico, pero el término melancólico designa algo distinto para él. Al hablar del segundo tipo de enfermedades mentales graves, aquellas en las que la capacidad de juzgar se ve afectada nos habla del delirio. Y el término melancolía es utilizado para hacer referencia a una clase de delirio triste.

En tercer y último lugar, entre las enfermedades mentales graves podemos citar a todas aquellas en las que aunque se perciba bien la realidad, se juzga mal. Tal es el caso del maníaco, el cual interpreta la realidad de manera trastornada. Es curioso como Kant reconoce que esta interpretación peculiar de la realidad puede dar en ocasiones un genio⁵⁵¹. De manera que la genialidad propia de melancólicos como el artista se manifiesta para Kant en el maníaco. Tampoco es algo descabellado si tenemos en cuenta que la razón no es indispensable para el artista, que además de traspasarla puede también permanecer al margen de ella.

⁵⁵⁰ *Ibidem.* p. 79.

⁵⁵¹ *Ibidem.* p. 82.

En cualquier caso, Kant es muy crítico con la locura, ya que considera que posee una construcción social importante. En el estado de naturaleza casi no existe la enfermedad mental. Una vez que el individuo entra en sociedad, aquel comportamiento que no se ajusta al artificio de lo refinado es excluido y tachado de locura⁵⁵².

Todo lo dicho en este ensayo cobra mucho más sentido si lo comparamos con su otro ensayo, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, tal y como Bartra lo interpreta. El melancólico de temperamento está más capacitado para percibir lo sublime que los otros. Es cierto que, si las sensaciones se intensifican y pierden el sentido correcto, es posible que se desarrolle una patología melancólica que lleve al desaliento y la tristeza vital⁵⁵³.

Kant retoma así la vieja distinción entre el melancólico enfermo y el temperamento melancólico, el cual lograba mantener un equilibrio que le facilitaba el acceso a la genialidad. La melancolía, para Kant, marca el camino hacia la contemplación de lo sublime, con lo que retoma en cierto modo la idea de la vía erótica en Platón.

Dice Bartra:

Podemos afirmar, como paráfrasis que la suya fue una “melancolía antimelancólica” controlada mas no artificial, llevada hasta el justo límite más allá del cual lo sublime se convierte en enfermedad⁵⁵⁴.

La melancolía en Kant es algo así como una pose que debemos adoptar si queremos ser capaces de captar lo sublime. Es la actitud del melancólico, pero no en su estado patológico sino en su momento de separación del mundo para volver a él de inmediato. Es similar al camino del prisionero liberado de la caverna platónica. El prisionero se libera de sus cadenas y en un esfuerzo consciente sale al exterior a contemplar el mundo real. El melancólico kantiano decide adoptar de igual manera esta

⁵⁵² *Ibidem.* p. 84.

⁵⁵³ Toda esta interpretación sobre los ensayos de Kant es posible consultarla a lo largo de la obra de Roger Bartra citada más arriba.

⁵⁵⁴ *Ibidem.* p. 63.

actitud de alejamiento para captar lo sublime, sin tener pretensión de alejarse para siempre de la razón, tal y como le sucedería al melancólico enfermo.

4.5. Siglos XIX, XX y XXI. La melancolía como actitud existencial

La psiquiatría se reafirma cada vez más como ciencia independiente. Las enfermedades catalogadas perfilan con mayor claridad los cuadros de síntomas, que constituyen sus patologías. La melancolía unida al genio queda olvidada. Sólo permanecen algunos de sus rasgos en las descripciones médicas de ciertas enfermedades, como síntoma de alguna dolencia.

Así sucede con la melancolía religiosa o amorosa en Esquirol las cuales se convierten en un subtipo de melancolías más diferentes por su origen que por sus efectos⁵⁵⁵. En Esquirol (1792-1840) se conserva alguna resonancia de la vertiente positiva de la melancolía en tanto que afirma, dentro de su tabla de causas, que las vocaciones intelectuales y literarias poseen mayor predisposición a sufrir melancolía.

En otros autores no tan conocidos, como Heinroth (1773-1843), podemos encontrar un tratamiento similar de la melancolía. La melancolía religiosa aparece como una subespecie de la melancolía. El efecto general de la melancolía lleva al individuo a apartarse del mundo y permanecer fuera de él en estado depresivo, dominado por una idea fija que lo atormenta⁵⁵⁶. El melancólico es un ser improductivo. No pretende unirse al mundo por medio de la creatividad, como el artista o el filósofo. Su acceso al mundo queda vetado al cerrar toda posible vía de comunicación con el mundo exterior.

La mayoría de los psiquiatras usan ya el término depresión para referirse al estado de tristeza permanente. La melancolía pasa a ser un estadio dentro de la depresión o la locura. Griesinger (1817-1868) ve la melancolía como la primera fase de

⁵⁵⁵ JACKSON, STANLEY. Op. Cit. p. 147.

⁵⁵⁶ *Ibidem.* p. 149.

casi todas las locuras⁵⁵⁷. Se trata de un desorden emocional que lleva al intelecto a obrar sensatamente pero con premisas falsas.

Así que podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que la presencia de la melancolía positiva a partir del siglo XIX es casi nula. La religión y el amor pasan a considerarse factores sin mayor importancia que otros. La melancolía amorosa, tras Freud y su análisis pansexualista de la mente, se convierte en la histeria⁵⁵⁸. Y por parte de la melancolía ya vimos a qué quedó reducida en el capítulo anterior.

Una lectura de los psiquiatras más influyentes del siglo XX no aportaría más información sobre la melancolía positiva. En estos siglos ya ningún psiquiatra intenta dar una explicación médica del genio. Las habilidades especiales no se derivan de ningún tipo de anomalía mental. La melancolía ha perdido el esplendor de épocas pasadas y queda reducida a un débil sentimiento de tristeza. Por ello, no vamos a ahondar más en los tratados de psiquiatría, pues de ahora en adelante la melancolía positiva no aparece en ellos.

Podemos encontrar algún reducto de melancolía en sentido positivo en los filósofos existencialistas. No obstante, su melancolía se encuentra muy lejos de las locuras divinas platónicas. Quizá la obra más representativa al respecto sea *La nausea*, de Jean Paul Sartre (1905-1980); no en vano la llamó primeramente *Melancolía*. La obra narra la historia de Roquentin. Es un hombre con experiencia, que ha viajado mucho, pero es en su ciudad donde un día siente la nausea. Desde ese instante todo es diferente a como lo había sido antes, incluso las cosas más insignificantes adquieren otro matiz. Cree entonces que nada ha vivido a pesar de sus viajes. Todo lo que ha pasado no han sido experiencias vitales sino una sucesión de acontecimientos:

Nada ha cambiado y sin embargo todo existe de otra manera. No puedo describirlo; es como la Nausea y sin embargo es precisamente lo contrario: al fin me sucede una aventura, y cuando me

⁵⁵⁷ *Ibidem.* p. 153.

⁵⁵⁸ BARTRA, ROGER (2004). Op. Cit. p. 141.

interrogo veo que me sucede que *yo soy yo y que estoy aquí; soy yo* quien tiende la noche; me siento feliz como un héroe de novela.

Algo va a producirse en la sombra de la calle Basse-de-Uielle hay algo que me aguarda; allá, exactamente en el ángulo de esta calle tranquila, comenzará mi vida⁵⁵⁹.

En el camino que recorre Roquentin perviven claras resonancias de la vía erótica de Platón, o lo que es lo mismo, el camino del filósofo; todo aderezado con una angustia existencial que, como es obvio, no encontramos en Platón. El protagonista, por medio de la náusea, entra en conflicto con el mundo que le rodea, monótono y carente de sentido. Basta que reflexionemos un instante para observar los evidentes paralelismos entre Roquentin y el prisionero que sale de la caverna platónica. Ambos habían vivido con normalidad en el mundo que les rodeaba hasta que un buen día todo les parece falto de sentido y deciden comenzar un camino personal de exploración a nuevos territorios. El viaje del prisionero se representa con la metáfora de la salida al mundo real, en tanto que Roquentin inicia un camino hacia su propia interioridad. El resultado en ambos es el mismo, el nuevo sentido que cobra todo lo anterior. Y éste es precisamente el mismo camino que recorre el melancólico o ese loco erótico, como bien intuyó Platón.

La angustia existencialista es el último reducto en el que sobrevive la melancolía en sentido positivo. A partir de aquí no encontramos excesivas referencias a la conexión entre genio y melancolía. En la sociedad contemporánea el problema del origen del genio deja de preocupar a los pensadores, por lo que la melancolía cae en el olvido. El genio del siglo XXI no se enmarca en la figura del místico, ni en la del profeta o el filósofo. En el caso del artista aún resuena en nuestros oídos el eco de la melancolía heredada del romanticismo, pero sin excesiva fuerza. En la actualidad, la figura del genio queda disuelta en el mar del materialismo y la utilidad. La melancolía se manifiesta como una especie de sentimiento que refleja la debilidad de espíritu de algunas personas. La melancolía en sentido positivo no está de moda. No somos capaces de observar los posibles beneficios de la misma. En cambio, la melancolía negativa, o lo que es lo mismo, la depresión, se hace cada vez más presente en nuestras vidas.

A lo largo del recorrido histórico realizado en el presente capítulo, hemos observado cómo es posible la existencia de la melancolía positiva lejos del

⁵⁵⁹ SARTRE, JEAN PAUL. *La náusea*. Unidad Editorial, Madrid, 1999. p. 68.

humoralismo. En realidad, la melancolía positiva no necesita adscribirse a ningún paradigma científico para existir. La melancolía positiva supone la vuelta hacia nosotros mismos tras una ruptura con el mundo. Allí comenzará nuestra búsqueda, la cual culminará en un acto de reconciliación con el mundo mediante la creatividad. Y para esto no es necesaria ninguna explicación científica. La melancolía positiva es posible hoy, y sin embargo la hemos olvidado.

Lo más perjudicial de todo esto es que perdemos la oportunidad de aprovechar sus beneficios. La melancolía positiva abre las puertas a nuevas comprensiones del mundo. Indica al melancólico el camino a seguir para lograr una vida más auténtica y feliz.

Incluso podemos decir que en el vértigo de la sociedad actual, la melancolía positiva cobra un especial sentido. La vorágine en la que nos vemos sumidos nos lleva en ocasiones a perdernos sin encontrar la salida. En medio de este caos, el melancólico es capaz de separarse del mundo. Una vez mora en su interioridad no se deja arrastrar por el tiempo. Permanece ahí hasta encontrar el medio por el que volver, un medio que nace de su propia reflexión. El camino por el que transcurrirá su vida no es ya algo impuesto ni premodelado. Es el resultado de una experiencia existencial, la cual dota todo de un nuevo sentido.

La sociedad actual muchas veces acalla nuestras ansias interiores de saber, sin ni siquiera darnos cuenta. Pero el melancólico, movido por su continua insatisfacción, no se conforma con pasar por el mundo sin más. Necesita encontrar la forma de reconciliarse con el mundo y lo hace mediante la creatividad. Pero ¿qué sucede con aquellos cuya naturaleza no es melancólica?, ¿dónde quedan sus ansias de saber? Es posible que el resurgir de la melancolía positiva pueda aportarnos algunas de las herramientas necesarias para solventar el desasosiego de la sociedad actual. Vivir de la manera en que lo hacen los melancólicos nos puede abrir la puerta a una nueva forma de entender la vida; no como meros espectadores sino como protagonistas y hacedores conscientes de la misma.

Capítulo quinto

El resurgir de la razón melancólica

Tras el análisis histórico del concepto melancolía, han quedado separadas con claridad ambas vertientes. Por un lado, la melancolía negativa pierde su potencial explicativo y sus cualidades definitorias son asumidas por el término “depresión”. Por el otro, la melancolía positiva se ha perfilado como una posible alternativa al desasosiego generado por el mundo del parecer en el que nos vemos inmersos. Las consecuencias beneficiosas que sobre nuestra vida puede tener la melancolía serán analizadas a continuación. De entre todas las locuras divinas de Platón, tanto la profética como la mística o la poética han tenido su relevancia en una u otra época. Sin embargo la locura erótica se olvidó desde sus inicios. Es precisamente esta última la que puede salvar, tanto a los que son melancólicos como a los que no, del sinsentido de la existencia. La vía erótica aportará a nuestra vida posibilidades de felicidad si conseguimos convertirla en un método.

5.1. El mito de la caverna en la sociedad actual.

Las teorías filosóficas continúan vivas en la medida en que permanecen en continuo devenir. Bajo la aparente solidez que mantienen, su mensaje se reinterpreta una y otra vez a lo largo de todas las épocas. Siempre de acuerdo al nuevo paradigma que configura la cosmovisión imperante en cada momento. Las distintas teorías filosóficas no encuentran interpretaciones de una forma abstracta; sino que, como es obvio, surgen como resultado de la tarea de una persona situada en un espacio y en un tiempo concreto. De manera que el que se acerca a ellas elabora una interpretación desde sí mismo, pero también desde sus circunstancias. El concepto de vida que encontramos en las obras de Ortega y Gasset nos sirve para comprender mejor el quehacer interpretativo. El intérprete no se acerca a la teoría con la mente cual tabula

rasa, como defendería un empirista. Además del sistema cultural en el que vive, existen otros muchos factores de índole personal que le condicionan. La interpretación de las teorías filosóficas no parte por tanto de la neutralidad absoluta.

El bagaje cultural y personal que el intérprete lleva consigo es fácilmente identificable con lo que Gadamer llamó prejuicios. Los prejuicios constituyen el horizonte interpretativo del que parte cada uno. Y es desde este encontrarse situado en el mundo desde donde se produce la interpretación, que no es otra cosa que una fusión de horizontes. El autor de cada teoría filosófica se encuentra a su vez situado en su propio horizonte. Crea su teoría desde sus propias circunstancias y con una intención determinada. Interpretar una teoría en una obra filosófica significa comprender el horizonte del autor desde mi propio horizonte. Al hacerlo el significado de la obra se amplía y se enriquece de manera indudable; incluso la obra supera muchas veces la intencionalidad primigenia del autor.

El proceso interpretativo es algo único cada vez que alguien se acerca a la obra. Incluso podríamos decir que el mismo intérprete puede generar diversas fusiones de horizontes en distintos momentos en los que trabaje en la obra. Las circunstancias son siempre cambiantes, pues la vida no permanece estática. Repensar las teorías filosóficas genera un micromundo único e irrepetible entre el lector y el autor.

El acercarnos a teorías filosóficas desarrolladas siglos atrás desde nuevas perspectivas, lejos de pervertirlas, es un proceso siempre enriquecedor. Incluso muchas de ellas cobran más sentido hoy que el que tuvieron siglos atrás.

Si por algo se caracteriza la filosofía es por su constante actualización. Como pensaba Hegel la filosofía es su historia, y nosotros añadimos: pero no sólo. De ser así, los interrogantes que siempre han guiado al filósofo perderían toda su vigencia. Si la filosofía no pudiera repensar las preguntas por las que surgió estaría inevitablemente condenada al fracaso más absoluto. Limitarla a su historia convierte a la filosofía en una disciplina raquílica que lleva en sí misma las semillas de su propia destrucción.

Las teorías filosóficas siempre están vivas, abiertas a nuevas lecturas y épocas. En ocasiones, parece que una teoría determinada se ajusta más a una época en concreto; quizá porque pone el acento en ciertas cuestiones que en un momento presentan mayor interés.

De entre todas las teorías filosóficas, una de ellas podría dar respuesta a algunos de los problemas de la sociedad occidental actual. Estamos hablando de la filosofía platónica. Los beneficios de traer los escritos platónicos a nuestros días provienen de dos focos principales. Primero de su división de las locuras; segundo de la enorme vigencia de su célebre mito de la caverna. Aunque se muestren como dos puntos distintos, en realidad son temas íntimamente relacionados en su teoría. Recordemos que la salida de la caverna se produce por medio de la vía erótica, la principal locura divina según Platón. Por ello debemos analizar en primer lugar las similitudes de la sociedad actual con la caverna platónica; una reflexión que nos hará conscientes del origen de algunas insatisfacciones que sufre el hombre hoy. Todo con el fin de buscar una posible solución mediante la filosofía, o lo que es lo mismo la vía erótica. El inicio del camino filosófico se identifica con el que lleva a cabo el melancólico en sentido positivo. De modo que sería beneficioso utilizar como método la melancolía. Veremos así cómo la adopción de una actitud propia del melancólico se puede establecer como el primer peldaño al mundo exterior.

El identificar la sociedad actual con la caverna platónica no debe sonarnos como un mensaje pesimista o desalentador. Todas las épocas han tenido sus propias alienaciones y cadenas que ataban al ser humano. No se trata tampoco de proclamar en tono apocalíptico la crisis de valores, que continuamente nos anuncian desde no sabemos muy bien dónde. Muchos valores se encuentran siempre en continuo cambio, o al menos en su forma. Lo cual no significa que se pierdan en el olvido y que todo tenga el mismo valor. Defender un relativismo moral extremo es igual de absurdo que mantener posiciones morales fijistas y radicalmente conservadoras. La sociedad cambia de forma inevitable y con ella su sistema cultural, moral y económico. De aquí se derivan nuevas necesidades o nuevas formulaciones de éstas, las cuales piden en respuesta su propia tabla de valores. No es necesario tampoco realizar una completa redefinición de valores; puede que con sólo cambiar el aspecto formal se ajusten más a

las demandas históricas. El conservadurismo extremo no es más que la manifestación del miedo al cambio. Un cambio que no debe ser negativo por necesidad. Es cierto que lo desconocido genera inseguridad y confusión, pero no obtendremos nada por adoptar una posición pesimista al respecto. Los cambios siempre generan crisis, puesto que por su misma esencia desestructuran lo establecido. Sin embargo, es una buena oportunidad para repensar lo establecido y considerar si tiene algún sentido seguir manteniéndolo. Al final del proceso, puede incluso que todos los valores sean válidos y no se cambie nada. Sin embargo ya no estarán establecidos sin más; por el contrario serán el resultado de un proceso crítico que los avala.

Adoptar una posición relativista y pensar que todos los valores son particulares e igual de válidos carece de sentido. Los valores morales y sociales tienen grados según el tema al que se refieran. Por pura intuición vemos que los valores que afectan a la convivencia con los vecinos no poseen la misma intensidad que los que respectan a la vida. Por ello los valores deben nacer con pretensión de universalidad, pero sin ansias hegemónicas o de poder. Encontrarse abiertos a la reflexión, para que precisamente quede confirmada en mayor medida su universalidad. Tras los aires de apertura del relativismo no se esconde más que otro tipo de inmovilidad social. Aristóteles ya nos advirtió sobre la incongruencia de muchas ideas relativistas y sus posibles consecuencias⁵⁶⁰.

En la sociedad actual debemos reflexionar sobre qué tipo de valores han entrado en un proceso de revisión. Del mismo modo, pensar este proceso en relación con el mito de la caverna aportará claridad sobre algunos aspectos. Comencemos entonces con el análisis de la sociedad actual y su comparación con el mito en la caverna y, lo que es más importante, cómo podemos salir de ella.

La construcción que hemos realizado de la caverna platónica viene potenciada por varios factores que caracterizan nuestro sistema social. El primero de todos, y quizá más obvio, es la aparición de los *mass media*. El enorme desarrollo de las telecomunicaciones sitúa al hombre en un tiempo y un espacio completamente

⁵⁶⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1994. Lib. IV cap. 5 y 6. pp. 186-197, 1009 a-1011b.

diferentes al de sus antecesores. La capacidad de acceso a la información es hoy mucho mayor de lo que nunca ha sido. De manera inmediata podemos recibir información de lugares lejanos. La concepción temporal y espacial desaparece, y se fomenta cada vez más la cultura de la inmediatez. Todo es asequible aquí y ahora. Los beneficios de este modelo comunicativo son evidentes. Nunca antes el ciudadano común había podido acceder a tal volumen de información. Los medios de comunicación de masas suponen en gran medida una democratización de la cultura. Con un mínimo poder adquisitivo, el ciudadano puede poseer fuentes inagotables de información.

Algo similar a lo que sucede con la facilidad de acceso a la información ocurre en el área de las comunicaciones. La tecnología ha hecho posible que contactemos al instante con los lugares más lejanos. De manera que, una correcta utilización de los medios de comunicación democratiza la cultura y la comunicación.

Ahora bien, como sucede con casi todo, la expansión de los medios de masas ha traído consigo una parte negativa. El fomento de la inmediatez ha ido generando una mentalidad en la que se espera que todo tenga resultados inmediatos. El frenético ritmo en el que se desarrollan algunos de los aspectos que configuran nuestra sociedad nos lleva a esperar que todo deba ser así. Si obtengo información de forma inmediata, acabo por creer que es posible obtener todo de este modo. Las acciones que acometo han de tener consecuencias visibles a corto plazo para confirmar su validez. Acabamos así por dar mayor valor a los resultados conseguidos en un corto espacio de tiempo. Así, cuanto más inmediato es algo, mayores beneficios.

En un principio podemos pensar que no observamos la parte negativa anunciada dentro de la cultura de los medios de masas. La voz de alarma se produce si extrapolamos el valor de la inmediatez citado a todos los aspectos de la vida. Y es que si esto fuera así, el sistema social acabaría por potenciar la moral utilitarista hasta sus últimas consecuencias. Existe un pequeño paso entre la exaltación de la inmediatez y la moral utilitarista extrema. Si es preferible aquello con resultados rápidos, acabamos por identificarlo con lo mejor. O lo que es lo mismo, lo más útil acaba por identificarse con lo bueno. Cuanta mayor utilidad tenga una cosa, mayor grado de bondad poseerá.

El riesgo actual de caer en el utilitarismo extremo hace peligrar muchas cosas que, a pesar de no ser útiles, son beneficiosas o incluso esenciales para el ser humano. Entre estas se encuentran las varias disciplinas que configuran las humanidades. La utilidad de la historia del arte, del latín o incluso de la filosofía no es tan palpable como la de la informática o la medicina. Los beneficios obtenidos por el humanista no son tan visibles como los de otras disciplinas. Pero quizá a este respecto debamos recordar de nuevo a Aristóteles y aquello de que todas las ciencias son más útiles que la filosofía, pero mejor ninguna.

En realidad no se trata de establecer una competición entre las diferentes ciencias y disciplinas, en la que una ha de salir victoriosa. Más bien todo lo contrario; se trata de restaurar el valor olvidado de algunas disciplinas como las humanidades, que a primera vista no encajan en el utilitarismo extremo. Y es que la utilidad práctica no es el único valor a tener en cuenta. Las ciencias teóricas no poseen este tipo de utilidad, sino que es el beneficio que aportan al desarrollo del hombre en donde radica su valor. Y en este sentido sí son útiles en tanto aportan un beneficio al ser humano; ahora bien, si esperamos ver su resultado inmediato, estaremos equivocando la utilidad a la que las ciencias contemplativas se refieren.

Otra de las cosas que peligran bajo el reinado del utilitarismo extremo es el carácter positivo de algunas actitudes, como por ejemplo el esfuerzo. La obtención de determinados objetivos por medio del esfuerzo y la constancia es un objetivo a largo plazo. Si el objetivo es mejor cuanto más cerca esté no obtendremos nada al invertir tiempo y esfuerzo en una meta lejana. Este hecho puede generar a menudo un desencanto similar al del hombre postmoderno. No nos sentimos partícipes de un propósito superior al de mi autosatisfacción momentánea. Se genera un vacío ideológico que pretendemos rellenar con la consecución de pequeños triunfos. El hombre se ata así a la mundanidad más absoluta, a la temporalidad más feroz. El sinsentido de los grandes ideales lo agota, y sólo se siente reconfortado por pequeños placeres. Se olvida así de su temporalidad y finitud de una forma mucho más cómoda que aquél que pretende pervivir en la consecución de un objetivo que le trasciende como individuo. El fin de las

grandes teorías, anunciado por Vattimo⁵⁶¹, es también el comienzo de la mediocridad. El hombre postmoderno se encontraba ya desencantado de los grandes ideales. No digamos entonces el hombre actual. La implicación en un ideal, bien sea de índole personal o social, requiere una inversión que no todos están dispuestos a asumir. El hombre actual y su concepción frenética de la vida admite de manera inconsciente que cuanto más alta es la meta, mayor será la caída. Por ello es preferible trazarse pequeñas metas, con el fin de evitar frustraciones derivadas de grandes fracasos. Pero tal asunción en el fondo no es cierta, y nos avoca a una vida mediocre.

La felicidad consiste en algo más que un refuerzo constante del hedonismo. Es cierto que los pequeños placeres hacen más llevadera nuestra existencia. Ahora bien, no debemos limitar nuestra vida a un cúmulo de éstos. El sentirse en camino hacia una meta final exige un grado de implicación tal que afecta a nuestra vida en profundidad. Si conseguimos un pequeño placer obtenemos una pequeña satisfacción; claro que si no lo conseguimos, el sentimiento de fracaso es igualmente inmediato y pasajero. Si por el contrario el objetivo trasciende el plano de lo hedónico, el intento de alcanzarlo se convierte en una auténtica experiencia vital. Como seres humanos debemos admitir que poseemos un ansia interior de trascendencia. No se trata de buscar un ser externo que nos perfeccione. Quizá para algunas personas sí, pero no para todos. De lo que se trata es de realizar un camino personal válido, de llevar una vida con sentido, en definitiva de ser felices. Ese es el objetivo buscado por el hombre desde el principio de su historia. Pero en el fondo poseemos ese miedo interior a lo desconocido y al sufrimiento. Queremos la felicidad pero tememos andar por su camino, pues es solitario e individual en su comienzo. La decisión de comenzar a andar por él conlleva un riesgo fruto de una íntima y personal decisión.

El miedo a perseguir la felicidad no es algo exclusivo del hombre actual. Si bien es cierto, hoy poseemos muchos más medios para aplacar nuestra ansia interior de superación. El hedonismo se encuentra hoy más que nunca al alcance de la mano. Y siempre existe la opción de recurrir a él como suplente de felicidad. Es necesario que en el proceso de maduración nos hagamos conscientes de que la vida feliz, con un sentido,

⁵⁶¹ VATTIMO, GIANNI Y ALDO ROVATTI, PIER. *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 1988.

no supone un camino de ascetismos y sacrificios. Es cierto que conlleva mayor riesgo de fracaso pero es siempre un resultado potencial. La felicidad plena es posible que nunca pueda ser alcanzada, pero, como la verdad en Popper, debiera aparecer en nuestras vidas como marco de referencia. Es el camino hacia la felicidad la verdadera experiencia vital. Es andando hacia ella como conseguimos pequeños triunfos que forman parte del triunfo final, la felicidad. No sucede así con los placeres egocéntricos, los cuales se acumulan sin un fin común. Por ello el individuo egocéntrico en el fondo siempre se muestra inmaduro e insatisfecho. Para que la vida tenga un sentido, hemos de transformarla en experiencia personal y desde ahí abrirnos al mundo.

La pretensión de acallar las ansias humanas que nos llaman a trascender nuestra tendencia a un egocentrismo infantil, son fácilmente dormidas pero no aniquiladas. Por ello, a pesar de las constantes satisfacciones hedónicas, la insatisfacción siempre asoma. Una insatisfacción que, en vez de empujarnos a la creatividad y a la superación, genera un desasosiego interior sin respuesta, el cual debemos aplacar una y otra vez. Así habla Julia Kristeva sobre las nuevas enfermedades del alma que atacan al hombre actual:

Más que una comodidad o una nueva variante del “opio del pueblo”, esta modificación de la vida psíquica anticipa quizá una nueva humanidad, que habrá superado con complacencia psicológica la inquietud metafísica y la búsqueda del sentido del ser. ¿No es fabuloso que nos deje satisfechos una pastilla o una pantalla?⁵⁶²

La vida egocéntrica y de completo hedonismo es una opción vital cuyas devastadoras consecuencias ya atisbaron muchos autores. Sobre todo los creadores de las distopías más conocidas. El mundo feliz de Huxley⁵⁶³ no es más que la recreación extrema de una sociedad hedónica. La falta de sentido de la vida de cada individuo se suple por el uso de fármacos que generan una felicidad ficticia. La vida de cada persona se desarrolla en tanto que forma parte de un sistema. Cada uno es la pieza necesaria para su perfecto funcionamiento. Les adoctrinan para que sientan que forman parte de un objetivo común superior a ellos. Pero no es un objetivo elegido de forma personal, sino que todos son utilizados para cumplir el objetivo de otro al que llaman Ford. Éste es una

⁵⁶² KRISTEVA, JULIA. *Las nuevas enfermedades del alma*. Cátedra, Madrid, 1995, p. 16.

⁵⁶³ HUXLEY, ALDOUS. *Un mundo feliz*. Plaza y Janes, Barcelona, 1996.

especie de deidad que los protege y proporciona la droga de la felicidad, el soma. Dicha sustancia cumple en realidad la función de los pequeños placeres hedónicos. Por si el condicionamiento no es suficiente, el soma aplaca las ansias personales de felicidad. Sólo el protagonista, un humano libre, es capaz de crearse su propio objetivo, aunque en este caso con final trágico.

Algo similar sucede en la novela de George Orwell *1984*. Los individuos sólo desarrollan su vida dentro de los límites del sistema, porque sólo así son útiles al mismo. De nada sirve que cada uno elija su propio camino, pues lo que interesa es que al individuo sea productivo. Por ello los ciudadanos sufren otro adoctrinamiento similar del mundo feliz, además de censura en muchos aspectos. Las elecciones personales y los afectos suponen un peligro para la sociedad creada, por lo que del mismo modo que sucedía en Huxley, deben ser aniquilados. Y si al escuchar la voz interior se sienten frustrados, la ingesta gratuita de una bebida les hace olvidarlo. Pero como en el caso anterior el protagonista que pretende salir del sistema acaba por tener un terrible final. Aunque en este caso el protagonista no viene de fuera del sistema como en el caso de Huxley. En *1984* el protagonista es uno de los ciudadanos que trabaja para el sistema. Las dudas le acechan y se cuestiona las directrices del tipo de vida que lleva, comenzando a infringir algunas de ellas. La falta más grave sucede cuando comienza a mantener una relación furtiva con una mujer. En este sentido el protagonista de la obra recuerda más al filósofo platónico que el anterior. Tanto el filósofo platónico como el protagonista de la novela comienzan a dudar de la vida que se les ha impuesto. Pero lo hacen desde dentro de la propia caverna o sistema. Ambos eligen para su salida la vía erótica, aunque al protagonista de la novela no le da tiempo a ascender en la escala de belleza. En cualquier caso es el amor la respuesta que ofrece a su desasosiego. Una vivencia personal que supone una amenaza para el sistema, por lo que la pareja es perseguida y castigada. Tras la detención de los furtivos la tortura final a la que le someten no es más que el intento de anularles como personas. Sólo son individuos, piezas de un enorme mecanismo, por lo que en ningún caso pueden crearse objetivos de felicidad propios. La tortura a la que someten al protagonista no es ya un adoctrinamiento, sino que está enfocada desde un plano también personal, sus propios miedos. Enfrentándole a lo que más teme le hacen renunciar así a lo que más quiere.

Es obvio que las distopías ponen el acento en los aspectos más catastróficos de la sociedad moderna. No pretendemos decir que son una copia exacta de la sociedad de hoy, ni vaticinar un trágico desenlace de la vida real. No perdamos de vista que son obras de ficción, pero a pesar de todo es inquietante cómo en muchos aspectos se acercan a la sociedad actual. Si bien es cierto, la creación de estos mundos nos sirve para reflexionar sobre las patéticas consecuencias personales de una vida sin objetivos ni propósitos propios, sólo construida de pequeños placeres. La inquietud de superación, esencial al ser humano, debe incentivarnos a una construcción creativa de la vida de cada uno, y no a una frustración constante.

Además de esta vivencia en el mundo de las sombras, el mundo actual es similar a la caverna en la medida en que vivimos fuera del mundo del ser. La ontología platónica degrada el mundo sensible por ser una mera copia del mundo real. En la vida dentro de la caverna todo se parece pero nada es. Nosotros no pretendemos sostener una posición tan radical. No obstante, podemos utilizar la simbología platónica para comprender algunos fenómenos en los que nos vemos inmersos. Bajo el punto de vista idealista defendido por Platón, el mundo de lo sensible posee una realidad de segundo grado, por tratarse de una imitación. La creciente revolución tecnológica y el estilo de vida que llevamos han favorecido dar un paso más allá en la imitación. Y es que vivimos dentro de un mundo virtual, que en ocasiones ni siquiera es una copia del mundo sensible. No podemos saber a ciencia cierta si el mundo sensible es copia de otro tras mundo. Lo que sí sabemos es que en las últimas décadas la tecnología ha ido evolucionando hasta llegar a configurar un mundo virtual en el que vivir. Todos vivimos en una aldea global, en la que el mundo entero se encuentra al alcance de nuestra mano. Paradójicamente, a pesar de este vecindario multitudinario en el que vivimos, el hombre actual siente cada vez más el peso de la soledad.

El ser humano siente la necesidad de pertenecer a un grupo, de vivir en sociedad, tal y como nos anunció Aristóteles⁵⁶⁴. No somos dioses que por su naturaleza perfecta nada quieren ni necesitan. Necesitamos ser reconocidos por los otros y en los otros, a fin de lograr un desarrollo óptimo de la vida humana. Somos animales, pero no sólo; por lo

⁵⁶⁴ ARISTÓTELES. *Política*. Austral, Madrid, 1997. p. 42. Lib. I cap. I.

que nuestras necesidades de pertenencia y reconocimiento van más allá que el instinto de vivir con otros por el bien de la especie. Sentirse miembro de una comunidad, sentirse querido, ayuda a que el hombre trascienda su propia finitud y se reconozca como parte de un todo. El desarrollo de la vida en un mundo virtual no satisface esta necesidad, pues las relaciones personales exclusivamente virtuales, imitan a las de contacto directo, pero no lo son.

La virtualización de la vida ha impulsado el valor de la imagen hasta límites nunca antes conocidos. Las imágenes siempre han tenido su valor, bien sea por su capacidad didáctica, estética, religiosa, etc. Tanto la escultura como la pintura no dejan de ser el reflejo de otra cosa diferente de ellos mismos. En definitiva, una copia estática de la realidad. Pero además de este tipo de imágenes, hoy podemos obtener imágenes que más tienen que ver con las sombras platónicas que con el arte. Los porteadores de la caverna llevan objetos cuya sombra se proyecta en la pared. Los prisioneros ven la imagen de los objetos en el mismo momento en el que pasan. Perciben la realidad en todo su esplendor. Son capaces de vivir en las sombras de una manera actual y dinámica. Del mismo modo nos acercamos a las imágenes servidas por el televisor o vía internet. Ambas son una ventana virtual abierta al mundo real limitado por una pantalla. Podemos decir que casi sólo existe aquello sobre lo que los medios de comunicación ponen su foco. Si para Berkeley ser es percibir, hoy ser es ser percibido por los medios de comunicación. Muchas veces se tiene la sensación de que sólo existen los problemas que salen en televisión, de que sólo las personas que en ella salen son las relevantes, y que es ella la que da las pautas de la vida. Si no reflexionamos sobre los peligros potenciales que supone con ojo crítico, corremos el riesgo de vivir en, por y para la imagen, sin darnos cuenta que es ella la que ha de vivir para nosotros. De manera casi imperceptible la sobrevaloración de la imagen ya se ha implantado en nuestras vidas hasta llegar a conseguir que vivamos para ella. Este fenómeno en creciente expansión explica en cierto modo la excesiva preocupación por la imagen en la sociedad moderna. No nos importa cultivar el ser, sino el parecer. Sabemos que para los demás somos lo que parecemos, o al menos todo nos indica a creerlo así.

Sólo hace falta echar un vistazo a nuestro alrededor para darnos cuenta de las necesidades que la preocupación excesiva por la imagen nos ha creado. Conseguir un

cuerpo o un rostro perfecto es la meta a lograr por muchos; en sí no es que sea algo repudiable, aunque se convierte en preocupante si ése es el único objetivo por el que nos movemos. Muchos ponen todo su empeño en cultivar de modo exclusivo la parte más perecedera del ser humano. Un ansia excesiva por la perfección física desemboca a menudo en frustraciones y temores. Deseamos una perfección que por otra parte nunca poseeremos, por lo que nos convertiremos en un ser eternamente insatisfecho. Sin embargo, el desasosiego interior que nos provoca nuestra imperfección física no favorece ningún impulso de superación por medio de la creatividad. Muy por el contrario alimenta un continuo círculo vicioso de necesidades y ansias insatisfechas. Da buena muestra de ello la aparición de nuevas enfermedades relacionadas con la imagen como la vigorexia, tanorexia y ortorexia, o el pasmoso incremento de otras ya existentes como la anorexia y la bulimia.

No pretendemos defender aquí el desprecio por lo corporal, ni un abandono de lo físico. Tan sólo queremos hacer una reflexión sobre la importancia que debiéramos de dar a la imagen, y el peligro que supone establecer ésta como la única meta de nuestros esfuerzos. Es cierto que el avance en muchas disciplinas ha abierto hoy múltiples posibilidades en el terreno de la imagen. Los tratamientos de belleza y las operaciones de cirugía estética hacen posible acercarse a una belleza ideal, pero hemos de saber que perseguimos un ideal etéreo y generador de nuevas necesidades. Cada vez que creamos nuevas necesidades nos atamos un poco más a la caverna. Generamos nuevas cadenas que nos dificultan un poco más realizar el camino interior que supone la salida al exterior. El camino del prisionero liberado no desemboca hoy en el mundo de las ideas, en el del ser abstracto, sino que lo hace en el de su ser interior, su propio yo, su felicidad y su libertad.

Todo el mundo del parecer, de la imagen, se encuentra relacionado con otro de los aspectos en los que podemos ver la caverna en nuestra sociedad. Estamos hablando del paso que hemos dado de la importancia del ser a la del tener. Quizá porque tener es la única manera de parecer y transmitir la imagen que deseamos que otros perciban de nosotros. Es además un camino mucho más sencillo y cómodo. El conocernos a nosotros mismos y llegar a liberar nuestro propio yo implica un continuo esfuerzo y dedicación. Por el contrario, parecer es sin duda infinitamente más fácil. Al crear esta

mascarada sobre nuestro propio ser nos ayuda el tener, pues facilita el proyectar la imagen deseada. Pensamos así que el tener mitiga esa ansia interior de superación. Cuanto más tengamos, más cerca estaremos de la felicidad. Sin embargo, parece que una vez cubiertas las necesidades básicas, las posesiones no generan una felicidad duradera, sino más bien un estado de bienestar y estabilidad que no acaba de satisfacer nuestra llamada interior. Al igual que la pretensión de felicidad y plenitud por medio de la imagen y la apariencia, el tener no supone un desarrollo personal, pues todas son actividades en las que no nos implicamos de manera vital y existencial. Generan una sensación placentera que adormece nuestra ansia de saber, nuestro impulso de trascender la finitud. Crean, en definitiva, una felicidad similar a la de las pastillas de las que hablamos con anterioridad, pero en cualquier caso es irreal y no supone un camino vital.

El cuarto punto en el que podemos hablar de la caverna hoy no depende tanto del ambiente como de nosotros mismos. La actitud algunas veces hedonista y resignada, carente de ideales y finalidades, convierte en inservibles la infinitud de medios que tenemos a nuestro alcance. Hemos hablado del adormecimiento que genera la sociedad de consumo y los medios de comunicación de masas. Sin embargo, ya los prisioneros platónicos preferían la seguridad ficticia de la caverna a asumir el riesgo de emprender el camino de salida. La sociedad actual no ha hecho quizá, más que adaptar sus medios al estilo de vida cómodo que parece demandar el hombre. Ahora más que nunca poseemos los elementos para vivir esta vida plácida del prisionero. Sociedades virtuales, medicamentos, miles de productos para el consumo nos sirven para caer en el sueño de la vida feliz. Pero no olvidemos que nosotros formamos parte de la sociedad que nos asegura la vida en la caverna. Aunque la sociedad, como entidad total, tome sus propias determinaciones, nosotros influimos en la mayoría de ellas. Es decir, que no es suficiente con culpabilizar a la sociedad como un ente abstracto de todos nuestros males. Nosotros formamos parte de ella, y como tal, tenemos una responsabilidad en su configuración y funcionamiento. Demandamos sentirnos seguros y felices, y la sociedad nos ofrece los medios. Pero es el inicio del camino de la felicidad ficticia, pues una vez nos acostumbramos a los elementos que nos generan bienestar necesitamos incrementarlos. Se va afianzando en nosotros la falsa creencia de que más tecnología, medicación o bienes de consumo ayudarán en nuestra búsqueda de la felicidad sin querer oír la llamada interior que nos habla de ascender por el camino del ser y no del

tener. Un camino de implicación personal el cual supone mayores riesgos de fracaso, que muchas personas no están dispuestos a asumir. Prefieren vivir una vida inauténtica sin desarrollar todas sus posibilidades pero plácida y sin sobresaltos.

Marcuse realiza una crítica interesante respecto a las necesidades creadas por la sociedad moderna, así como de la veracidad de éstas y de su repercusión sobre la falta de libertad del hombre. Si obviamos el tinte político de su crítica obtenemos afirmaciones que bien pueden ser aplicadas a esta vida de apariencia:

Se pueden distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. “Falsas” son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión [...] Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad [...] de reconocer la enfermedad del todo y de aprovechar las posibilidades de curarla. [...] La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esa categoría de falsas necesidades⁵⁶⁵.

Es difícil conseguir un crecimiento personal si no nos sentimos implicados en nuestras propias vivencias. El miedo al sufrimiento y al fracaso de no ser superado, puede llevarnos a vivir un espejismo de lo que pudiera ser nuestra vida. Un espejismo en el que el sufrimiento es menor pues no solemos arriesgar nada. El compromiso con algo o alguien, conlleva una implicación personal que muchos no están dispuestos a tener. Si no nos vinculamos con nada ni nadie a nivel profundo, el sufrimiento que padeceremos si fracasamos en nuestro objetivo es mucho menor. La vida, en muchas ocasiones, se muestra como un juego y nosotros debemos valorar lo que estamos dispuestos a arriesgar. Si apostamos todo lo que tenemos y la jugada sale bien, es obvio que ganaremos mucho más. Si por el contrario la jugada sale mal nos habremos quedado sin nada y no podremos volver a apostar hasta reunir de nuevo lo necesario para comenzar. De modo que, si queremos, siempre existe la opción de realizar apuestas bajas. Si ganamos la partida lo obtenido no será mucho, pero nos proporcionará alegría aunque sea por poco tiempo. En cambio si perdemos no obtendremos ninguna alegría, pero la sensación de pérdida no será tampoco muy grande. Lo mismo sucede con

⁵⁶⁵ MARCUSE, HERBERT. *El hombre unidimensional*. Orbis, Barcelona, 1968.p. 32.

nuestra vida. Todos los modos de vivirla se encuentran ante nosotros como una posibilidad. Sólo nosotros somos los encargados de decidir qué opciones actualizamos. En definitiva nos vemos en una disyuntiva similar a la de Parménides en su poema⁵⁶⁶. Por un lado podemos optar por la vía del ser y hacer de la búsqueda de la felicidad un camino personal y una verdadera experiencia vital. La otra opción es caminar por la senda del parecer, del tener. Las experiencias no son tan auténticas, sin embargo podemos acceder a pequeñas comodidades. En una senda nos comprometemos con la búsqueda de felicidad, en la otra encontraremos de inmediato una vida cómoda y placentera, capaz de sustituir bastante bien la felicidad buscada. Cada paso que damos es un elemento más para construir nuestra vida. Sólo nosotros elegimos el modo de hacerla. Permanecer en la caverna e intentar convencernos de que es el único modo de vida posible acaba por coartar nuestra libertad de ser y nuestra capacidad de desarrollarnos:

Acabo de sugerir que el concepto de alienación parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Esta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada⁵⁶⁷.

Optar por el camino del ser supone liberarse de las cadenas y emprender el camino hacia fuera de la caverna. En último término el prisionero liberado se inicia en la vía erótica, en la del amor al saber. O lo que es lo mismo, toma la actitud propia del melancólico positivo, se aleja del mundo para volver a él dotándole de un nuevo sentido.

Llegados a este punto nos asalta la pregunta de si para ser un verdadero filósofo es necesario ser melancólico. Es decir, si sólo aquél con temperamento melancólico es capaz de vivir su vida filosóficamente. La respuesta a este interrogante es la que hemos buscado desde el comienzo del presente trabajo.

⁵⁶⁶ PARMÉNIDES. HERÁCLITO. *Fragments*. Orbis, Barcelona, 1977. pp. 47-59.

⁵⁶⁷ MARCUSE, HERBERT. Op. Cit. p. 37.

El melancólico negativo, es decir el que posee la melancolía como patología, no se acerca al estilo de vida del filósofo, sino más bien todo lo contrario. La depresión supone un alejamiento del mundo debido al desinterés que nos crea. El depresivo es incapaz de marcarse un propósito vital el cual le motive a seguir adelante. Para él no existe el futuro, ni siquiera el presente; todos los días son ayer, por lo que se repiten las mismas constantes una y otra vez. El depresivo siente el peso del tiempo sobre su cabeza. Un peso insoportable teniendo en cuenta el abismo interior en el que se debate. Su vida le parece carente de sentido hasta tornársele algo insoportable. Tal es el hastío que acaba por sumirse en la inactividad más absoluta y por supuesto una infelicidad total.

El melancólico por temperamento camina siempre al borde del precipicio, a medio camino entre la felicidad y la decepción. El melancólico positivo se separa de un mundo que lo encadena y, tras cuestionarlo, vuelve a él más libre y feliz. En definitiva, transforma su vida en una labor filosófica. Lleva a cabo la tarea más importante de la filosofía, comprometer su vida al servicio de la sabiduría, o lo que es lo mismo, caminar constantemente por la vía erótica.

El estudio que hemos realizado sobre las diversas manifestaciones históricas de la melancolía nos ha permitido ver que ambas melancolías, la negativa y la positiva, no se refieren a la misma entidad. Por ello debemos dejar la depresión en el terreno de las patologías y retomar la melancolía en su sentido positivo como la realización de la vía erótica:

Por supuesto, una línea muy delgada separa lo que yo llamo melancolía de lo que la sociedad llama depresión. Para mí, lo que separa a las dos es el grado de actividad⁵⁶⁸.

Volviendo a la pregunta que líneas arriba hemos comentado ¿qué sucede entonces con aquellos que no son de natural melancólico? ¿Pueden seguir de algún

⁵⁶⁸ WILSON, ERIC C. *Contra la felicidad. En defensa de la melancolía*, Taurus, Madrid, 2008. p. 16.

modo la vía erótica y vivir una vida filosófica? La respuesta es sencilla: sí es posible utilizando la melancolía como método filosófico.

5.2. Melancolía: la locura del filósofo

La identificación de la melancolía positiva con la vía erótica posee un interés filosófico y práctico mayor que la mera sorpresa ante sus similitudes históricas. La melancolía puede suponer la salida creativa al sinsentido de la existencia. Los placebos con los que la sociedad actual pretende calmar ese impulso de saber, de encontrar una meta a la que dirigirnos, se muestran a menudo insuficientes. Y es precisamente en este vacío existencial en el que la melancolía nos puede prestar su ayuda.

El ansia natural de saber de la que nos habló Aristóteles supone el primer paso a una vida melancólica, o lo que es lo mismo, filosófica. El camino del filósofo sólo culmina cuando alcanza la verdad. Una verdad a la que podemos irnos acercando pero se antoja inabarcable en su totalidad. El loco erótico o el melancólico persiguen aquello que no posee. Si fuéramos capaces de alcanzar la verdad, no desearíamos tenerla, puesto que ya la poseemos. Pero sabemos que nunca podremos afirmar que la hemos alcanzado, a no ser que queramos caer en una actitud fundamentalista o absolutista. La búsqueda de la verdad supone un compromiso filosófico y vital con el ser.

El deseo del loco erótico va mucho más allá de las posesiones materiales. Los bienes de consumo y los productos en general son elementos creados para nuestro disfrute. Nosotros los poseemos y los utilizamos en favor de una vida más cómoda. Pero el no andar lo suficientemente despierto por el camino del parecer conlleva sus riesgos. Además de los ya citados en el apartado anterior, el peligro mayor es el de que dejemos de poseer las cosas para que las cosas nos posean a nosotros. Y lo hacen de modo casi imperceptible, sólo visible tras un ejercicio de crítica y reflexión. Las cosas materiales alimentan nuestra dependencia de ellas hasta el punto de convertirnos en prisioneros de la caverna. Esforzarnos porque el materialismo y el consumo no dirijan nuestras vidas es encaminarnos a la libertad y la autoposición.

Los bienes de consumo mitigan la inquietud del hombre, pero no la satisfacen. Por ello debemos escuchar nuestro deseo natural de saber para encauzar nuestra búsqueda por el camino correcto. Que los bienes materiales no proporcionan la felicidad soñada es hoy si cabe más evidente que en épocas pasadas. Estamos obsesionados con buscar la felicidad en objetos exteriores a nosotros. Pensamos que como si de un supermercado se tratase, encontraremos la felicidad en un frasquito que podamos poseer, cuando en realidad no se tiene la felicidad sino que se es feliz. No es algo exterior a nosotros sino que se encuentra unida de forma indisoluble a cada vida particular. La pretensión de alcanzar la felicidad de un modo material genera una sensación de incompletitud, de falta de referencias, que puede llevar a perdernos en un mundo de oscuridad del que es difícil salir. Anular el deseo de ser feliz nos cierra la posibilidad de serlo; es una especie de profecía que se autocumple. Sumergirnos en el tener, el parecer, nos hace olvidar por tantos momentos el camino del ser que acabamos por perderlo de vista. Acallamos tanto nuestra ansia interior que acabamos por creer que no existe nada por lo que merezca la pena avanzar. En definitiva nuestra vida queda sostenida no por nosotros mismos, sino por las circunstancias que nos rodean. El protagonismo de nuestra existencia queda anclado a un devenir de acontecimientos en el que nosotros nos posicionamos como meros espectadores. Ahondar en nuestro interior y mirar a la cara del desasosiego implica tomar la responsabilidad del quehacer de nuestra vida, de una vida sustentada en el yo.

La confusión y desasosiego, que muchas ocasiones genera en nosotros el deseo de felicidad, es un estado de ánimo que nos perturba y nos parece incómodo. No encontramos sensato que en la sociedad del bienestar debamos tener algún tipo de incomodidad. A fin de encontrarnos mejor, edificamos a nuestro alrededor una auténtica fortaleza de placeres y pertenencias, aunque sin cimientos sólidos. Nuestro mundo ha quedado ahora construido a nuestra imagen y semejanza. Creemos así que en él reina una estabilidad y seguridad inamovibles, en las que podremos encontrar la felicidad. Por desgracia, lograr una vida plena y feliz no es tan sencillo. En determinadas ocasiones, la vida nos pone ante una situación en la que todo se desmorona. Nuestra vida anterior entra en crisis y no sabemos por dónde seguir. La muralla que edificamos cae para dejar paso al vacío más absoluto. Y entonces nos damos cuenta que no sabemos dónde quedaba el horizonte hacia el que poder encaminarnos. Todo está derruido y no somos

capaces de ver más allá de los escombros. La vida se desploma por completo, quedando huérfana de sentido.

Así queda ante su propia vida el melancólico negativo, el depresivo. Su yo permanece en el olvido agitado por el incesante transcurrir de los acontecimientos. La búsqueda de significado en el consumo y el bienestar nos hace más proclives a padecer este tipo de estados depresivos en el momento en que la vida nos pone en situaciones críticas. No en vano, la depresión es considerada como el mal de la sociedad moderna. Pero ¿qué sucedería si no creásemos nuestra vida con meras apariencias? ¿Cómo reaccionaríamos ante estas situaciones críticas? ¿Nos sentiríamos sin fuerzas ni esperanza como el depresivo? La respuesta es no.

Perder el miedo al desasosiego del deseo de felicidad supone caminar cada día en dirección a ella y en ella. De ser así, lo que vamos construyendo no es una inestable muralla, sino nuestra propia vida. Las situaciones límite que ésta nos presenta suponen en definitiva una oportunidad para la reflexión y la crítica. El fracaso no sería más que otra lección vital. Si nuestra vida entra en crisis, no nos perderíamos en el vacío más absoluto. Deconstruimos nuestro mundo para construirlo de nuevo, esta vez más pleno de sentido, de modo que obramos tal y como lo hace el melancólico.

Así que la melancolía puede salvarnos del abismo de la depresión y los estados apáticos:

En definitiva, me aterran los esfuerzos de nuestra sociedad por expulsar a la melancolía del sistema. Sin las agitaciones del alma, ¿no se vendrán abajo todas nuestras torres de magníficos anhelos? ¿No cesarán las sinfonías de nuestros corazones rotos?⁵⁶⁹

La melancolía nos permite enfrentarnos a nuestro propio mundo. La posesión de la verdad es incompleta, por ello nos mostramos siempre como seres deseosos de poseerla. El sentimiento de falta nos provoca una inquietud que bien encauzada, nos

⁵⁶⁹ *Ibidem.* p. 15.

permite resurgir al mundo por medio de la creatividad. Nunca poseemos la verdad, pero en el momento en el que nos decidimos buscarla ella nos posee a nosotros. Por ello sentimos la necesidad de emprender de nuevo el camino una y otra vez.

La melancolía genera en nosotros un eterno descontento, una inquietud nunca satisfecha. Bajo su influjo ponemos en duda todo lo establecido, pues no acabamos de sentir una quietud de ánimo completa. Es como si un momento de lucidez el hombre fuese capaz de percibir su finitud, su mundanidad. Se hace consciente de su propio tiempo. Vive tan inmerso en él que, por lo general, llega un momento en el que deja de pensar en ello. Su vida se desarrolla de forma placentera dentro de los marcos establecidos por la sociedad. Sin embargo, en ocasiones intuye que el mundo de las apariencias no es suficiente para él. Desea trascender los límites del mundo y los suyos propios. Quiere de algún modo borrar su propias fronteras y limitaciones y unirse a algo mayor que él mismo. La caverna en la que un día se sintió seguro hoy se le muestra como un espacio reducido en el que su deseo de trascendencia no puede ser satisfecho.

Ante un panorama así, alguien puede pensar que la única salida factible es la religión. No obstante, la trascendencia que persigue el hombre es más un inquietud existencial y personal que de índole religiosa. Es decir, el deseo de trascendencia es en último término la esperanza en un desarrollo pleno de la vida. Pero no de una vida abstracta, sino de la vida particular de cada uno. La vida como una tarea tan larga como ella misma. Es sólo nuestra responsabilidad el dotarla de un sentido pleno y desarrollar todas sus posibles potencialidades. Es por ello que no se limita sólo al ámbito de lo religioso. En realidad es el derecho y el deber de cada uno ir descubriendo el modo personal de unirnos a la eternidad, de romper las cadenas que nos atan a la caverna. Es cierto que la vida en sociedad genera ciertas cadenas comunes para todos. Otras, por el contrario, son creaciones personales, por lo que sólo está en nuestra mano el poder romperlas. Y respecto a las cadenas comunes, no todo está perdido sino que podemos colaborar para que la sociedad las deje a un lado, o al menos para que a nosotros nos pesen menos. En este sentido, la liberación es una tarea personal.

Al salir de la caverna todos buscamos en definitiva la misma realidad: la verdad. Pero no una verdad exclusivamente intelectual, sino una verdad aplicable al plano de lo personal, que nos conduzca a la felicidad y la plenitud. No pretendemos aquí realizar una defensa del intelectualismo moral de Sócrates, en el que aquel que hace el mal es por pura ignorancia y no por maldad. Sería algo ingenuo por nuestra parte defender hoy algo así. Si tomamos la verdad de forma absoluta, en términos exclusivamente intelectuales, no comprenderemos a qué tipo de verdad nos estamos refiriendo. La verdad que nos conduce a la felicidad es intelectual, pero abarca muchos más aspectos. Traspasa los límites de la razón humana, aunque no la pierde de vista. Es el punto de referencia para la consecución de una vida feliz en todas las dimensiones del ser humano, no sólo la intelectual. La verdad es la plenitud existencial en el sentido más amplio de la palabra. Quizá Platón ya intuyó este sentido amplio de la verdad, razón por la cual la conectó con la felicidad. Es posible que pudiéramos hacer una relectura de sus escritos bajo este prisma.

El caso es que al salir de la caverna en la que cada uno vivimos, todos pretendemos encontrar una verdad plena y en este sentido trascender nuestros propios límites. No es que se trate de distintas verdades y cada uno elija aquella que le reporte mayor felicidad. Más bien se trata de una verdad común que nos lleva a una felicidad completa. Una verdad que, aunque inalcanzable en su totalidad, fomenta nuestro deseo de seguir caminando hacia ella. La imposibilidad de poseerla generará en nosotros esa inquietud de tener aquello que nos falta y deseamos a lo largo de toda nuestra vida.

Así es exactamente como obra el melancólico. Su espíritu se muestra inquieto siempre. Su carácter insatisfecho le enfrenta con la temporalidad del mundo de forma constante. El melancólico siente el desasosiego del enamorado que nunca consigue poseer su objeto amado. Vive siempre en situación crítica, entre la esperanza y el fracaso:

Mientras en los estados de tristeza la aficción dolorosa es involuntaria y efímera, en los estados de melancolía la visión de una belleza destruida por el tiempo, permanece como un bien inalcanzable⁵⁷⁰.

El melancólico no se sumerge en un penar eterno. No vive en un constante retorno de la tristeza, en el que el desarrollo de la vida es circular y se repite una y otra vez. Si así fuera, si la vida no avanzase en ninguna dirección, la inquietud del melancólico pasaría a desesperanza e inactividad ante la falta de referencias. La tristeza del melancólico es más una inquietud que lo lleva a caer para luego levantarse y ver un mundo más pleno de sentido. El melancólico cae y se levanta, pero siempre camina hacia delante y no se deja arrastrar por el inevitable rodar de la vida. En cada caída, el melancólico se va haciendo dueño de su propio destino, construye su vida y se convierte cada vez en un poco más libre.

El melancólico vive siempre en la encrucijada, actualiza siempre las situaciones límite de Jaspers. Estas son momentos críticos en la vida de cada uno en los cuales se hace presente la trascendencia. Son como una especie de muro contra el que chocamos y nuestra existencia naufraga. Ejemplos claros de estas situaciones son la enfermedad, la muerte y otras en las que en definitiva tomemos conciencia de nuestra finitud y temporalidad. O como dice Jaspers, aquellas situaciones en las que el verdadero yo, el cual quiere gobernarse por sí sólo, fracasa en su intento. Es tras este fracaso cuando se prepara para lo otro que se presenta ante él: la trascendencia. El lenguaje cifrado de las situaciones límite sólo puede leerse desde la intimidad de la propia existencia. La verdad que las situaciones límite nos desvelan es individual y existencial.

La reflexión no puede agotarse en sí misma, ni detenerse por sí misma. Pérfida es, ya que impide toda decisión; nunca llega al cabo, por lo que puede, por último tornarse un “palabrerío dialéctico” [...] Mas para que esta libertad no se reduzca a la nada mediante una reflexión vacía y, por el contrario se cumpla, es menester que la reflexión infinita “naufrague en la costa”⁵⁷¹.

⁵⁷⁰ GURMÉNDEZ, CARLOS. *La melancolía*. Espasa Calpe, colecc. Austral, Madrid, 1994.p. 28,

⁵⁷¹ JASPERS, KARL. *Razón y existencia*. Nova, Buenos aires, 1959.

Es cierto que Jaspers habla de la trascendencia en un sentido religioso, pues es dentro de la religión donde a su juicio el hombre encuentra sentido a su existencia. Sin embargo, no es la única opción posible como hemos visto en el caso del melancólico. Si interpretamos la trascendencia como la verdad en términos amplios de la que ya hemos hablado, la finitud del hombre puede encontrar su sentido en otros ámbitos, además del religioso.

El naufragio del melancólico es tan sólo una parte de su camino. La constante actualización de las situaciones límite le separa del mundo una y otra vez. Entra en una fase de crisis en la que destruye todo aquello que tenía por cierto. Su vida entera se convierte en restos del naufragio. Es entonces el momento de reflexionar cual de esos restos es válido y si le será útil para la futura reconstrucción de su mundo. Ortega y Gasset reinterpreta la idea de naufragio y nos habla del desamparo que tal situación genera:

¿No nos pasa a nosotros algo de esto? Creíamos ser herederos de un pasado magnífico y que podíamos vivir de su renta. Al apretarnos ahora el porvenir un poco más fuertemente que solía en las últimas generaciones, miramos atrás buscando, como nos era habitual, las armas tradicionales; pero al tomarlas en la mano, hallamos que son espadas de caña, gestos insuficientes, *atrezzo* teatral que se quiebra en el duro bronce de nuestro futuro, de nuestros problemas. Y súbitamente nos sentimos desterrados, sin tradición, indigentes, como recién llegados a la vida, sin predecesores⁵⁷².

El melancólico no se desespera ante las crisis, quizá porque prevé su venida. Nunca se siente del todo unido al mundo de las apariencias e intenta de manera constante escapar de él. La debilidad de las cadenas que lo sujetan al mundo del parecer le lleva a presentir la crisis que se cierne sobre su vida.

Aquella persona que pone todo su empeño en fortalecer las conexiones con el mundo de las apariencias no es capaz de actualizar sus límites, y en definitiva no se prepara para las crisis. A pesar de todo, las situaciones límite hacen su entrada en escena

⁵⁷² ORTEGA Y GASSET, JOSE. *Goethe desde dentro*. Espasa Calpe, Buenos aires, 1940. p. 29.

y de manera abrupta nos empujan al naufragio. El desconcierto generado por la falta de preparación para este momento nos puede hacer sentir perdidos, sin saber dónde ir y sin fuerzas para reconstruir nuestra vida de nuevo.

Ser melancólico no significa que no se disfrute de los placeres de la vida o que dedique todo su tiempo a ver la parte negativa de las cosas. El melancólico vence su temor a la crisis porque sabe que sólo tras ella verá la luz. Por ello hace de la crisis un momento reflexivo, de maduración y crecimiento personal. Como dice Gurméndez:

El esplendor divino de la fiesta es efímero, y este melancólico descubre que el tedio es la verdad permanente de la vida⁵⁷³.

Es poco alentador pensar que es en el tedio en donde el melancólico encuentra la verdad, por lo que en este sentido discrepamos del autor. Pero estamos de acuerdo en que el melancólico sabe que el esplendor de la fiesta es efímero y no dura para siempre. Respecto al tedio podemos decir que el melancólico más bien se muestra de signo contrario. Asume el riesgo de poner en crisis su propia existencia y tras la deconstrucción se abre ante él un mundo de infinitas posibilidades.

Los momentos de crisis suponen una separación del mundo y una vuelta hacia sí mismo. El melancólico se encierra en sí mismo al sentirse defraudado por el mundo. Otras personas prefieren la ficticia seguridad del bienestar al riesgo de destruir todo aquello en lo que creían. Y es lícito que muchos opten por una vida de comodidad frente a la incertidumbre del camino del melancólico. Cada persona individual se convierte en el artífice de su propia vida. Aquello que hacemos, pensamos o sentimos en cada momento supone un paso más en la construcción de nuestra vida. Nada de lo que hacemos es vacío, pues todo posee en realidad un sentido existencial. Todos deseamos el objetivo común de la felicidad, pero el camino para llegar a ella es una construcción personal.

⁵⁷³GURMENDEZ, CARLOS. Op. Cit. p. 45.

La mayoría de las personas prefieren elegir la vida placentera, sin caer en la cuenta que en el fondo están optando por una vida basada en el temor. El temor a lo desconocido, a vivir en la incertidumbre del vacío. Las estructuras sociales y personales constituyen nuestro marco de referencia. Dentro de él sabemos cómo desenvolvernos y más o menos el camino a seguir. Si el sistema de referencia presenta alguna deficiencia, preferimos obviarla a reflexionar sobre ella; incluso aunque esta deficiencia genere en nosotros un verdadero desasosiego. En lugar de una reforma general del marco, preferimos ir realizando pequeños arreglos que nos ayudan a olvidar el mal estado de nuestra estructura. En cualquier caso, nos sentimos más estables aferrados a nuestro marco, aunque éste presente en ocasiones un estado ruinoso. Pero tenemos demasiado miedo a derribarlo. Nos asalta la incertidumbre de qué pasará una vez que nos cuestionemos el marco, qué hay después de la destrucción. Nos asalta la imagen de un futuro vacío, oscuro, y eso nos aterra. De modo inconsciente nos dejamos vencer por el temor y nos aferramos a nuestras opiniones y creencias. Preferimos desarrollar nuestras vidas dentro del orden establecido; eso sí, con pequeñas transgresiones que alivian nuestra inquietud existencial. La crisis es para casi todos nosotros un momento caótico a evitar. Es como si tuviéramos la creencia de que el cambio y el conflicto siempre poseen tintes negativos. Y a la larga es posible que nuestra propia experiencia acabe por confirmarnos tal opinión.

Si nos aferramos a la estabilidad, si tememos el cambio porque presentimos su funesta consecuencia, es muy posible que nuestra intuición acabe por ser cierta. Cuanto más nos aferramos a lo que tenemos, nos alejamos más de lo que somos. De modo que, en aquellos momentos de nuestras vidas en los que se da una implicación mayor del terreno del ser, nos sentimos perdidos y realmente confusos. El sostener la creencia negativa hacia el cambio refuerza una actitud de terror hacia la crisis. Un terror que acaba por paralizarnos y nos impide superar esta etapa con éxito. Ignoramos la potencial presencia de las situaciones límite y nos quedamos sin instrumentos para actuar cuando se presentan. Las crisis generan por ello un desconcierto que no sabemos cómo superar, lo que a su vez refuerza de nuevo la creencia de la negatividad del cambio. Es una especie de círculo vicioso del que no podemos salir y se refuerza a sí mismo una y otra

vez. “Si se contenta con investigar lo que es asequible y no intenta traspasarlo, no sufrirá melancolía”⁵⁷⁴.

Por el contrario, el melancólico no alimenta ese temor. Lo interioriza y reflexiona desde él. Se deja asaltar por él cada poco tiempo, por lo que en cierto modo resultan viejos conocidos. Sabe que la estabilidad no es posible para siempre y se encuentra expectante ante el nuevo asalto de la crisis. El melancólico no está hecho de otra pasta que el resto de las personas; igual que todos siente temor a lo desconocido, pero al contrario que los demás sabe cómo vivir dentro de ese caos y encontrar la salida. Quizá porque siempre se encuentra preparado para la caída. No se encuentra vagando por el mundo sin un marco de referencia, el melancólico vive en la misma sociedad que los demás, y en ese sentido comparte con el resto de personas muchos aspectos de su sistema referencial. Pero su carácter insatisfecho por naturaleza le impide reforzar la creencia de que todo es seguro tal y como está. Su propio temperamento le lleva a alejarse del mundo en el que vive y cuestionar lo que hasta el momento creía, sentía o pensaba. El modo de vivir del melancólico anticipa las crisis que pueden surgir en las situaciones límite. No se siente especialmente arraigado a las estructuras del mundo porque las intuye inestables. El desasosiego existencial a veces se encuentra más calmado, pero su corriente siempre fluye por debajo de las aguas tranquilas. Por ello cuando las aguas vuelven a rugir, el melancólico se siente preparado para sumergirse en ellas y dejarse arrastrar por la corriente.

En las épocas de crisis las estructuras del melancólico se vienen abajo. Los marcos de referencia sociales y personales han quebrado y el melancólico se vuelve hacia sí mismo para encontrar el sentido de esta destrucción. En medio del temor y el desconcierto inicia su reflexión, su búsqueda de la vida plena, alejada del mundo de las apariencias en el que por un momento efímero se sintió casi seguro. Es en estas situaciones límite cuando el melancólico realiza una auténtica reflexión existencial, y al contrario que otros muchos, no se derrumba hasta perder la fuerza. El melancólico medita sobre los restos de su naufragio y asume la soledad de la tarea. La meditación en las situaciones críticas le proporciona una experiencia vital. Es capaz de trabajar el

⁵⁷⁴ *Ibidem.* p. 49.

caos hasta convertirlo en una experiencia personal y existencial que lo ayudará a su desarrollo pleno:

Pero en este momento (de crisis) se siente más vivo que nunca. Siente que está al borde de imaginar mundos alternativos, poderes sin explotar⁵⁷⁵.

Los placeres y pequeñas satisfacciones del mundo del parecer hacen más llevadera nuestra existencia. Pero una vida centrada en exclusiva en la persecución de éstos difícilmente se convierte en reflexiva. Puede que nos parezca un poco excesivo decir que sólo reflexionamos desde el dolor, que en la felicidad más absoluta es imposible construir nuestra propia vida. Pero si lo pensamos un poco, para el ser humano es así. Si fuésemos portadores de la felicidad plena, seríamos como los dioses platónicos que no desea nada pues ya lo poseen. Sin embargo, en tanto que somos seres humanos y no dioses deseamos por naturaleza saber, ser felices, y como hemos dicho es más una meta que algo obtenible a corto plazo. Por lo tanto, siempre existe en nosotros un resquicio de insatisfacción, de dolor por lo que no tenemos, y esto hace posible la reflexión y hacer de la vida una experiencia vital:

Las penas tejen la materia de nuestras vidas, nos fuerzan a espejarnos, a mirar en nuestro interior para saber lo que nos pasa⁵⁷⁶.

En este sentido el melancólico sabe de su finitud como ser humano y no pretende vivir en el engaño. La vida basada en las apariencias no supone más que el intento de llevar una vida más propia de dioses que de hombres. Una vida en la que nada nos perturba, tenemos todo y por ello no necesitamos nada más. No obstante, a pesar de todos nuestros esfuerzos por autosatisfacernos, la realidad nos muestra que no lo conseguimos del todo. Siempre necesitamos más, deseamos más, sin querer darnos cuenta de que somos seres humanos y nunca podremos llevar esta vida plena que soñamos en la que todo carece de importancia pues todo tenemos. El deseo insatisfecho, el temor a lo desconocido son rasgos que definen al ser humano y que el melancólico

⁵⁷⁵ WILSON, ERIC C. Op. Cit. p. 123.

⁵⁷⁶ GURMÉNDEZ, CARLOS. Op. Cit. p. 36.

hace suyos más que ningún otro. Es consciente de sus carencias aunque desea superarlas. No se confunde con la divinidad, pero siente deseos de perseguir la eternidad que ella tiene.

El miedo del melancólico se centra más en el desarrollo de una vida sin sentido que en el caos de la crisis. La deconstrucción de su sistema le genera temor pero no una angustia paralizante. No refuerza la creencia de que todo cambio es siempre a peor. En la crisis el melancólico destruye y reflexiona sobre el porqué de esta destrucción. Inmediatamente después reflexiona con cuidado sobre las piezas que puede volver a utilizar y el orden de las mismas. Se encuentra en medio del vacío y él se erige como el único creador de su propia vida. Contempla así en su mano el horizonte abierto de posibilidades que se abre ante él. Para Pigeaud⁵⁷⁷, el melancólico puede llegar a ser el compendio de la variedad individual; un representante de la libertad individual y del destino creador.

La crisis abre al melancólico un horizonte de elecciones. Es ahora cuando se convierte en el arquitecto de su propia vida. De todas las opciones que se le presentan, sólo él puede elegir la que colabore en su camino a la felicidad. Se erige dueño de su propio destino y asume con madurez la responsabilidad que conlleva la libertad. En este sentido la crisis libera al melancólico de las cadenas de la rutina y el parecer:

Durante este prolongado intervalo de melancolía extrema [...] se dio cuenta de un hecho sorprendente: la neurosis - el nerviosismo, la agitación, el malestar - resulta esencial en la formación de la identidad⁵⁷⁸.

Aquellas personas que concentran todos sus esfuerzos en la autosatisfacción se ponen trabas a sí mismos para sentirse más libres. El aferrarse al mundo del parecer genera una falta de implicación respecto a la propia vida y la de los demás. Olvidamos la tarea de desarrollarla y de colaborar en que los otros puedan hacer lo mismo con la

⁵⁷⁷ Interpretación en el prólogo a ARISTÓTELES. *El hombre de genio y la melancolía*. Sirmio, Barcelona, 1996.

⁵⁷⁸ WILSON, ERIC C. Op. Cit. p. 64. Wilson relata aquí la experiencia sufrida por el psiquiatra Jung. Según describe él mismo durante una época cayó en un "estado de desorientación", como si estuviera "totalmente suspendido en el aire". Y es precisamente tras esta experiencia cuando llega a concluir en el papel esencial de la melancolía y la crisis en nuestro crecimiento personal.

suya. Huimos del esfuerzo y la responsabilidad que supone hacer de nuestra vida una auténtica experiencia existencial.

Ser capaces de tomar las riendas de nuestra propia vida, entraña un riesgo que muchos no están dispuestos a correr, el fracaso. Si nosotros somos los artífices de nuestra vida es obvio que la responsabilidad sobre el resultado de la tarea descansa sobre nosotros. Por supuesto que existen factores externos que influyen sobre el resultado, pero en cualquier caso, en último término la responsabilidad es sólo nuestra. Aceptar el desafío de construir nuestra vida, requiere una madurez personal que muchas personas no llegan a manifestar. Y es que, como hemos dicho el acatar nuestra responsabilidad no es una afirmación retórica sino una actitud existencial. Es un compromiso meramente práctico. No necesitamos realizar una manifestación oral o escrita del mismo delante de alguien que vigile su cumplimiento. Se trata más bien de un modo de vivir puesto en práctica, del que nosotros mismos nos convertimos en artífices y vigilantes.

Entonces ¿qué sucederá si no elegimos la opción correcta de todas las que se nos presentan? Si la elección resulta un fracaso debemos recordar que sea cual sea el fin, en realidad es el resultado de un ejercicio de libertad. Sólo nosotros somos responsables del fracaso obtenido y como tal debemos aceptarlo con madurez y hacer así mismo una experiencia de él. El fracaso de nuestro fin pretendido no tiene por qué convertirse en un fantasma que nos atormente en futuras elecciones. Una vez que tomemos distancia de él, podemos convertirlo en una experiencia existencial más de la cual aprender. En realidad no existe otro modo de construir nuestra vida más que exponiéndonos a nuevas situaciones que acaben por constituir nuestras experiencias.

Por el contrario, si alguien decide no correr riesgos la asunción de responsabilidades es también menor. Dejamos en manos de otros la construcción de nuestras vidas. Entre esos otros puede ser la sociedad de consumo que nos dice cómo debemos ser, o de los medios de comunicación de masas que nos dicen cómo y sobre qué debemos pensar. La sociedad del bienestar asume de modo paternalista la tarea de guiar las vidas que están bajo su amparo. Si los miembros de la sociedad aceptan los

términos de esta relación, su existencia se hará más cómoda en muchos sentidos. Ahora bien, el precio a pagar por una vida cómoda es la renuncia a su completa libertad. El factor, para muchos positivo, es la falta de responsabilidad. Una responsabilidad que a veces puede agobiar y desbordar. Muchas de mis propias preocupaciones se diluyen en un ente abstracto mayor que yo. De modo que, si en mi vida se presenta algún fracaso, la responsabilidad no es mía, sino de aquel ente al que yo he entregado mi libertad y por tanto mi responsabilidad sobre el quehacer de mi vida. En este aspecto es más sencillo culpar a un tercero de un fracaso en mi vida que asumir yo mismo la culpa y tornarla en una experiencia.

El melancólico mira la libertad y aunque teme sus senderos la hace frente. Su carácter insatisfecho le aleja de entregarse a una difusa sociedad a favor de su bienestar. Sabe que nunca será capaz de disfrutar una vida cómoda y sin preocupaciones para siempre, pues conoce su inestable temperamento. Es consciente de que la falta de libertad no es la manera de perseguir la felicidad. Más bien todo lo contrario. Tenemos que asumir que somos libres y frente a la tarea de construcción de nuestra propia vida, la libertad personal es la única válida. Esto se debe a que el camino de llegar a la felicidad es particular y diferente para cada persona, porque su elección no puede quedar en manos de otro.

Para los existencialistas estamos condenados a ser libres. Un privilegio propio del ser humano y que en la corriente existencial adquiere más matices de castigo que de don. Para el melancólico la libertad es siempre una posibilidad en espera de ser actualizada. No se encuentra arrojado al mundo, vagando y sin esperanza. A juicio de Sartre, la pérdida de Dios nos lleva a una desesperanza total. Una falta de referencias que se erige como tónica dominante en nuestras vidas. Esto quizá fuese así si la felicidad de todo ser humano fuese encontrar a Dios y vivir para Él. No tenemos más que mirar a nuestro alrededor para ver que eso no es así. En nuestra condición de ser humano todos perseguimos la felicidad, pero los senderos hacia ella son variados. Para unos quizá sea encontrar a Dios, pero no podemos convertirlo en la máxima que guíe la vida de todo el mundo. Sin embargo, no hay motivo para la desesperación y la derrota. El melancólico sabe que la desesperanza y el caos es sólo una parte de la reflexión, un primer paso sobre el que encauzar el sentido de su vida. Si la vida careciese realmente

de un sentido para cada uno de nosotros, ¿qué motivos tenemos para realizar esfuerzo alguno? Es más, si no podemos marcarnos una referencia como es la felicidad, ¿cuál es el propósito de construir nuestra vida, e incluso de hacer cualquier cosa? ¿Para qué hacer algo que permita nuestro desarrollo? ¿Para qué necesitaríamos la filosofía? Tomar la libertad en términos negativos es impulsarnos a nuestra propia destrucción o enfocarnos hacia una vida de hedonismo radical, basada en el disfrute instantáneo sin más. La primera opción parece difícil de ser soportada por un humano. Una vida sin sentido, repleta de absoluto tedio y tristeza, una vida ante la que nos surge la duda de si merece la pena ser vivida.

El melancólico no presupone que al aceptar su libertad se comprometa a vagar por este mundo cual valle de lágrimas. Busca el sentido de su existencia desde su propio mundo aunque su deseo de eternidad lo eleve sobre él. La crisis del melancólico no dura para siempre sino que es una ruptura temporal de los marcos en los que se mueve.

A los ojos de la sociedad, el melancólico es en cierto modo un peligro, pues pone en duda el marco referencial en el que todos nos sentimos más o menos protegidos. Es posible que este carácter trasgresor sea el responsable en gran medida de la estrecha vinculación con la personalidad excéntrica y la locura. La destrucción de los marcos genera un desconcierto en aquellos que observan su tarea existencial desde fuera. El melancólico no encuentra ya ningún sentido a atarse a ciertas estructuras y obra al margen de ellas. Intenta no dar por sentado determinados cánones sociales y en este sentido los trasgrede. La dimensión de la ruptura con las estructuras sociales será mayor o menor, según éstas interfieran en su búsqueda de la felicidad. Es decir, que cada melancólico en su crisis romperá con elementos diferentes del sistema social, según el grado de implicación de éstos en su camino a la felicidad.

A lo largo de todo el trabajo, hemos visto cómo funciona una parte del sistema social. Todos nosotros vivimos en unas circunstancias concretas y como tal se espera que nos comportemos de acuerdo a ciertos roles, los cuales conllevan una normatividad. La ruptura por parte del individuo de las expectativas sociales genera en un primer momento un rechazo por parte de los otros miembros que forman la comunidad. En los

casos más benévolos el comportamiento fuera del marco social y normativo puede ser visto como el reflejo de una personalidad excéntrica. Ayudados por el bagaje cultural que poseemos, asumimos que ciertas personas muestran rasgos excéntricos los cuales no obstante forman parte de su genialidad. Así sucede con los artistas en general, de los que sin saber muy bien porqué, no nos asusta el que posean un extraño comportamiento. Tras el recorrido histórico realizado entre el genio y la locura, somos capaces de entender a qué es debida la normalización de lo excéntrico en algunos casos. Sin embargo, ¿qué sucede en el caso del melancólico que no muestra personalidad artística? El melancólico como filósofo, el loco erótico de Platón lleva a término personal la destrucción de las estructuras, más que cualquier otro loco divino. Su tarea no es la producción artística sino la creación de su propia vida. No obstante, su labor no es tan evidente como la del artista, por lo que no se le presuponen concesiones. El obrar fuera del marco social y normativo es inaceptable para él tanto como para el resto.

En realidad, todos en alguna medida trasgredimos los marcos normativos, y por ello, poco a poco la sociedad cambia. Pero el melancólico pone en duda su estabilidad de forma constante. Es por ello que, si el sistema social es muy rígido, el melancólico puede ser visto como una amenaza para la estabilidad del mismo. Su comportamiento anormal o fuera de la norma se considera negativo y puede llegar a patologizarse como hemos visto en capítulos anteriores. El loco es el que se mantiene fuera de la estructura lógica de la sociedad, y puesto que ésta es creada por la sociedad misma, los casos que se consideran locura pueden variar⁵⁷⁹. Uno de estos casos es el melancólico, que en su etapa de crisis muestra una personalidad perturbada a ojos de muchos. Al igual que nuestra herencia cultural influye en la conexión entre genio artístico y locura, también lo hace sobre la unión de filosofía y locura. La figura del melancólico es en gran medida el origen de esta relación:

Juzgamos al demente por el ritmo de nuestros propios sentimientos y lo encontramos tan extraviado, tan fuera de la naturaleza, tan incapaz de vivir, que despierta en nosotros el deber de vigilarle, de desposeerle de su libertad; en una palabra, le creemos loco, no por exceso o por falta, sino por el desorden de su aspiración⁵⁸⁰.

⁵⁷⁹ Interpretación de la locura según VERDIGLIONE, ARMANDO. *Locura y sociedad segregativa*. Anagrama, Barcelona, 1976.

⁵⁸⁰ CASSINELLI, BRUNO. *Historia de la locura*. Iberia, Barcelona, 1942. p. 93.

En un mundo cada vez más apegado a lo material, a lo perecedero y a lo finito, el melancólico y su búsqueda de la trascendencia aparece cada vez más como un ser extraño. Por el contrario, es cada vez más frecuente para nosotros la figura del melancólico negativo, o lo que es lo mismo, del depresivo.

En el fondo, al querer olvidar la tristeza y el lugar integral que ocupa en el gran ritmo del cosmos, ese tipo de felicidad insinúa que la melancolía y el pesar son estados aberrantes que deberían maldecirse por débiles y carentes de voluntad y desterrarse con la ayuda de una pildorita de color rosa⁵⁸¹.

5.3. Melancolía y filosofía como constructoras de mi mundo

La tarea existencial del melancólico no acaba en la crisis, sino que comienza en ella. Una vez que se ha liberado de las cadenas es el momento preciso de comenzar su tarea de reconstrucción. El melancólico vive en el mundo y pretende volver a él. No obstante, su vuelta significa dotar a todo de un nuevo sentido. Un sentido que les haga percibir la propia vida como algo más completa, más plena. Tras la crisis el melancólico ve el momento de actualizar las posibilidades que intuyó en su horizonte. En definitiva, es ahora cuando construye su nueva vida tras analizar los restos de su naufragio. Observa cuál de ellos es útil para construir la barca que le lleve a la posibilidad deseada y trabaja con ellos. Los trozos desechados le parecen muy viejos y gastados, incapaces de soportar la nueva edificación.

La salida al mundo del melancólico no es llevada a cabo de cualquier modo, sino por medio de la creatividad. El crear se convierte para él en un auténtico vínculo con el mundo. Su tarea existencial no se ancla al mundo del tener, ni siquiera del hacer, sino del ser, ya que la creación no importa tanto por el objeto creado sino como por el proceso en sí. En ese momento el melancólico convierte su vida en un quehacer constante. El mundo del tener o del parecer puede distraerlo durante un tiempo, pero lo ve limitado para desarrollar sus ansias de trascendencia. La acumulación de cosas materiales, el parecer ser felices por un instante por el uso de algún fármaco, la obsesión

⁵⁸¹ WILSON, ERIC C. Op. Cit. p. 15.

por la imagen, no son para el melancólico el fin de su vida, sino las cadenas que lo aprisionan.

Los melancólicos, en su condición de seres humanos, persiguen la felicidad. Pero su camino hacia ella sólo es posible de un modo, y es por medio de la creación, que le une a la eternidad. Al crear el melancólico se siente unido a algo superior a sí mismo; algo que supera su propia existencia y temporalidad, aunque es una vía que debe situarse en el propio mundo. El melancólico no es un suicida. No pretende vivir en la eternidad a través de la huida de este mundo. Su conexión con la trascendencia encuentra su sentido en la medida en que se lleva a cabo desde un mundo finito y perecedero como es el humano. Con su vuelta al mundo, el melancólico se conecta con la intemporalidad. El camino del parecer es sólo un espejismo para él. Se sumerge en la vía del ser desde su propia finitud. Pero ¿de qué manera lo hace? ¿Cómo se acerca el melancólico al mundo del ser, y en último término a la felicidad?

El melancólico no se siente ya limitado por un concepto estrecho de razón. El sistema social marca mediante la razón el límite de los mundos posibles. El grupo social fortalece con su actuación una determinada forma de entender la razón, más basada en lo normativo que en la capacidad para alcanzar el conocimiento. Así, las actuaciones que entren dentro del sistema socio-normativo se consideran razonables por parte de los miembros de ese sistema. Si por el contrario transgreden la moral imperante, en un primer momento se consideran irracionales y por tanto moralmente reprobables:

Los hombres de sinrazón son tipos que la sociedad reconoce y aísla: el depravado, el disipador, el homosexual, el mago, el suicida, el libertino. La sinrazón empieza a medirse según cierto apartamiento de la norma social⁵⁸².

El melancólico, en su etapa de construcción, se asoma a una verdad que sobrepasa el encasillamiento del parecer. Adquiere una sabiduría que traspasa los límites de lo conceptual y sólo adquiere sentido como vivencia. Por eso, como el prisionero liberado, el melancólico puede indicar el camino a tomar, pero nunca puede

⁵⁸² FOUCAULT, MICHAEL. *Historia de la locura en la época clásica*. Vol. I. FCE, Madrid, 1967. p. 163.

transmitir por completo su experiencia. La vivencia de la felicidad es personal y sólo obtenible tras hacer de la propia vida una experiencia existencial. El melancólico traspasa lo racional sin destruirlo, pues como ser humano es su cualidad definitoria. Sin embargo, no posee un concepto encasillado de razón, sino integrado con otras partes que forman también parte de su dimensión humana. De modo que no es que el melancólico se aparte de las normas sociales porque sea un rebelde o posea una personalidad asocial. A los ojos de los otros puede parecer digno de reprobación moral, pero él en su experiencia conoce el significado de su trasgresión:

Cuando la época clásica internaba a todos los que, por la enfermedad venérea, la homosexualidad, el desenfreno, la prodigalidad, manifestaban una libertad sexual que había podido condenar la moral de épocas precedentes, pero sin pensar jamás en asimilar, de lejos o cerca, a los insensatos, se operaba una extraña revolución moral⁵⁸³.

La locura divina del melancólico no es una amenaza a la razón, sino más bien una integración de la misma. El hombre es un ser racional además de otras muchas cosas, por lo que la búsqueda de la felicidad ha de desarrollar todas las dimensiones que nos conforman. En el melancólico afloran todas ellas, y como consecuencia la razón se expande. La búsqueda de la felicidad huye en él de marcos predeterminados y no teme explorar nuevas posibilidades. Trasciende el concepto encorsetado de razón y multiplica así las posibilidades de unirse a la eternidad:

“La sabiduría, como las otras materias preciosas, debe ser arrancada a las entrañas de la Tierra.” Este saber, tan temible e inaccesible, lo posee el loco en su inocente bobería. En tanto que el hombre razonable y prudente no percibe sino figuras fragmentarias—por lo mismo inquietantes—el Loco abarca todo en una esfera intacta: esta bola de cristal, que para todos nosotros está vacía, está a sus ojos, llena de un espeso e invisible saber⁵⁸⁴.

Los modos de conectar con la eternidad utilizados por el melancólico nos llevan una vez más a retomar la división platónica de las locuras divinas. En el origen de la melancolía en sentido positivo encontramos las diversas formas en las que el

⁵⁸³ *Ibidem.* p. 146.

⁵⁸⁴ *Ibidem.* p. 39.

melancólico es capaz de reconstruir el mundo bajo la intención de la intemporalidad. La meta perseguida es la misma en todos los casos, no obstante los caminos de la trascendencia varían según el melancólico.

En primer lugar vamos a hablar de la profética y la mística. De entre todos los melancólicos son estos dos los que, de manera más evidente, se encuentran unidos a la eternidad. El desarrollo de la religión hacia un sistema de ideas eclécticas, nos hace difícil contemplar la mística como camino a la felicidad. Para la mayoría de los creyentes la religión se ha convertido en una serie de ideas más o menos espirituales combinables entre sí. La caída postmoderna de las grandes ideas ha dejado notar su influencia en el terreno religioso. La religión se convierte para muchos en un bien de consumo más. De entre todas las creencias elijo aquellas que mejor se adecuen a mi estilo de vida y que no me exijan un excesivo esfuerzo personal⁵⁸⁵. Para muchos, Dios es un ente abstracto al que recurrir en épocas difíciles, pero que no posee mayor influencia sobre su vida en general. La religión ha perdido su fuerza social, lo que ha repercutido en la religión como vivencia. Algunos se alarman ante este hecho y anuncian una vez la tan manoseada crisis de valores. Es cierto que a nivel social, la religión ha poseído mayor fuerza en épocas atrás. Y con fuerza nos referimos a mayor poder de decisión e influencia sobre instituciones y personas. Vimos ya cómo el místico y el profeta son aureolados en un tiempo determinado, para luego pasar a ser considerados incluso neuróticos u otro tipo de enfermos mentales. Con lo cual, el cambio en la concepción de la espiritualidad no es nada nuevo y por ello nadie debe mostrarse alarmado. El melancólico que encuentra la respuesta en la vida espiritual no es alguien que cumple sin más los mandatos de una determinada institución religiosa.

El profeta o el místico son melancólicos que buscan la felicidad. Para ello eligen el camino de la espiritualidad. No se trata de acatar sin más los mandatos institucionales, sino que convierte la espiritualidad en una experiencia existencial. Poseen por ello una vivencia plena de la espiritualidad y por ello más profunda. Su

⁵⁸⁵ Muchos pensarán aquí en la célebre escena protagonizada por Woody Allen en su película *Annie Hall* de 1977. En su búsqueda incesante de la felicidad, el protagonista se acerca diferentes religiones para ver si alguna de ellas logra llenarle. Abandona el judaísmo, con el consiguiente disgusto familiar, para abrazar la religión de los Hare krisna y el catolicismo. Con respecto a este último intenta con la ayuda de un sacerdote entender su doctrina. Para realizar su conversión compra algunos objetos que considera, el serán de ayuda. De manera gráfica e irónica deposita su compra en una mesita: un crucifijo, una foto del Papa y sobre ellos un tarro de mayonesa y pan de molde.

experiencia religiosa abarca todas las dimensiones que los constituyen como persona, y como consecuencia le aporta una felicidad mayor que la experimentada por otra persona religiosa. El místico vive para la religiosidad, pero también en ella. Tal es su grado de interiorización de la vivencia religiosa que se siente incapaz de recogerlo en palabras. El melancólico místico o profeta supera la obsesión por el concepto y trabaja la vivencia personal. No se hunden en la sinrazón, en una fe ciega en la que todo vale, aunque amplían la razón fuera de los límites del concepto, y en este sentido la vuelven más humana. Una de las descripciones más bellas sobre la vivencia de la locura mística la encontramos de nuevo en uno de nuestros místicos más célebres, San Juan de la Cruz:

*Entréme donde no supe,
y quedeme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.*

Yo no supe dónde entraba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

De paz y de piedad
era la ciencia perfecta,
en profunda soledad
entendida vía recta,
era cosa tan secreta,
que me quedé balbuciendo,
toda ciencia trascendiendo.

Estaba tan embebido,
tan absorto y agenado,
que se quedó mi sentido
de todo sentir privado,
y el espíritu dotado
de un entender no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Cuanto más alto se sube,
tanto menos se entendía
que es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía;
por eso quien la sabía,
queda siempre no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer,
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber,
que no hay facultad ni ciencia
que le puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un no saber sabiendo,

irá siempre trascendiendo.

Y si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal esencia;
es obra de su clemencia
hace quedar no entendiendo,
*toda ciencia trascendiendo*⁵⁸⁶.

Por medio de la poesía, San Juan pretende asomarnos a la vivencia de la espiritualidad, a una vivencia que es suya y de nadie más. Según el mismo autor, esta poesía fue compuesta en estado de éxtasis durante una visita a Segovia. Motivo por el que las titula *Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*⁵⁸⁷.

Si analizamos los versos siguiendo el camino del melancólico, su peregrinaje de la crisis a la creación es claro. Nos habla sobre un lugar en el que se adentra y a pesar de no saber dónde está, sabe y siente una verdad hasta entonces desconocida. Es un camino realizado en soledad que le proporciona una sabiduría más allá de lo conceptual. Y en este sentido trasciende toda ciencia, pues no sólo implica la dimensión intelectual del ser humano, sino todas las que le conforman. Por ello, la verdad como experiencia es algo inabarcable por el concepto. Se puede indicar a los demás su camino pero nunca podemos vivirlo por otra persona. San Juan siente que no puede expresar la magnitud de su vivencia, se encuentra a sí mismo balbuciendo al intentarlo. No obstante, la poesía le sirve de vehículo de comunicación con el mundo. En este punto comprendemos que la razón no ha sido dejada de lado, sino liberada de muchas de sus ataduras. La comunicación por medio de la poesía requiere de alguna forma del uso de las capacidades intelectuales. El concepto de razón del melancólico es integrador, por lo que reconcilia al hombre con las múltiples dimensiones que le configuran.

⁵⁸⁶ CRUZ, SAN JUAN DE LA. *Poesías*. Castalia, Madrid, 1990. p. p. 119-121. La transcripción al castellano actual es mía.

⁵⁸⁷ Sobre las fechas posibles del éxtasis y su problemática situación histórica, podemos ver la nota que en la página 119 del libro citado arriba, escribe la editora Paola Elia.

El poema nos muestra también el doble camino que realiza el melancólico. A pesar del miedo inicial, se sumerge en un mundo desconocido. En él el melancólico ve la caída de su mundo anterior. San Juan advierte que el que llega nuevo a este lugar desfallece y cae en la cuenta de lo poco que sabía antes de llegar allí. La nada en la que se encuentra en un primer momento, se ve llena por la vivencia personal de la espiritualidad. Su propia vida se convierte en ese momento en su tarea existencial.

La vivacidad de la experiencia de trascendencia que vive el melancólico místico o profeta puede ser indicada pero nunca traspasada. Por eso, a los ojos de los demás, incluso de personas religiosas, el místico se les presenta como una figura inquietante y con el juicio alterado. La locura mística se confunde en ocasiones con delirios religiosos derivados de alguna patología. El melancólico no habla de lo trascendente en medio de una marea de ideas fantásticas y sin sentido. No pretende darnos ninguna lección moral, ni enviarnos mensajes apocalípticos. Sencillamente nos indica el camino que él ha seguido en su búsqueda de la felicidad, en el cual él ha encontrado sentido al mundo. Su camino es romper con lo anterior para construirlo de nuevo bajo la influencia de lo trascendente, una trascendencia que para él ha encontrado su respuesta en la divinidad.

El místico y el profeta viven la espiritualidad como respuesta a la tarea existencial de construir su vida. Y en este sentido sabemos que el místico y el profeta no son locos humanos sino divinos:

Si la locura viene a sancionar el esfuerzo de la razón, es porque ya formaba parte de ese esfuerzo: la vivacidad de las imágenes, la violencia de la pasión, este gran retiro del espíritu en sí mismo, tan características de la locura, son los instrumentos más peligrosos de la razón, por ser los más agudos. [...] La locura es un momento duro pero esencial en la labor de la razón; a través de ella, y aún en sus victorias aparentes, la razón se manifiesta y triunfa⁵⁸⁸.

El melancólico que encuentra la felicidad en Dios religa así su vida con la eternidad por medio de la trascendencia de lo divino. La búsqueda de la felicidad por parte de otros melancólicos no se orienta a la búsqueda de Dios en primer término, y así

⁵⁸⁸ FOCAULT, MICHAEL. Op. Cit. p. 61.

sucede con los representantes de la locura poética. Podemos extender este camino del melancólico a todas las artes en general. Es decir, en este caso concreto, el melancólico se conecta con la trascendencia por medio de la creación artística y en este sentido se convierte en eterno.

Aunque sea posible extrapolarlo a todas las artes, la elección de la poesía por parte de Platón puede no ser casual. El melancólico poeta encuentra en ella una serie de beneficios que le llevan a tomarla como vehículo de expresión. Debido al lenguaje metafórico típico de la poesía, el melancólico puede abrirnos los ojos a nuevos mundos. El uso poético del lenguaje nos lleva a leer más allá de lo que está escrito. No tiene valor el uso preciso de las palabras sino la capacidad expresiva de éstas. La poesía, más que decir, sugiere, evoca, crea. Por ello, algunos melancólicos la eligen para dar salida a una experiencia personal que pueden indicar pero no verbalizar de modo explícito. El camino de su conexión con la eternidad, con la verdad, va más allá de lo intelectual. La experiencia de verdad, de cumplir el deseo natural del hombre es omniabarcadora respecto a todas las dimensiones que forman al hombre. La poesía se ajusta mejor así a la experiencia que vive el melancólico. La lectura de la poesía no ejerce un llamado en exclusiva sobre nuestra capacidad intelectual, sino también sobre nuestra dimensión sentimental y espiritual. En este sentido, presenta más opciones que las ofrecidas por otro tipo de escritura. El melancólico poeta encuentra en la poesía el modo de expresar su experiencia vital, más allá de los límites marcados de la razón. Sin embargo, y como ocurría en los casos anteriores, no la pierde de vista, pues sabe que la razón también forma parte de él. Éste es el motivo por el que escribe poesía. Por un lado, si pretende una comunicación coherente ha de encontrarla ayudado por la razón. Por otro, el uso del lenguaje propio de la poesía le permite trascender lo conceptual y sugerirnos un mundo con límites difusos, sólo aclarados en la experiencia personal.

Podemos pensar entonces que la poesía es el único arte capaz de religar al melancólico con la eternidad, pues abarca todas las dimensiones del mismo. Pensemos un momento en otro tipo de manifestación artística. En el caso de la pintura es cierto que no necesita de la razón para ser llevada a cabo. Es posible la creación de obras desde la más absoluta irracionalidad. Lo mismo en el caso de la escultura. En otras artes como la música parece más complicado crear desde la locura, pues requieren de una

mínima estructura lógica. Quizá por eso Platón eligió la poesía como arte privilegiada por el melancólico, ya que por un lado es más directa que la música y por otro necesita de la razón, al contrario que la pintura o la escultura. No es difícil encontrar ejemplos de pintores afectados por una grave enfermedad mental y cuyas obras son hoy mundialmente reconocidas. Ejemplos famosos como el de Klimt u otros más desconocidos como el del artista ruso Nikifor, precursor del arte *naïf*, el cual sufría una aguda minusvalía psíquica. A ambos la pintura les sirvió para manifestar al mundo sus propios demonios, así como su original percepción de la realidad.

El hecho de que la pintura o la escultura no exijan necesariamente el uso de la razón no nos puede llevar a dejarlas de lado. Muchos melancólicos se han servido de otras artes que no son la poesía con el fin de expresar su experiencia. Es más, es posible que en determinadas personas confluya la locura divina y la humana. Es decir, que el hecho de que alguien posea una enfermedad mental concreta no anula la opción de que además posea un temperamento melancólico. Así que, bajo la denominación de locura poética, podemos hablar de locura artística para no cerrar las puertas a otro tipo de manifestaciones realizadas bajo el signo de la melancolía.

No tenemos más que remitirnos a la experiencia para ver cómo artistas dedicados a numerosas disciplinas han sido descritos como melancólicos a lo largo de la historia. Desde Miguel Ángel⁵⁸⁹, Byron, Hemingway, Virginia Wolf y un largo etcétera, son muchos los artistas melancólicos, los cuales encontraron en el arte una manera de reconciliarse con un mundo que los atormentaba.

Y es que mientras algunos melancólicos reconstruyen en mundo bajo la experiencia de la divinidad, otros lo hacen mediante la creación artística. Para el melancólico el arte no es un mero trabajo, ni una forma peculiar de ganarse la vida. La obra de arte surge de lo más profundo de su reflexión. El mundo de las apariencias le parece un sinsentido, y esto le genera un desasosiego interior, que le impide sentirse cómodo. El melancólico artista se deja invadir por la sensación de pérdida hasta

⁵⁸⁹ María Bolaños sostiene esta hipótesis en: *Pasajes de la melancolía. Arte y bilis negra a comienzos del siglo XX*. Junta de Castilla y León.

convertirla en algo propio. Y una vez que lo consigue, encuentra el modo de hacerla suya y superarla, y es por medio de su arte. Para el melancólico, el arte es un medio de expresión, de apertura al mundo, pero a la vez es algo más. Por medio de su obra nos abre las puertas de su interioridad, sin embargo no crea sólo para transmitir, sino que crea también para construir. Es decir, el melancólico encuentra en el arte su manera de reconstruir el mundo. El melancólico en medio de un mundo destruido es capaz de trascenderlo por medio de la creación, en este caso artística. La obra de arte nace de la propia experiencia de destrucción. El melancólico elige de entre todas las posibilidades un modo específico de reconciliarse con el mundo y lo plasma en su obra. Por eso el valor de la obra original es mayor que el de la copia. El que crea muestra a los otros su nuevo mundo. La obra de arte ejerce como un elemento de catarsis, que lo sitúa de nuevo en el mundo. Es posible que por pura técnica otro sea capaz de copiar una obra, sin embargo ésta no nace como experiencia personal. El melancólico no crea sólo para agradar a los demás, sino que en primer lugar el arte surge en él de una necesidad interior de crear.

El melancólico artista trasciende la temporalidad y la finitud en la que se ve sumido. Sabe que por su condición humana la finitud es algo inevitable, pero algo dentro de él le llama a trascenderla, de ahí su constante poder creativo. De manera individual él no es eterno, sin embargo en el momento que se decide a crear, sus obras y su nombre sí lo serán. El melancólico no pretende ser recordado en un futuro por generaciones venideras y alcanzar así la inmortalidad. Lo que desea es sentirse unido a la eternidad desde el instante que posee, y esa satisfacción es la que consigue mediante sus obras. El camino a su felicidad, o lo que es lo mismo, su acceso al mundo del ser, está empedrado por la creación artística nacida de la experiencia personal.

Algunos quizá piensen que es imposible distinguir las obras realizadas desde la pura técnica de aquellas otras creadas por el genio melancólico. A este respecto podemos recordar las indicaciones ya dadas en los *Problemata*, en los que nos recordaba que es posible que otras personas creen poesía, pero nunca alcanzarán la calidad de aquella creada por el melancólico. Es posible que ese “algo” que identificamos como genio en una obra, no sea más que la visión de nuevos mundos nacidos de una experiencia vital como la del melancólico.

En la clasificación platónica de las locuras divinas, teníamos en último lugar al loco erótico, al filósofo. El melancólico filósofo pretende salir de la crisis mediante una tarea creativa y existencial. En gran medida, el ejercicio de la filosofía del melancólico aúna los dos aspectos que presentan la mística y el arte como medio para volver al mundo. El ejercicio de la filosofía ofrece una solución a la crisis de mano de la creación. De manera que, al igual que el artista, el filósofo encuentra una vía de escape del mundo del parecer en la creación. Ambos experimentan en el proceso creador una especie de catarsis; como si al crear algo externo este objeto se constituyese en el reflejo de su propia vida. Construyen una creación porque, de forma simultánea, todo dentro del artista y el filósofo va tomando sentido.

La obra de arte o la creación filosófica reflejan la salida al nuevo mundo del melancólico, y son además el elemento que les ayuda en su tarea reconstructiva. Pero la tarea del filósofo no se limita sólo a escribir obras y en este aspecto se asemeja a la elección del melancólico místico o profeta. Incluso puede que la creación de obras filosóficas ni siquiera sea necesaria para vivir de un modo filosófico. Huelga citar ejemplos por todos conocidos como el de Sócrates, el cual a pesar de no escribir una sola línea, vivió en la filosofía hasta sus últimas consecuencias. A este respecto el filósofo experimenta una vivencia similar a la del místico. El filósofo, como puede hacerlo el místico, escribe para transmitir, pero nunca puede hacer nada más que indicar el camino a seguir para acceder a la verdad. No cabe duda de que el filósofo pretende menos que ningún otro, perder de vista la razón. Para él es su instrumento de trabajo principal, pero sabe que si pretende vivir la vida de modo filosófico, en su proyecto vital deben estar integradas las demás dimensiones que lo forman. La filosofía se convierte para el melancólico en una auténtica tarea existencial y personal. Aunque ayudado por otros, él mismo debe hacer de su vida una continua filosofía. Para el melancólico la filosofía no es un saber teórico sin más o una ocupación laboral. La filosofía es para él la tabla de salvación ante el naufragio de su existencia, el lugar en el que encuentra sentido su libertad.

De nuevo es en Sócrates en quien encontramos la razón por la que el melancólico opta por la filosofía en la medida en que la filosofía, como la melancolía, hace efectiva cada día la muerte. El melancólico filósofo saca a la luz a cada momento

su finitud y temporalidad. Esto no quiere decir que el melancólico filósofo viva en eterna amargura por resultarle imposible disfrutar la vida; más bien todo lo contrario. El melancólico filósofo vive la vida de manera más intensa, pues es más consciente que los otros de su carácter pasajero. En ocasiones se deja arropar por el mundo del parecer, pero su temperamento insatisfecho le lleva a poner en duda una vez más aquello que parece satisfacer a los demás. El melancólico no es incapaz de disfrutar de los placeres, pues como ser humano necesita atender a aquella parte lúdica que le llama al juego y la diversión. La diferencia con otras personas es que no espera encontrar su felicidad en estas cosas, por ello decide atender a su deseo de trascendencia, de saber, y dedicar su vida a la filosofía.

En definitiva todos buscamos la felicidad; es difícil imaginarnos una persona cuyo propósito en la vida sea ser infeliz y desgraciado. Puede parecer que en algunos casos observamos un deseo de conseguir esta meta. Pensemos por ejemplo en aquellas personas que siempre alimentan su conciencia de víctima y refuerzan constantemente la parte negativa de las cosas. Pues incluso en estos casos el impulso hacia la felicidad existe. Personas como éstas encuentran una especie de satisfacción en regodearse en lo miserable de su existencia, y en este sentido les genera una insospechada sensación de bienestar. Claro que reforzar este tipo de actitudes, más que conducirnos a la felicidad, nos lleva a limitarnos cada vez más y a ponernos cadenas cada vez más fuertes. Pero lo que nos importa es que en tanto que somos seres humanos, existe en todos nosotros ese impulso natural hacia la felicidad.

El melancólico en su búsqueda de la felicidad es siempre un ser insatisfecho, pues nunca llega a poseerla del todo. Es su objeto de deseo, al cual puede acercarse pero no alcanzar. Tiende a la felicidad ideal, la cual por su perfección trasciende los límites de este mundo. Se orienta hacia ella y en este sentido se une a la eternidad. Puesto que nunca la alcanza, jamás llegará a convertirse en eterno; pero la búsqueda incesante de la misma, convierte su vida en un camino hacia la eternidad y la trascendencia.

El filósofo llamado por la melancolía disfruta con los placeres de la vida, pero no centra en ellos su atención. La filosofía, el amor al saber, se le presenta como el

vínculo de unión entre la mortalidad que le es propia y la inmortalidad que reside en la felicidad y la verdad ideal⁵⁹⁰. El filósofo no es eterno aunque el amor le asemeja a la divinidad. Cualquier clase de amor posee en sí mismo la semilla de la inmortalidad. No obstante, cuanto más imperecedero sea el objeto amado, más cerca de la eternidad estará el portador del sentimiento. Si lo amado posee la temporalidad de un cuerpo, no será mucha la eternidad encontrada. Sin embargo, si el amor se dirige a un alma o a las ideas, como en el caso del filósofo, el tiempo del objeto amado sobrepasa la propia finitud del filósofo.

Llevado por la insatisfacción, el melancólico se aleja de los demás. Se retrotrae hacia sí mismo y comienza la destrucción de su mundo. Sólo en el caos encuentra la claridad que necesita. Pero no es la destrucción lo que le convierte en filósofo, sino la labor que realiza después. En primer lugar, en medio de la oscuridad y el temor, aparece su momento de reflexión. Una reflexión libre y personal, cuya dimensión sólo puede valorarse a nivel íntimo. El filósofo encuentra un momento de silencio tras el llanto por el dolor de lo perdido, y justo aquí comienza su tarea filosófica y existencial. Todas las opciones de mundos posibles se presentan ante él, a la espera de hacerse realidad. El ejercicio de la crítica le salva de su naufragio. De todos los elementos de los que dispone distingue aquellos válidos de aquellos otros que mediante la crítica considera inadecuados.

El melancólico filósofo no es un ermitaño, ni una especie de anacoreta, por lo que tras la reflexión no permanece en un estado contemplativo, sino que actúa. Siente la necesidad de unirse de nuevo al mundo mediante la eternidad, y para ello opta por seguir la vía erótica, y dedicarse a cultivar su amor por las ideas. Como en el caso del melancólico artista, se reconcilia con el mundo de manos de la creación. Para el melancólico filósofo el objeto de creación es su propia vida, pues en el momento en que hace suya una filosofía determinada, la dedicación a ella le exige un verdadero compromiso existencial, que él elige llevado por el amor:

⁵⁹⁰ Una interpretación interesante sobre la relación entre filosofía e inmortalidad la encontramos en GABILONDO, ÁNGEL. *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*. Abada editores, Madrid, 2003. En opinión de Gabilondo el *Timeo* platónico presenta la filosofía como un aprender vinculado a la inmortalidad. Con el ejercicio de la filosofía vinculamos nuestra alma inmortal a lo eterno, al contrario que aquel que se dedica al cuerpo. Así que para Platón recordar (aprender) significa procurarnos una dosis de mortalidad.

La melancolía [...] genera en relación con la misma ansiedad un sentimiento hondo, una turbulencia en el corazón que desemboca en un cuestionamiento activo del presente, en un deseo perpetuo por crear nuevas formas de ser y de ver⁵⁹¹.

El que crea no se limita a deambular en un mundo creado por otros, sino que participa en el proceso creador del mismo. Por eso el filósofo no puede quedarse encadenado en la caverna como el resto de prisioneros. No se conforma con ser un mero espectador de un reflejo pálido de lo que podría ser su vida. Se sabe responsable de su vida y asume el riesgo de ser libre, frente a la seguridad de vivir encadenado. Pretende ser actor y a la vez creador de su propio mundo. El melancólico filósofo no es llevado por su deseo de eternidad a construir un mundo aparte de los demás. Su objetivo no es la soledad constante. Construye un mundo personal pero abierto a los demás, sin perder nunca de vista su condición humana. Asume convertirse en dueño de su propio destino y hacer de su vida un siempre incompleto quehacer.

Ya vimos cómo Platón otorgó de forma simbólica al amor la cualidad de mensajero entre los dioses y los hombres. Llegados a este punto, podemos comprender mejor el porqué de tal mito. El melancólico encuentra la respuesta a su deseo natural de saber en el ejercicio de la filosofía, llevado a cabo por la vía erótica. Es decir, que Eros le encadena a la eternidad existente el ejercicio de la filosofía. Ayudados por este *daemon* somos capaces de contactar con el mundo eterno al que él también pertenece. Si dejamos de lado la simbología mítica de la que Platón se sirve para justificar de forma bella la utilidad de la filosofía, encontramos la razón por la que el melancólico se hace filósofo. El amor al saber le lleva a pretender sobrepasar la finitud que lo define como ser humano y acercarse a la eternidad. El saber es un objetivo inabarcable en toda su extensión. Es sólo un punto de referencia, por lo que el filósofo poseerá siempre una sabiduría inacabada y en este sentido su ansia de saber nunca será acallada.

Conseguir la sabiduría en toda su perfección es algo imposible en tanto ser humano finito. A pesar de que muchos se crean en la posesión de la verdad, es un hecho imposible. Ya citamos algunos de los riesgos que puede implicar esta creencia. El

⁵⁹¹ WILSON, ERIC C. Op. Cit. p. 17.

conocimiento perfecto está vetado a los hombres, por eso siempre lo deseamos, porque no lo poseemos. Si existe una divinidad sería propio de ella, mas no nuestro. Entonces, ¿cómo el melancólico filósofo pretende asomarse al mundo de la divinidad y así conectarse a la eternidad? La respuesta la encontramos de nuevo en Platón. El melancólico se dedica a la filosofía, o dicho de otra forma, se prepara para la muerte.

El melancólico ejercita la muerte en un sentido filosófico. Su intención no es la de torturarse de forma morbosa, pensando siempre en situaciones desesperantes y macabras. El melancólico que se dedica a la filosofía muere un poco a cada paso. Y lo hace en el sentido de que cada vez se acerca más al mundo de lo eterno, sólo accesible, si es que existiera, tras la muerte. El más allá al que pretende llegar el melancólico no tiene porqué tomarse en sentido religioso ni físico. Es más bien el momento en el que la búsqueda ha concluido.

De manera que el melancólico muere a cada rato con el fin de alcanzar la sabiduría completa, la razón vital en la que todo el quehacer anterior cobra sentido. Al contrario de lo que nos pueda parecer, el melancólico no desaprovecha su vida de forma ilusa, a la espera de un trasmundo que nunca llega. Más bien todo lo contrario, pues podemos decir que experimenta en mayor medida que otra persona las situaciones límite en las que caemos en la cuenta de dónde estamos situados. Por ello el melancólico filósofo sabe mejor que cualquier otro el valor del mundo en el que está, pues se enfrenta a su presencia más auténtica una y otra vez. El mundo se le muestra lejos de apariencias y bálsamos, luciendo toda su crudeza, pero también todo su esplendor.

La constante experiencia de las situaciones límite por parte del melancólico filósofo asoman a éste al mundo del ser y lejos de huir lo abraza y acepta lo que ve. Teme un mundo que ahora le parece desconocido y así todo persevera en su afán de hacerlo propio.

5.4. La dialéctica de la melancolía

A estas alturas y por las numerosas veces que recurrimos a Platón, no sorprende a nadie si decimos que el camino que realiza el melancólico es el mismo que el del filósofo. Son varias las formas en las que el melancólico se reconcilia con el mundo, pero en gran medida todas implican una experiencia existencial. El artista encuentra en la creación el camino a la felicidad, mientras que el místico y el profeta encuentran sentido a todo en Dios. El filósofo, como el artista, y también el místico puede dedicarse a la producción de obras, pero su foco principal de atención es su propia existencia.

Esta separación constante del mundo, por parte del melancólico y su posterior vuelta a él, se identifica a la perfección con el método dialéctico. Es obvio que en Platón es el amante de la sabiduría el que procede mediante esta estructura de ida y vuelta. No tenemos más que recordar una vez más el mito de la caverna para recordar de una forma muy visual este método. El melancólico artista se retira a su propia interioridad para expandir después su mundo gracias a las obras de arte creadas. Es en la separación del mundo en donde logra una visión genuina del mundo. Pero una vez vislumbrado no pretende vivir en él en soledad, por ello el arte se le presenta como una ventana metafórica a su nuevo mundo. Es su modo de comunicación con un mundo con el que se ha reconciliado. La obra de arte traspasa barreras físicas y temporales y nos abre los ojos ante la experiencia vital del artista. Sin embargo, la experiencia que pretende plasmar es en gran medida indemostrable. Sólo puede indicarla, pues su carácter íntimo y personal requiere experimentarla en primera persona para comprenderla en su totalidad. La obra de arte es más que descriptiva; es sugerente, por lo que apela más capacidades que la puramente conceptual. El artista crea por su propia necesidad de expresión, pero pretende a la vez comunicarnos su experiencia. Nos despierta de la modorra de lo cotidiano, de mirar al mundo siempre con los mismos ojos, y nos incita a pensar en nuevos mundos posibles. De esta forma el melancólico artista se aleja del mundo para volver de nuevo a él. La dialéctica encuentra así su camino de ida y vuelta, de destrucción y creación.

En el caso del profeta, la dialéctica se muestra también de manera bastante clara. En su búsqueda de la verdad traspasa las barreras del mundo de lo cotidiano y la encuentra al convertirse en mensajero de la divinidad. El melancólico profeta encuentra su felicidad al encomendarse a la tarea de comunicar a los otros los designios divinos o del destino, invisibles a los otros. El mundo le genera un desconcierto que pretende cambiar al ofrecerse como mensajero de la divinidad. Es obvio que desde un primer momento el profeta tiene intención de realizar la dialéctica en su doble vía. El descontento con el mundo no le lleva a pretender vivir en mundos más allá. Sabe que no pertenece a ellos, por lo que la permanencia allí es imposible. El melancólico profeta no es tampoco un prófugo del mundo; la huida no entra a formar parte de sus posibles soluciones ante el desencanto vital que lo acecha. Por eso, aunque quiere al mundo, contempla la posibilidad de cambiarlo. Y es precisamente esto a lo que dedica su existencia, a mostrar a otros las directrices de ese cambio dictadas por la divinidad. El profeta se sitúa como mediador entre dos mundos. No se instala en un mundo más allá, sino que se encuentra instalado en éste por su condición humana pero con su mirada puesta más allá. El hecho de que nunca se separe del mundo conlleva que su necesidad de comunicación con los otros permanezca intacta. Su capacidad de conexión con mundos más allá no implica una ruptura definitiva con el mundo, mas bien todo lo contrario. El melancólico profeta al igual que el artista sólo encuentra sentido a su existencia al recorrer la doble vía del método dialéctico. Su comunicación constante con el mundo da muestra de su preocupación por él. Sería absurdo transmitir mensajes divinos a otros si éstos le generaran una importancia nula. La comunicación con los demás refleja una intencionalidad constante de interacción, en la que el melancólico, como todos los demás, se siente inmerso:

Conviene a la estructura de la melancolía esta doble estrategia de ida y vuelta, según la cual, una vez constatado el sinsentido de las acciones humanas, casi ya simultáneamente, se reinventa para ellas un sentido nuevo⁵⁹².

A primera vista nos puede parecer que el melancólico místico no cumple con ambas partes del método dialéctico. No obstante su proceder es bastante parecido al del profeta. Es cierto que existe una característica que los diferencia y es que el objetivo

⁵⁹² BOLAÑOS. MARÍA. Op. Cit. p. 29.

principal del profeta es la de convertirse en mensajero, no así el místico. La vivencia de este último cae más del plano de lo personal, es decir que su intención primera no es la de la comunicación. Eso no significa que anule esta opción. El místico encuentra en Dios el camino a su felicidad. No se trata de un concepto cerrado de Dios al cual responde cumpliendo sus preceptos de manera mecánica o por pura apariencia. El místico experimenta a Dios en su propia vida y lo convierte en su vivencia existencial. Bajo el amparo de la deidad se siente conciliado con un mundo que, de puro rutinario, en ocasiones se le antoja extraño. A pesar de ello, el melancólico místico no intenta permanecer en un arrebató místico constante, o si lo intenta al menos no lo consigue. Su carácter inestable le hace volver al mundo de manera repetida para alejarse de él. El melancólico místico no renuncia nunca a su condición humana, pues olvidar su propia naturaleza para alcanzar la divina sólo es posible si nos dejamos a una muerte física real. En la mística occidental, varios de los personajes más representativos han sido descritos como melancólicos, y por lo que se sabe, ninguno ha consagrado su vida a hacer efectiva la muerte de una manera física. Teresa de Jesús o Juan de la Cruz no se desapegaron nunca del mundo humano a pesar de sus arrebatos místicos. Su propósito de vuelta al mundo es claro si tenemos en cuenta los escritos de ambos. La escritura responde al igual que la palabra a esa necesidad de comunicación con los otros. Y tal y como sucede con la obra de arte, posee dos ventajas principales sobre la palabra hablada. Ambas poseen la capacidad de traspasar un espacio y tiempo concretos. Además, tanto en los escritos místicos como en la obra de arte la capacidad de evocación trasciende la mera literalidad. El observador de la obra se percata de la experiencia existencial del autor desde sus propias experiencias vitales, lo que carga la obra de nuevos matices y significados nunca concluidos.

La escasa repercusión de la teoría humoral en Oriente hace que poco sepamos sobre el temperamento melancólico en sus místicos. Quizá el caso más conocido, el de Buda, responda también a un temperamento melancólico. Por su desencanto con el mundo decide retirarse, pero una vez alcanza la iluminación transmite sus enseñanzas a todo aquel que quiera lograrla. A pesar de la similitud del camino del Buda con el método dialéctico, la falta de referencias sobre su temperamento, nos hace imposible identificarlos de manera cierta y segura.

Por último llegamos al melancólico filósofo. Su sabiduría siempre incompleta alimenta el momento ascendente del método dialéctico. Su insatisfacción por los conocimientos que posee le empuja hacia el momento de crisis como el primer paso de su método. Su desasosiego le arranca de la comodidad del mundo del parecer y le lleva a emprender de nuevo el camino hacia fuera de la caverna. Su camino personal sale de su intimidad en el momento en el que el melancólico construye de nuevo el mundo. Porque es justo después cuando decide descender y comunicar su experiencia a los demás. Incluso podríamos decir que es precisamente en esta parte de la dialéctica en la que el melancólico se convierte en filósofo. Su locura erótica, su amor al saber le llevan a salir del mundo del parecer. Logra acercarse más a la verdad, pero nunca la alcanza, y esto es precisamente lo que le convierte en filósofo. Como ya vimos, el filósofo o amante del saber desea la verdad porque no la tiene, de igual forma que deseamos otras cosas de las que carecemos. Sin esta segunda parte del método dialéctico, la vía erótica perdería su sentido. El melancólico que se convierte en filósofo necesita situarse en una constante tensión entre el ser y el parecer para el ejercicio de su reflexión.

Con mirada retrospectiva, es curioso como otros pensadores anteriores a Platón ya encontraron relación entre muchos de los rasgos que posee el loco erótico o el melancólico filósofo al recorrer su método dialéctico. Para ello debemos remontarnos al precursor del método dialéctico, que no es otro que Heráclito. Como era de esperar por la oscuridad típica de los escritos del autor, la exposición de su método dialéctico está hecha de forma mas bien metafórica. No obstante, si leemos ahora sus escritos bajo la teoría del melancólico filósofo encontraremos sorprendentes similitudes que apoyan la asignación del método dialéctico al melancólico filósofo.

En primer lugar, antes de la configuración del humoralismo encontramos en Heráclito la opinión de que “el alma seca es la más sabia, la mejor.”⁵⁹³ En la reconstrucción histórica del término melancolía hemos visto por qué se identifica la melancolía con la inteligencia superior, y la razón no era otra que la sequedad que la caracteriza y los beneficios derivados de ella para retener información. Pero no será hasta la aparición de la teoría humoral cuando se empiece a hablar de esta relación. La

⁵⁹³ PARMÉNIDES. HERÁCLITO. Op. Cit. p. 247, 118.

entrada en escena de los *Problemata* catapulta la relación entre genio y melancolía a la posteridad, hasta que entra a formar parte del imaginario popular. Pero mucho antes que todo esto parece que en época de Heráclito ya se intuía la relación entre sequedad y sabiduría. Por la misma razón nos habla de los efectos nocivos de la ingesta de alcohol para el entendimiento. Beber en exceso genera una humedad que acaba por producir idiotez:

El hombre, cuando está beodo, es conducido por un muchacho imberbe, tabaleándose, ignorando dónde pone los pies, con el alma humedecida⁵⁹⁴.

Heráclito no sólo avanza la conexión que fijarán los *Problemata*. Sucede algo similar en el caso de las locuras divinas platónicas. Ese fenómeno por el que la persona es poseída por una entidad de carácter sobrenatural, y a partir de ese momento adquiere de súbito un saber superior e insospechado. Es más, cita incluso uno de los ejemplos que más tarde utilizará Platón:

Y la Sibila, con labios delirantes, diciendo cosas melancólicas, carentes de adorno y sin unción, con su voz se hace oír miles de años, gracias al dios que está en ella⁵⁹⁵.

La falta de cuerpo aparente en los escritos de Heráclito ha hecho pasar por alto la originalidad de sus doctrinas. En este fragmento en concreto vemos por un lado la idea platónica de la posesión divina, es decir, de una locura en términos positivos en la que la razón no se pierde, sino que se traspasa. Es cierto que en Heráclito no aparece la clasificación exhaustiva que Platón hará de este fenómeno; no obstante, no deja de ser llamativa la prematura descripción de la locura profética en el texto anterior. Por si esto fuera poco, se adelanta a la conexión entre melancolía y sabiduría de los *Problemata*.

La mayoría de los autores⁵⁹⁶ que se han acercado de un modo u otro a la melancolía ven a Ficino como aquel que relaciona de manera explícita melancolía y

⁵⁹⁴ *Ibidem.* p. 246, 117.

⁵⁹⁵ *Ibidem.* p. 237, 92.

locura divina. En gran medida es cierto si dejamos de lado que su interpretación de la teoría platónica dista bastante de la original. Sin embargo, ya Heráclito, aunque de forma algo enigmática, aún en el mismo texto la genialidad y las palabras melancólicas.

Si observamos bajo el prisma de la melancolía el resto de fragmentos, las conexiones van mucho más allá de la intuición de conectar melancolía y sabiduría. Respecto al método dialéctico que lleva a cabo el melancólico y el modo de llevarlo a cabo encontramos también textos muy significativos.

El melancólico posee como ser humano el desasosiego existencial por ser feliz y saber. Esta inquietud interna genera un desconcierto que no desaparece jamás. Ya hemos visto como algunos pretenden acallararlo. El melancólico, por el contrario, pretende darle respuesta. La tarea de búsqueda de esa respuesta es un trabajo siempre inacabado y que se prolonga a lo largo de toda la vida. A este respecto encontramos un enigmático texto de Heráclito en el que se pregunta “¿cómo puede uno ponerse a salvo de aquello que jamás desaparece?”⁵⁹⁷

Lo cierto es que no sabemos muy bien a qué se refiere. Algunos lo interpretan según la doctrina platónica y creen que pudiera referirse a la luz inteligible, esa luz que nos permite acceder al conocimiento⁵⁹⁸. Es posible que aquello que nos acecha y de lo que no podemos estar a salvo se encuentre antes de esa luz que nos aporta conocimiento. Muchas personas ignoran su deseo de saber y dedican su vida a otro tipo de ocupaciones que los distraen. En este sentido sí consiguen ponerse a salvo del saber, pues no realizan ningún esfuerzo por lograrlo. En cambio de lo que no logran ponerse a salvo por formar parte de su misma naturaleza es el deseo de saber, de ser felices, el cual sigue vivo en nosotros aunque lo ignoremos.

⁵⁹⁶ Carlos Gurméndez es uno de ellos. En su obra ya citada nos habla de Ficino y cómo para éste el paradigma de melancólico por excelencia no es el filósofo, sino el poeta, por lo que deducimos que su interpretación de la teoría platónica no se ajusta mucho a la original.

⁵⁹⁷ PARMÉNIDES. HERÁCLITO. Op. Cit. p. 202, 16.

⁵⁹⁸ En el libro anteriormente citado en p. 202 se recoge la opinión de Clemente Alejandrino, el cual aboga por esta interpretación de la luz inteligible.

La búsqueda de la felicidad requiere de un compromiso existencial que muchos no están dispuestos a asumir. Optan por la satisfacción inmediata y el bienestar efímero. Heráclito nos avisa del peligro que conlleva optar por este sendero del parecer: “Los cerdos se satisfacen en la inmundicia antes bien que en el agua pura.”⁵⁹⁹ Por el mismo motivo critica con dureza a aquellos que optan por la vida del bienestar y deciden ignorar el cultivo de aquello que les define como humanos. El excesivo amor a lo corporal por parte de algunos les hace olvidar que para lograr la felicidad necesitan implicar todas las dimensiones que lo constituyen como humano. En tanto que somos animales racionales, no podemos ser felices si cultivamos en exclusiva nuestra parte animal por así decirlo. Necesitamos que la parte instintiva y emocional colabore con la racional y espiritual. Si olvidamos alguna de ella generaremos en nosotros mismos una escisión que difícilmente puede conducirnos a la felicidad. Tampoco es positiva la actitud contraria. El olvido de aquellas otras dimensiones no racionales y espirituales nos impide disfrutar de nuestra capacidad lúdica y emotiva, necesaria también para la vida plena. Por ello la tarea existencial de búsqueda de la felicidad debe ser llevada a cabo por todas nuestras capacidades. El melancólico lo sabe, y aunque disfruta de los placeres, su carácter insatisfecho le lleva a no focalizar sus fuerzas en ellos. Sabe que en lo efímero de la comodidad no se encuentra aquello que busca y decide emprender el viaje. Aquellos que prefieren el bienestar a toda costa no afrontan su tarea existencial con valentía y dejan su construcción a la deriva, o lo que es peor, en manos de otros: “Los asnos preferirían la paja al oro”⁶⁰⁰.

La crítica a los que únicamente cultivan el cuerpo y sus placeres va más allá de lo que nos puede parecer a primera vista. La dedicación a lo corporal no significa sólo un cuidado extremo por el propio cuerpo. Ante estas afirmaciones tan tajantes de Heráclito, es fácil ver un repudio por el cuerpo y sus necesidades de alimentación, sexuales, etc. Como sucede en el caso de Platón, su crítica a lo corporal puede ser interpretada de una manera muy básica. Si ambos autores son interpretados de este modo, se convierten en demonizadores de los placeres y necesidades corporales cuando no lo son. La falta de cohesión en los escritos de Heráclito no nos permite verlo tan claro. Por el contrario, en los escritos platónicos no observamos ese desprecio por lo

⁵⁹⁹ *Ibidem.* p. 201, 13.

⁶⁰⁰ *Ibidem.* p.199, 9.

corporal que autores como Ficino vieron en él. Incluso algunos de sus diálogos se desarrolla en un ambiente placentero y festivo del que Sócrates participa.

No es un desprecio por el cuerpo lo que pretenden transmitir ni Platón ni Heráclito, sino que quieren dar un toque de atención a todos los que piensan que la felicidad se encuentra en el mundo del parecer, del tener, de manera exclusiva. Una vez más, este último escribe sobre ello de manera clara y muy crítica:

Si la felicidad consistiera en los placeres del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran algarobas para comer⁶⁰¹.

Es revelador como sin ni siquiera saberlo, el melancólico encaja a la perfección con aquellos que en Heráclito persiguen el saber y comprenden la dialéctica del mundo.

En nuestros días, los tipos marcados por Heráclito poseen la misma actualidad que hace cientos de años. Aunque es obvio que aquellos elementos que nos alienan en un intento de ofrecer felicidad varían con el paso del tiempo. De los escritos del autor podemos intuir que la persona que no se acerca a la sabiduría, nunca será capaz de comprender la dialéctica del mundo. Y esto es algo que sigue vigente hoy. El hombre aferrado al materialismo y el consumo encuentra en ese estilo de vida la ilusión de una seguridad que el mundo no le proporciona. Además de cómodo, parece más seguro observar lo que tenemos que lo que somos. El crecimiento personal se convierte así en un incremento cuantitativo de nuestras posesiones, en vez de en un crecimiento cualitativo de nuestras capacidades. De igual modo el trato con los demás aparece como una labor menos complicada y que requiere menor riesgo, aunque si juzgamos a los demás por sus posesiones y bienes y en la medida de eso les aceptamos en nuestras vidas, la humanidad comenzaría a correr peligro.

La sociedad nos arrastra cada vez con mayor fuerza al materialismo como la fuente de nuestra felicidad. Por ello necesitamos realizar un esfuerzo para recordarnos

⁶⁰¹ *Ibidem.* p. 196, 4.

que la felicidad pasa por la autoposición y la libertad. Podemos poseer cosas materiales, pero si dejamos que ellas nos posean a nosotros estaremos cediendo terreno de nuestra conquista.

La razón que subyace a nuestra propia vida, ese *lógos* en el que para Heráclito todo cobra sentido, no se encuentra del lado del tener. El melancólico no pasa mucho tiempo en los brazos en apariencia seguros del materialismo, pues pronto la crisis le acecha de nuevo. Se sumerge otra vez en las situaciones límite y todo lo que parecía seguro no lo es ya bajo la luz de la destrucción. En este preciso instante el melancólico experimenta la dialéctica reinante en la realidad. Observa desconcertado las contradicciones que configuran el mundo, los opuestos que aparecen ante sus ojos. La toma de conciencia de una realidad que le parece caótica le incita al alejamiento y a la reflexión.

El melancólico realiza una doble estructura de ida y vuelta en la que dota a su propia vida de sentido, y se encamina hacia el *lógos* de su propia existencia. En el momento de crisis el melancólico trabaja su propia salida. No se deja arrastrar por el círculo vicioso de la desesperación. Optar por la vida resignada en el caos no es lo que el melancólico elige. Esta es la diferencia principal entre la actitud del melancólico y la del depresivo. En medio del caos, el melancólico intuye una salida, por lo que su desesperación, de forma rápida, se convierte en creación. La felicidad es un punto de referencia al cual dirigirse y que le ilumina en su tarea. El depresivo ha perdido la esperanza por lo que no encuentra un sentido en construir una vida que cree vacía y penosa. En palabras de Heráclito, podemos decir que el melancólico en medio del fluir del caos, conserva intacta la esperanza de encontrar un *lógos* que dé sentido al devenir del mundo y de su propia vida. Se encuentra a la espera de algo que le indique el camino a la felicidad. “Si no se espera, no se encontrará lo inesperado; puesto que lo inesperado es difícil y arduo”⁶⁰². El melancólico lo sabe, por ello no se deja debilitar por el miedo a lo desconocido. La labor de encontrar lo inesperado requiere una dedicación a lo largo de toda la vida y lo acepta así.

⁶⁰² *Ibidem.* p. 203, 18.

A pesar de lo que pueda parecer, el melancólico, aunque caiga con frecuencia, siempre camina en línea recta. Se encuentra en una actitud de espera que le impulsa a crear, a construir de nuevo su mundo. En cambio, el depresivo camina en círculo en torno al dolor de lo perdido. Cuanto más tiempo cultive su dolor, más difícil será huir de él, pues siente flaquear sus fuerzas ante el hambre voraz de la desesperación que lo llama. El adentrarse en el campo de la desesperación en muchas ocasiones viene marcado por una línea tan difusa que la depresión aparece antes de percatarse de su presencia. Es difícil trazar el límite entre la tristeza y la tristeza patológica, por ello, hasta que la patología no es más severa, no se produce la voz de alarma.

La experiencia que el melancólico vive en su crisis le proporciona una claridad mental que le permite reordenar su propia vida:

Muchos no lo comprenden, aunque se encuentren con ella, ni lo entienden, cuando lo aprenden, pero se imaginan comprenderlo⁶⁰³.

La sinceridad que el melancólico posee para consigo le lleva a no engañarse en la búsqueda de la verdad y la felicidad. Aunque tema lo desconocido, le aterra más vivir en lo conocido tras la pérdida de sentido de este mundo para él. Prefiere esperar la verdadera felicidad en el caos a vivir en un frágil bienestar obtenido por una falsa idea de seguridad. Sabe que no comprende el devenir del mundo y no pretende engañarse respecto a su ignorancia. Reconoce sus límites e intenta expandirlos un poco más cada vez. Al contrario que otros muchos, el melancólico no finge estar en posesión de la verdad ni de la felicidad, ya que nunca se siente satisfecho con lo obtenido. Pero siempre intenta alcanzarla. Al librar pequeñas batallas y salir victorioso, el melancólico se acerca a ganar la lucha de su existencia. Por su condición de humano, nunca alcanzará la victoria absoluta, pero sólo si se lucha se está más cerca del éxito.

La conquista de la vida es como una batalla con nosotros mismos que sólo podemos librar de manera particular. Abandonar la lucha y dejar nuestro destino en manos de otros es anticipar un fracaso sin acudir a la batalla. La construcción de la vida

⁶⁰³ *Ibidem.* p. 203, 17.

supone un esfuerzo constante, el cual se ve recompensado en el acercamiento a la felicidad. Pero hay algunos que desean obtener el resultado de forma cómoda o al menos algo que se le parezca, y con lo que más o menos puedan tener una vida cómoda.

Vivir en la apariencia es como observar el reflejo de la vida que pudo haber sido, en vez de experimentarla. Es tomar la actitud del que sueña dormido. El melancólico en cambio sueña despierto y por ello siempre se encuentra en actitud de espera. Muchos de los fragmentos de Heráclito utilizan precisamente el símil del hombre despierto y del dormido para diferenciar el filósofo del prisionero. La contraposición de ambos estados de la mente será muy utilizada a lo largo de los siglos. Incluso en libros o películas actuales se sigue mostrando al dormido como al ignorante, frente a la sabiduría del despierto. Quizá el ejemplo más claro sea el de *Matrix*⁶⁰⁴. La vida dentro de Matrix es muy parecida a la de los prisioneros platónicos. Gracias a un programa informático, las personas dormidas se convierten en habitantes de Matrix, un mundo mucho más perfecto y con apariencia feliz. Sólo los que consiguen despertar contemplan el mundo real, que como toda distopía que se precie, es mucho más sórdido y peligroso. La misma duda que asalta a los protagonistas de Matrix es la que nosotros debemos plantearnos ante nuestra propia vida. Tanto ellos como nosotros tenemos que optar por una vida cómoda aunque ficticia o una vida real aunque en ocasiones más arriesgada y peligrosa. El melancólico toma la segunda opción y desea permanecer para abrazar la vida en toda su dimensión. El mundo real fuera de Matrix se plantea mucho más espeluznante que el real del melancólico. Pero incluso así los protagonistas deciden quedarse en él a vivir placenteramente un reflejo de su propia vida, a excepción del personaje llamado Cifra, el cual no soporta la angustia que le genera ser dueño de su propia vida y prefiere ser un esclavo satisfecho dentro de Matrix.

Es muy significativo cómo la llegada de los protagonistas de la película al mundo real es una buena imagen de la salida de la caverna platónica. Su despertar no es sólo espiritual, sino físico. Al salir de su vida soñada observamos cómo sus ojos permanecen tapados por una especie sustancia viscosa que les impide abrirlos. Una vez lo consiguen necesitan un periodo de adaptación a la luz de mundo real. Qué duda cabe

⁶⁰⁴ Dirigida por Larry y Andy Wachowski en 1999.

de la influencia platónica de esta película, y de las similitudes entre el protagonista de ésta y el filósofo platónico.

Pues bien, Heráclito es de los primeros autores en hablar del dormido para simbolizar el estado de ignorancia en el que nos encontramos. El único modo de salir de este estado es despertarse a la realidad. Pero ¿qué es lo que vemos en esta realidad, en opinión de Heráclito? Pues aquellos que permanezcan despiertos lo que observarán será muerte. Dicho con la oscuridad típica de Heráclito, afirmaciones como ésta pueden sonarnos bastante duras y desconcertantes. Sin embargo, si recapitulamos un momento, de inmediato entenderemos mejor tal afirmación. El loco erótico o melancólico filósofo opta por vivir una vida filosófica, lejos de las apariencias. En este sentido se orienta al camino del ser, es decir, dedica su vida a prepararse para la muerte. El melancólico filósofo actualiza la muerte a cada momento, por lo que dota a sus vivencias de una intensidad sólo manifiesta en las situaciones límite. El filósofo no siente deseos de morir, ni espera con ansiedad que le llegue su hora. Estar orientado hacia la muerte significa sentirse dentro del devenir del tiempo, y a la vez trascenderlo. Sólo en la actualización de la muerte encontramos la trascendencia que dota de sentido su vida, ese *lógos* ante el que el devenir aparente cobra sentido. “Muerte es todo lo que vemos, cuando estamos despiertos; mas lo que vemos estando dormidos es sueño”⁶⁰⁵.

Sólo en la reflexión al límite el saber aparece de forma clara. En el caos el melancólico encuentra la posibilidad de volver a una realidad que creía perdida y reconciliarse con el ser. “El hombre prende una luz para sí mismo durante la noche, cuando ha muerto, pero todavía vive”⁶⁰⁶.

La dedicación a una vida orientada a la muerte es un compromiso existencial por parte del melancólico filósofo. Es una tarea siempre inacabada pues como hemos dicho la sabiduría nunca se alcanza de manera absoluta. Heráclito advierte también de la inmensidad de la tarea de construcción vital llevada a cabo por el melancólico filósofo, Nos dice así que, aunque la pretensión sea la de conseguir una verdad absoluta,”no

⁶⁰⁵ *Ibidem.* p. 204, 21.

⁶⁰⁶ *Ibidem.* p. 206, 26.

hallarás los límites del alma, no importa la dirección que sigas, tan profundo es su *lógos*”⁶⁰⁷.

A pesar de la tarea inconmensurable que supone para el melancólico el orientar su vida a la filosofía, prefiere mantenerse despierto. Se aleja del mundo para reconciliarse con él por medio de la creación de una filosofía. No se trata sólo de un sistema filosófico teórico sino que hace de su propia vida una experiencia filosófica. Es mediante la creación de su propia existencia en donde encuentra atisbos de eternidad e inmortalidad dentro de su condición finita. El melancólico filósofo se acerca así a un *lógos* eterno que permanece invariable frente al devenir del mundo como fenómeno. La filosofía hecha experiencia vital asoma al melancólico a lo que permanece a pesar del cambio y por ello trasciende la temporalidad. “Los mejores prefieren a todo una cosa, el honor sempiterno a lo mortal. Los más se hartan como animales”⁶⁰⁸.

La persona que decide no despertar y conformarse con las pequeñas satisfacciones que le proporciona su sueño nunca logrará trascender el devenir y la temporalidad del mundo. En vez de cultivar ese atisbo de inmortalidad que hay en nosotros, prefiere la inestable comodidad de la irresponsabilidad y la ignorancia:

Los inmortales son mortales y los mortales inmortales, viviendo aquellos la muerte de los otros y muriendo los otros la vida de aquellos⁶⁰⁹.

El melancólico se cuenta entre los que finalmente decide despertar y encaminar su vida hacia la muerte. Con ello consigue acceder a un saber superior al que tenía estando dormido. Pero en qué consiste ese saber es algo que sólo se puede experimentar en primera persona. Heráclito lo sabe y por ello no desvela nunca de manera clara qué es esa sabiduría. Aunque sí nos transmite cual es el tipo de conocimiento del que se trata. Heráclito, el filósofo del devenir, nos indica de forma metafórica cómo en el saber todos los opuestos cobran sentido. La dialéctica en la que se encuentra sumergido el mundo no es más que apariencia. Parece decirnos que tras el caos que reina a nuestro

⁶⁰⁷ *Ibidem*. p. 215, 45.

⁶⁰⁸ *Ibidem*. p. 208, 29.

⁶⁰⁹ *Ibidem*. p. 223, 62.

alrededor existe una realidad trascendente. En definitiva un *lógos* acorde al cual todo cobra diferente significado.

Según la traducción de la obra de Heráclito a la que nos acerquemos, el *lógos* se traduce de distintas formas como discurso, razón etc⁶¹⁰. Sin embargo ninguna capta en su totalidad la carga metafísica del *lógos* heracliteano. Por ello preferimos hablar de *lógos*, ya que dentro de su oscuridad evoca mayor riqueza filosófica que otros conceptos por los que puede traducirse. Y es que el *lógos* en el proceso dialéctico es un momento ordenador en el que lo que parece confuso en apariencia se ordena en una nueva realidad. Es el instante en el que tras la crisis, el melancólico se reconcilia con un mundo caótico, ese momento existencialista en el que tras la náusea la vida se manifiesta de nuevo. El mismo sentimiento que Sartre describe en su obra es sugerido por uno de los fragmentos de Heráclito. Recordemos al protagonista de la obra de Sartre llamado Roquentin. Su vida normal se ve afectada cuando un buen día aparece lo que él denomina la náusea. Desde ese preciso instante todo se desmorona a su alrededor y siente como extraño lo que un día formó parte de su vida cotidiana. Roquentin no es consciente pero en realidad todo le parece extraño puesto que tras la náusea se ha separado del mundo para poco a poco trabajar sobre su nueva construcción. La sensación del melancólico se identifica a la perfección con la descrita por el fragmento de Heráclito en el que afirma:

Con la razón, con la cual anda de continuo la mayoría de las veces, está en enemistad y las cosas con que tropieza diariamente, le parecen extrañas⁶¹¹.

En la crisis el melancólico siente con mayor intensidad el sinsentido del mundo y sólo mediante la creatividad logra reinventarlo de nuevo. En el nuevo orden incluso lo que parecía opuesto encuentra su lugar. “Lo contrario se pone de acuerdo; y de lo diverso la más hermosa armonía, pues todas las cosas se originan en la discordia”⁶¹².

⁶¹⁰ En la traducción que hemos utilizado aquí aparece como “razón”.

⁶¹¹ *Ibidem.* p. 228, 12.

⁶¹² *Ibidem.* p. 198, 8.

El melancólico en su experiencia personal encuentra una armonía existencial difícil de explicar. Pero ya hemos visto que gracias a la creatividad intenta comunicar su vivencia y cómo se acerca a una felicidad y sabiduría trascendentes. La insatisfacción permanente del melancólico le lleva a recorrer el camino de la dialéctica durante toda su vida, pues siempre mantiene vivo su deseo de una felicidad nunca alcanzada:

Conviene a la estructura de la melancolía esta doble estrategia de ida y vuelta, según la cual, una vez constatado el sinsentido de las acciones humanas, casi ya simultáneamente, se reinventa para ellas un sentido nuevo⁶¹³.

Para los neoplatónicos no pasa desapercibido la armonía de contrarios que encuentra el loco divino al final de su camino. Incluso podemos encontrar interpretaciones bastante curiosas de este fenómeno. En algunas de las obras menos conocidas de Giordano Bruno⁶¹⁴, la armonía subyacente entre contrarios no la encuentra el loco divino sino el mago. Con la definición de mago se refiere a un sabio pero bañado de cierto tinte sobrenatural:

En primer lugar Mago equivale a sabio, como lo eran los Trimegistos en Egipto los Druidas en la Galia, los Gymnosofistas en la India, los Cabalistas entre los Hebreos, los Magos en Persia desde Zoroastro, los Sophi en Grecia, los Sapientes entre los latinos.⁶¹⁵

Para Bruno el mago se vincula con entes sobrenaturales, sobre todo con el Amor que es el gran demonio. Se siente unido al mundo de una manera erótica y comprende los vínculos entre los opuestos.

No cabe duda de la que todos los elementos que nosotros hemos encontrado relacionados, como la dialéctica, la trascendencia y la vía erótica, aparecen ya conectados en Bruno. Sin embargo, la escasa repercusión de este tipo de obras no potenció ahondar en las posibilidades de la locura divina. Toda la obra se encuentra redactada en un tono esotérico y mágico que acaba por desvirtuar la idea de fondo. Su

⁶¹³ BOLAÑOS, MARÍA. Op. Cit. p. 29.

⁶¹⁴ BRUNO, GIORDANO. *Mundo, magia, memoria*. Taurus, Madrid, 1987.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 225.

lectura recuerda más a un libro de alquimia que de filosofía. Su referencia a la magia, las clasificaciones de demonios, entre otras cuestiones, lo alejan bastante de la doctrina originaria de Platón y Heráclito.

5.5. La melancolía como método

Tras todo lo dicho parece lógico preguntarse qué posibilidad de salvación poseen los no melancólicos ante el sinsentido del mundo y la aparición de las situaciones límite. El deseo de saber y de felicidad propio del ser humano nos acecha a todos, pero ¿qué respuesta podemos darle?

Una de las opciones que podemos tomar es la de cultivar el mundo del parecer. El consumo de bienes materiales o la obsesión por la imagen actúan como pequeñas dosis de un tranquilizante existencial. Pero, como todos los remedios temporales, cada vez su efecto pierde más fuerza y la dosis necesaria para aplacar la sensación de falta es cada vez mayor. Como ya hemos advertido, la autosatisfacción inmediata supone dejar nuestra tarea existencial en manos de otros y aceptar por siempre vivir en la minoría de edad.

Pero muchas personas sin ser melancólicas no se sienten satisfechas con una vida basada en la apariencia. Los melancólicos, por medio de la creación, retoman la vida como una auténtica experiencia existencial y deciden vivirla en toda su intensidad. Por su propio temperamento consiguen conectar con la trascendencia de una forma artística, mística o filosófica. Entonces para los no melancólicos cuyo temperamento no les ha convertido en poetas o místicos, ¿qué opción queda? La respuesta es clara, la filosofía es la tabla de salvación a las que todos pueden aferrarse en el naufragio de su existencia. Si analizamos todas las locuras divinas como posibles soluciones al naufragio de la existencia, nos daremos cuenta de que no todas ellas son una vía factible para todo el mundo. Sin embargo, la filosofía entendida esta en su sentido más básico sí que lo es. El resurgir de la vía erótica, de una razón puramente melancólica puede ayudar a la tarea de construir nuestra propia vida y ayudarnos a ser libres.

Comencemos por la locura mística y profética. Su conexión con el mundo del ser y la trascendencia que esto conlleva es clara y directa. La deidad se manifiesta en el mundo humano y llama a estas personas a religarse con la eternidad que les ofrecen. La salida del mundo del parecer se lleva a cabo directamente de manos de un dios. El melancólico que encuentra en la mística y la profecía el camino a su felicidad hace de su vida una auténtica experiencia religiosa en la que todo cobra sentido.

Pero ante este tipo de locura divina existe un problema fundamental al intentar tomarla como existencia posible para todo el mundo. El primer problema que se nos presenta es que algunos melancólicos consiguen, por su propio temperamento, hacerse protagonistas de la vivencia mística. De manera intuitiva pensamos que, aunque el melancólico se acerque a Dios en su intento de felicidad, el ser místico supone que de alguna forma Dios también elija a esa persona para comunicarse. Es decir, que el camino del místico es algo más bien oscuro y que la mayoría no sabría ni cómo empezar. La vivencia mística nada tiene que ver con el hecho de que una persona sea más o menos religiosa. El ser religioso no significa ser un místico. La diferencia está en la intensidad de la vivencia. Mientras que para uno la religión es un factor más de su vida, para el otro se convierte en experiencia existencial. Parece suficiente razón para pensar que, incluso en personas religiosas, el ansia de felicidad, el deseo de saber, no se ve satisfecho por el mero hecho de tener fe.

El segundo problema de la mística como camino a la felicidad es que la fe no es extrapolable para todo el género humano. A pesar de la oscuridad de esta vía, una persona con fe podría intentar tomar la mística como el desarrollo de esa creatividad que lo una a la eternidad que desea. Sin embargo, existen muchas personas para las que no existe ningún tipo de deidad y están convencidos de ello. No tiene por tanto mucho sentido que se acerquen a la trascendencia por medio de la mística, la cual presupone la existencia de algún tipo de deidad.

Motivos como éste nos llevan a afirmar que, como desarrollo de la propia vida, la mística no es la mejor opción para aquellas personas sin temperamento melancólico.

Veamos qué sucede entonces con la tercera locura platónica, la poética. El melancólico artista encuentra en el mundo del arte la ventana buscada hacia la trascendencia. Para él la creación va más allá de la producción de un elemento externo. Es en el proceso mismo de creación en donde el melancólico crea a la vez su propia vida.

Esta vía no está tampoco exenta de ciertos problemas que la invalidan como respuesta generalizada a nuestro deseo de ser felices. Uno de los inconvenientes que se presenta con mayor evidencia es que parece difícil pensar que todo el mundo se pueda convertir en artista por el mero hecho de desearlo. No es muy probable que todo el mundo pueda mostrar en una obra de arte su visión original del mundo. Y no sólo se trata de transmitir una visión peculiar del mundo, sino de cómo hacerlo. Por ello deberíamos elegir la disciplina artística que se adecue a nuestras capacidades. Las artes clásicas como la pintura, la escultura o la música, además de inspiración, requieren un conocimiento técnico no accesible a todo el mundo. Además de ese algo indescriptible que llamamos talento, un artista necesita años de formación hasta depurar su estilo e imprimir su sello personal en sus creaciones. En definitiva, el arte en general precisa de una serie de conocimientos prácticos que permiten trabajar con éxito sobre el motivo que lo origina, y que todo el mundo no está dispuesto a adquirir.

Esta locura divina hace referencia a un arte en concreto, la poesía. Y es que en realidad para otras artes como la pintura o la escultura, la racionalidad no es un requisito indispensable. Para que una pintura sea una obra de arte sólo se necesita que provoque una cierta experiencia estética en el que la observa. En este sentido requiere una mínima racionalidad si intenta comunicar algo a otros. Aunque no es requisito indispensable que se englobe dentro de la razón, incluso si ésta es entendida de forma amplia. Son muchos los artistas hoy reconocidos que han creado sus obras bajo la afición de una enfermedad mental. La pintura en este aspecto es más flexible que otras artes, pues el artista puede representar un mundo totalmente extraño e irracional y evocar por ello una respuesta en los demás.

Muchas son las obras dedicadas a estos genios locos, creadores en el mundo de la sinrazón⁶¹⁶. Son personalidades que provocan fascinación al acercarnos a ellas. Nos admiramos ante su capacidad de crear en el transcurso de la enfermedad mental. Y es que en cierto modo asumimos que la enfermedad mental es sinónimo de pérdida absoluta de razón, cuando no es así en todos los casos. Muchas personas afectadas de una enfermedad mental ven mermada su razón en algunos aspectos de su vida, lo que no significan que para todo caigan en la irracionalidad más absoluta. El que por una enfermedad se aleja por completo del mundo no siente necesidad de comunicarse con él. En cambio el artista teme el mundo y a la vez lo ama, por lo que se reconcilia con él en su obra de arte. La obra de arte es el lugar en donde artista y mundo se reencuentran. Incluso podemos decir que en el artista con una enfermedad mental el arte es la chispa de razón que ilumina un mundo sin sentido.

La hipótesis de que la creación artística necesita de cierta dosis de racionalidad es más clara en el caso de la poesía y la creación literaria. Presuponemos que para escribir con sentido para el resto, es necesario ajustarse a ciertos parámetros racionales. Pero esto no ha sido impedimento para que muchas personas con enfermedades mentales se hayan convertido en algunos de los escritores más brillantes de nuestro tiempo. Padecer una enfermedad mental no significa por tanto, en todos los casos, perder la razón por completo.

Sólo por citar algunos casos, escritores como Hemingway, Virginia Woolf, Victor Hugo, Poe, Dickens, Tolstoi o Mark Twain se cree que padecieron la otra cara de lo que en su día formó parte de la melancolía, la depresión⁶¹⁷. La línea entre melancolía y depresión ha sido siempre tan difusa que es difícil saber cuál de ellos se mantuvo en la melancolía y cuál se pasó de la locura divina a la humana. Existe un indicador que nos da una pista al respecto y es que algunos de ellos acabaron de forma intencionada con su vida. El caso, por ejemplo, de Virginia Woolf es revelador en muchos aspectos. En las biografías aparece como una persona de carácter insatisfecho pero profundamente creativo. En este sentido podemos pensar que su temperamento era melancólico y que

⁶¹⁶ Unos cuantos ejemplos de ello los encontramos en KOTTLER, JEFFREY A. *Divina locura. Diez personalidades en el límite entre la locura y la genialidad*. Kalias, Madrid, 2007.

⁶¹⁷ Según el autor citado en la nota anterior.

en la escritura encontró el modo de vivir que siempre quiso. Sin embargo, Woolf, no consiguió hacer de la dialéctica del melancólico una experiencia existencial. Todo dejó de tener sentido para ella hasta que decidió quitarse del medio. En su temperamento melancólico finalmente se hizo efectiva la patología y acabó por oscurecer las positivas opciones que hubiera tenido de mantenerse en una melancolía negativa. Pero en definitiva no se trata sólo de una decisión personal sino que existen factores biológicos y sociales que alimentan la posibilidad de sufrir una patología. La herencia genética y la infancia de la escritora se convirtieron en el perfecto caldo de cultivo para la depresión que invadió su vida. No obstante podemos decir que en gran medida se comportó como una melancólica intentando salvar su vida a través del arte. A pesar de su esfuerzo no logró alcanzar la felicidad. Lo que sí logró es conectarse a la inmortalidad, y esto no lo consiguió en la inactividad en la que le sumía la depresión, sino en la creatividad a la que respondía su temperamento melancólico. Su enfermedad la llevaba a pasar semanas tumbada en la cama mirando las paredes. Sólo cuando convertía en experiencia existencial su dolor conseguía volver al mundo:

Como experiencia, la locura es magnífica, te lo puedo asegurar, y no puede ser despreciada en su lava todavía encuentro la mayoría de las cosas sobre las que escribo. Sale disparado de cualquier cosa, con forma, terminado, no en pequeñas cantidades como hace la cordura⁶¹⁸.

En su eterna lucha entre la melancolía y la depresión, Woolf escribe:

Señor, qué profundo es esto... Según dejo de trabajar siento que me estoy hundiendo, más y más. Y como es habitual, siento que si me hundo aún más llegaré a la verdad⁶¹⁹.

Tras lo dicho podemos concluir que la locura artística requiere además de una técnica una cierta disposición difícil de adquirir por aquellos que no la posean de modo natural. Como en el caso de la vía mística y profética, la artística plantea serios inconvenientes para convertirse en la solución general para hacer de nuestra vida algo creativo y conectar con la trascendencia, logrando una existencia más auténtica.

⁶¹⁸ *Ibidem.* p. 162.

⁶¹⁹ *Ibidem.* p. 163.

Nos queda entonces analizar la vía erótica para ver si es posible establecerla como solución general a la vida en el mundo del parecer. Si nos remitimos al filósofo en su significado más básico, el único requisito para convertirse en tal es amar el saber. En definitiva, el filósofo no es otro que aquel que escucha su deseo interior de saber, de ser feliz. Un deseo presente, al menos en potencia, en todo humano. Nunca conseguiremos una felicidad y un saber perfectos, por lo que siempre lo desearemos. Ser filósofo significa desarrollar de una forma creativa nuestro deseo de trascendencia siempre insatisfecho. No pretende acallar su desasosiego interior sino que pretende darle una salida satisfactoria en el ejercicio de la filosofía. El filósofo no está hecho de una pasta diferente a los demás, más bien todo lo contrario. En la dedicación a la filosofía, la persona se hace consciente de su imperfecta naturaleza humana. Se sabe limitado, pero desea trascender el tiempo y el espacio en el que su humanidad lo enclava.

El melancólico filósofo recorre la dialéctica a lo largo de toda su vida. No es el fin lo que da sentido a su dedicación, sino el continuo transitar de la dialéctica. En las continuas idas y venidas se enriquece y se acerca más a la felicidad y a la verdad como punto de referencia. La preocupación excesiva por los fines y la utilidad de la sociedad actual, pasan a un segundo plano para el melancólico filósofo. Conoce su naturaleza humana, por lo que sabe de antemano que nunca alcanzará la plena verdad y sabiduría, pero a pesar de ello lo intenta, pues sabe que es la manera de acercarse lo más posible a ella. No se obsesiona con el fin. Su pensamiento no es utilitarista. El melancólico filósofo puede ser utilitarista en otros campos, pero por la dedicación de su vida a la filosofía intuimos que no hace del utilitarismo un camino existencial. Si nuestro interés por las cosas se centra exclusivamente en el rendimiento que podemos obtener de ellas, está claro que la filosofía no es la disciplina adecuada para ello. El valor de la filosofía no cae de ese lado. El melancólico filósofo sabe su valor, que no es otro que el desarrollo pleno de la propia existencia. Así que puede que no obtenga fines concretos a corto plazo, pero debemos pensar que es precisamente en la imperfección y en la tarea nunca finalizada en donde la filosofía adquiere su valor.

La filosofía es una tarea existencial siempre inconclusa, y debe ser así para que nunca pierda su valor. Si llegase un remoto día en el que la verdad y la felicidad fuesen alcanzadas, la filosofía se convertiría en mera retórica. Sería absurdo realizar el proceso

dialéctico ante la evidencia de la verdad. No tendríamos ninguna razón para destruir las estructuras que sabemos verdaderas desde un principio. La posibilidad de construir estaría igualmente limitada al patrón dictado por la verdad. Si alguien se atreviese a construir otra realidad, además de falsa, sería una auténtica pérdida de tiempo por su parte. De modo que la imperfección propia del ser humano y el deseo natural de este de trascenderla son la casa de la filosofía. El melancólico se sabe en el mundo, pero se imagina más allá de lo evidente:

Sin duda porque, así como los espejos son más claros, más puros y más luminosos que el espejo de nuestros ojos, así también la divinidad es más pura y más luminosa que la parte superior de nuestra alma [...] Por consiguiente, mirando a la divinidad, empleamos un espejo mucho mejor de las cosas humanas para ver la facultad del alma, y de este modo nos vemos y nos conocemos mejor a nosotros mismos [...] El conocerse a sí mismo, ¿no es lo que convinimos que era sabiduría moral?⁶²⁰

El melancólico que se dedica a la filosofía encuentra en ella el camino indicado para adquirir un saber más allá de los conocimientos teóricos aprendidos. Su intención primera no es la de convertirse en un hombre ilustrado. La filosofía como camino a la felicidad supone una tarea existencial. Es obvio que el aprendizaje y el conocimiento son necesarios para acercarse a la verdad. Pero el melancólico filósofo busca un saber más profundo. A la vez que adquiere saber, ahonda en su conocimiento personal. Es un saber convertido en experiencia y vivencia.

Podemos preguntarnos aquí si esto significa que todo melancólico es filósofo y que todo filósofo es melancólico. Sobre la primera cuestión, la de si todo melancólico es filósofo, podemos decir que no, aunque no en sentido estricto. Para dar respuesta a esta pregunta debemos tener en cuenta los tipos de melancólicos ya citados. El camino del saber mediante la razón no es el único posible. El melancólico puede unirse a la trascendencia sirviéndose del arte o la mística. Aunque no podamos calificarlos de filósofos como tal, sí se comportan como ellos. Al igual que el filósofo, el artista y el místico buscan la verdad y en el camino a ella encuentran la felicidad. La diferencia básica es que la tarea creativa difiere en estos casos. El místico y el artista hacen de su

⁶²⁰ PLATÓN. *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas*. Gredos, Madrid, 1992. En *Alcibíades*, p. 81, 133c.

camino una experiencia existencial. Sin embargo, su producción creativa es externa a ellos. Para uno se encuentra en la obra de arte y para otro en la divinidad. Pero el filósofo trabaja de forma directa sobre su propia vida. Su labor principal es la de crear y construir su propia existencia. De nuevo, en palabras de Ortega y Gasset podemos decir que:

La vida es una operación que se hace hacia delante. Se vive *desde* el provenir, porque vivir consiste inexorablemente en un hacer, en un hacerse la vida de cada cual a sí misma. [...] Es sólo el momento de decidir lo que se va a hacer, de decidirse. [...] Pero la vida no es sólo comienzo. El comienzo es ya el ahora. Y la vida es continuación, es pervivencia en el instante que va a llegar más allá del ahora. Por eso va angustiada bajo un imperativo ineludible de realización⁶²¹.

El melancólico filósofo sabe que su vida es un proyecto y dedica cada momento a la construcción de éste. Pero, ¿qué sucede entonces con los filósofos? ¿Son todos melancólicos? Por establecer un paralelismo con la respuesta anterior, podemos decir que sí, aunque no en sentido estricto, pues si no lo son al menos obran como si lo fueran. Sería muy arriesgado por nuestra parte defender la tesis de que todos los filósofos son de temperamento melancólico. Si nos ceñimos a la teoría platónica de las locuras divinas la cual hemos venido siguiendo, tampoco sería descabellado sostener algo así. La dialéctica platónica es el puro reflejo del camino del melancólico. En el momento en el que, movido por la insatisfacción de las apariencias, alguien decide salir de ese mundo para después volver, su comportamiento es el de un melancólico. Optar por la vía erótica significa asumir la postura existencial del melancólico positivo. El que a lo largo de la historia se haya señalado, por parte de muchos autores, al melancólico como un hombre de estudio, ya vimos que no era nada casual. Incluso autores contemporáneos como Gurméndez mantienen la postura de que un pensador es siempre un melancólico, pues siempre está insatisfecho de su sabiduría inacabada⁶²².

Lo que si podemos decir sin miedo a equivocarnos es que el filósofo, si no es de temperamento melancólico siempre, en todos los casos se comporta como si lo fuera. Es

⁶²¹ ORTEGA Y GASSET, JOSE. Op. Cit, p. 28.

⁶²² En GURMÉNDEZ, CARLOS. *La melancolía*. Espasa Calpe, colecc. Austral, Madrid, 1994.

necesario matizar aquí el concepto de filósofo. Nos referimos a su sentido más básico, lo que supone que el filósofo ama el saber y ese amor se trasluce en su manera de vivir. Un filósofo no es un estudioso de la filosofía sin más. Tampoco se mide su amor a la filosofía por las obras escritas. Un filósofo es tal porque vive en la vía erótica y adquiere con ella un compromiso existencial. A todos nos viene a la memoria Sócrates, del cual a pesar de no conservar ni una línea escrita, ninguno dudaría de que es un filósofo. Es filósofo porque vivió en la filosofía (incluso murió en ella), y ayudó a otros a mostrarles el camino de la vía erótica. Las obras filosóficas escritas son un soporte, una ayuda para mostrar a cualquiera que se acerque el camino que Sócrates mostraba en sus charlas. Las obras escritas amplían la posibilidad de enseñar a todo aquel que quiera acercarse a ellas, pero no son el foco principal de la filosofía. Son el acicate para la reflexión personal y la tarea existencial que a modo particular el filósofo debe llevar a cabo.

A modo de conclusión diremos que el filósofo o bien es melancólico o se comporta como si lo fuera. La salida de la caverna no se produce si no somos capaces de escuchar nuestra insatisfacción, y el filósofo lo hace. En todos los filósofos es común el deseo de trascender, de saber más allá de lo que las apariencias nos muestran. En definitiva, el desasosiego en un momento determinado se actualiza y les lleva a dudar de todo aquello que un día creyeron seguro:

¿Qué tenía él de sí mismo y en sí mismo? ¡Nada! Pero había en su complejo anímico dos rasgos fundamentales, determinantes para su vida y su destino. ¡La duda! No aceptaban las ideas sin pasarlas por el tamiz de la crítica, sino que las desarrollaba y las comparaba. Por eso no podía convertirse en autómatas ni integrarse en la sociedad ordenada⁶²³.

La vía erótica ofrece unas posibilidades de desarrollo inexistente en los otros casos de locura divina. La ventaja principal es que la melancolía del filósofo puede convertirse en un método de reflexión válido para todo el mundo. La clave está precisamente en comportarnos como si fuéramos melancólicos para participar de una vida filosófica. En el mismo instante en el que se despierta en nosotros la intención de

⁶²³ JASPERS, KARL. *Genio artístico y locura. Strindberg y Van Gogh*. El acantilado, Barcelona, 2001.p. 120.

ejercitarnos en la filosofía estamos en disposición para obrar como lo haría el melancólico filósofo.

Ser filósofo es algo más que recibir una formación filosófica. Amar el saber lleva implícito un compromiso existencial que transforma el amor en vivencia. Cuando amamos a una persona adoptamos con respecto a ella ciertos compromisos que afectan de forma directa nuestra vida. El amor traspasa lo aparente. Al amar a alguien aceptamos determinados compromisos que van mucho más allá de una obligación formal. No es una imposición legal la que lleva a unos padres a cuidar de sus hijos, no es tampoco una imposición aquel que decide compartir su vida con la persona amada. Es cierto que existen derechos y obligaciones legales para los padres con respecto a sus hijos o para los miembros de un matrimonio. Sin embargo, nadie que ame actúa movido por la norma y el miedo a transgredirla. Muy al contrario, toma sus decisiones movido por el puro deseo del otro, por puro amor. El amor se hace vivencia en estos casos y nosotros decidimos asumirlo como experiencia existencial. En el amor nos sentimos más completos, además de más cercanos a la trascendencia y la felicidad anheladas. En mayor o menor medida todo el mundo ha vivido el amor como una auténtica experiencia existencial. Es difícil pensar en alguien que nunca haya sentido amor por nadie. El amor responde al deseo de felicidad constitutivo del ser humano, por lo que parece imposible encontrar alguien que jamás haya escuchado esa parte de él. Por muy malvada que sea una persona su deseo de trascender permanece en ella, por lo que a pesar de todo puede experimentar el amor como una vivencia. Claro que existen vivencias más abarcadoras que otras. Pensemos por ejemplo en alguien despiadado con todo el mundo pero que ama profundamente a su hijo. Por supuesto esta persona ha vivido la experiencia existencial del amor, pero de una forma muy limitada y poco favorable para la consecución de su plenitud personal.

Así que podemos decir que el amor es una experiencia universal, aunque muchas veces los prejuicios culturales y sociales enturbien su vivencia. Un proceso similar al de amar a alguien es el que tiene lugar en la vía erótica. El filósofo amplía su vivencia del amor más allá del amor por las personas. Puede amar a alguien, pero además, su amor por el saber le lleva a tomar un compromiso vital. El filósofo escucha su deseo interior de trascendencia y decide descubrirlo en toda su magnitud. El amor a otros es una parte

de este deseo. No es prescindible ni desaparece por el florecimiento del amor al saber. El amor no es exclusivista sino que todas sus dimensiones se complementan. La vía erótica es el modo en el que la persona puede desarrollar ese deseo natural de saber y de felicidad. Cuanto más realicemos este deseo tanto más nos acercaremos a la felicidad y a la plenitud. En definitiva, la vía erótica permite hacer experiencia de nuestra propia vida y ver su cara más auténtica.

La locura artística, la mística y profética no nos brindan esta posibilidad de forma tan clara. Si no tenemos una disposición natural a ser artistas o místicos, es complicado comportarnos como si lo fuéramos. Es posible que llegásemos a engañar a otros si sabemos fingir muy bien, pero en cualquier caso como experiencia personal sería vacía y ridícula. En cambio, la vía erótica no requiere de nada más que de nuestro deseo de saber implícito en todo ser humano. Tampoco necesita talento para producir un objeto externo, pues la tarea de construcción se centra en nuestra propia vida. Por ello, si escuchamos nuestro deseo y decidimos liberarlo nos estamos comportando como filósofos, que es tanto como decir que nos estamos convirtiendo en uno de ellos.

El que se convierte en filósofo asume la labor de construir su propia vida y hacer frente a una experiencia de libertad. El deseo de saber es mayor que su miedo a lo desconocido, por lo que decide asumir el riesgo de enfrentar su vida como un continuo quehacer existencial:

Buscando mis amores
iré por esos montes y riberas;
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras⁶²⁴.

⁶²⁴ CRUZ, SAN JUAN DE LA. Op. Cit, p. 106. Este es el fragmento de un poema en el que San Juan nos habla una vez más de su experiencia mística. Sin embargo, lo hemos utilizado aquí para explicar el compromiso existencial del filósofo pues en pocas palabras resume lo que supone la vía erótica. Movidio por el deseo de buscar el amor, el filósofo transita por la vida. No se detiene en el mundo del parecer mucho tiempo, pues sabe que estas flores son efímeras. A pesar de su temor, su deseo le impulsa a caminar un paso más sin temer a las fieras. Su labor de construcción supone una crítica a lo existente que le lleva a sobrepasar las fronteras de lo establecido.

El único requisito para ser filósofo es ser humano, pues como tal poseerá deseo innato de saber y razón para llevarlo a cabo. Por ello, la razón melancólica puede convertirse en un método que nos ayude a salir del mundo de la apariencia y hacer de nuestra vida una labor existencial.

Ya otros muchos han propuesto métodos para conseguir acercarnos al saber. El carácter estricto de los mismos lleva a que no pueda ser utilizado por todo el mundo. Quizá el más célebre sea el cartesiano y sus reglas para dirigir el espíritu de una forma correcta. Sin embargo, la vía erótica es flexible y aplicable a la vida personal. Sólo necesitamos experimentar dos momentos para llevarla a cabo. En primer lugar la destrucción o crítica de lo dado, aunque si decidimos caminar por la vía erótica, esta decisión lleva implícita cierta insatisfacción con el mundo. De igual manera que el melancólico por su carácter inestable entra en crisis con el mundo, el filósofo se siente insatisfecho y decide buscar más allá. De forma consciente hace naufragar su existencia y actualiza una situación límite. El comportarnos a la manera de un melancólico en este preciso instante nos salva de sumirnos en el caos y la desesperación ante los restos del naufragio. La crítica es un momento particular que cada uno realiza desde su propia experiencia, de una forma personal.

El segundo momento de la vía erótica como método abarca todas las dimensiones del ser humano. Al convertir el quehacer de nuestra vida en nuestra labor existencial necesitamos implicar todas las dimensiones que nos constituyen. Para ejercitar la filosofía necesitamos la razón, pero no tiene por qué ser un concepto reducido de la misma. La filosofía hecha vivencia abarca tantas dimensiones como las que abarque nuestra vida.

En definitiva, se trata de concebir cada vida particular como un proyecto existencial el cual debe llevar a cabo cada uno:

No hay un vivir abstracto. Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre [...] Sin embargo es nuestro auténtico *ser*, nuestro destino. Nuestra voluntad es libre

para realizar o no ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo⁶²⁵.

La vía erótica ofrece una posibilidad de creación, de ser ante el vacío generado por la sociedad de consumo hedonista. Y la creación no es otra que nuestra propia vida. La filosofía como experiencia existencial aporta beneficios en la medida en que nos permite llevar una vida más libre y feliz. En un mundo utilitarista la sociedad ha denostado la filosofía como una disciplina anticuada o de ornamento del intelectual. Pero la filosofía en su sentido originario es más que eso, es hacer de nuestra vida nuestra creación principal. Supone dar respuesta al desasosiego interior que nos acompaña durante toda nuestra existencia. La filosofía no aplaca nuestro deseo humano de felicidad creando futuras posibles frustraciones. Muy al contrario, trabaja sobre él. Por lo que no debemos temer obrar como el melancólico, convertirnos en melancólico positivo, o lo que es lo mismo, en filósofo, pues supone acercarnos más a la felicidad y al saber anhelado. No sabemos qué dirán ahora los que rechazan la filosofía por su falta de utilidad. Es posible que ser feliz no conlleve ninguna utilidad práctica, pero a pesar de ello no existe nada más anhelado por el hombre.

⁶²⁵ ORTEGA Y GASSET, Op. Cit. p. 35.

Conclusión

Si preguntásemos a cualquier persona qué espera de su vida en términos generales, seguramente respondiese que ser feliz. La búsqueda de la felicidad ha sido desde siempre una de las principales preocupaciones del ser humano tanto a nivel teórico como práctico. En definitiva, toda nuestra vida está encaminada a la consecución del sueño que es la felicidad. Quizá muchos no seamos capaces de ofrecer una definición precisa sobre lo que consideramos felicidad, pero en cualquier caso todos la preferimos sobre cualquier otro estado. Deseamos ser felices, y lo hacemos porque sentimos la necesidad de una completitud de la que carecemos por nuestra condición de seres humanos.

En términos platónicos podemos decir que el deseo de ser felices nace cuando aflora en nosotros el sentimiento de no estar completos. Deseamos la felicidad puesto que no la poseemos, aunque la soñamos. Pensamos en ella como en un estado de bienestar en el que nuestro espíritu permanece inalterable frente a las adversidades que nos acometen. Creemos en la felicidad como en una manifestación de superioridad espiritual y mental que, por nuestra condición de ser humanos, es imposible. Por mucho que lleguemos a perfeccionarnos nunca seremos capaces de mostrarnos inmunes al devenir del mundo. Sin embargo, pretendemos que así sea y nos convertimos en una especie de exploradores de la felicidad, a la espera de encontrar un día el ansiado fin. De este modo tenemos la intención de, como Arquímedes, encontrar de forma súbita aquello que buscamos y pronunciar nuestro: ¡eureka!; tras el descubrimiento, poseeremos al fin aquello que buscábamos, y nuestro deseo de completitud se verá del todo satisfecho.

Por el contrario, con el paso del tiempo vemos que el objeto anhelado se nos muestra inalcanzable y nuestro estado de plenitud parece cada vez más lejano. La solución para evitar un fracaso prematuro del camino a la felicidad proviene de una nueva consideración de la misma. La felicidad no es un trofeo que conseguimos tras

andar un camino. No se trata de una pieza que insertamos en nuestro espíritu para completar el rompecabezas y sabernos completos. La felicidad se construye en el proceso de su búsqueda. No debemos alcanzar una meta determinada y al llegar a ella pararnos porque ya tenemos la felicidad. Desde el primer paso que damos hacia la constitución de una vida plena tenemos la oportunidad de ser felices. La meta no es tan importante como el camino que construimos para llegar a ella, porque en él radica la verdadera felicidad. En muchas ocasiones hemos oído aquello de que cualquier momento es bueno para ser feliz, y por mucho que se pronuncie, el sentido de esta frase permanece vigente. Es un error pensar que no seremos felices hasta alcanzar una meta determinada, porque cualquier momento del camino que nos conduce a ella es bueno para ser feliz; es más, vivir la experiencia irrepetible que supone cada instante presente es lo que construye la felicidad. Ser conscientes de cada momento nos convierte en protagonistas y hacedores de nuestra propia historia. No obstante, esto no significa que tomar una actitud consciente nos de el poder de controlar lo que pasa a nuestro alrededor de forma total. Es evidente, que muchos sucesos ocurren sin que tengamos en ellos una mínima parte de responsabilidad. Pero existe algo de lo que sí somos enteramente responsables es de la actitud que tomamos ante estos acontecimientos. En base a la elección que hacemos en cada momento se forja nuestra felicidad. De este modo no hacemos depender la felicidad de las circunstancias que nos rodean, sino de nosotros mismos. Situar la felicidad en algo exterior a nosotros la convierte en algo frágil y en permanente estado de amenaza.

Supongamos por un momento que nuestra felicidad depende de una meta en concreto, por ejemplo conseguir un determinado trabajo, de manera que toda nuestra vida está encaminada a obtenerlo. A lo largo del camino no nos preocupamos de ser felices porque sabemos que existe un momento indicado para ser felices, cuando hayamos conseguido ese trabajo. Y por fin llega el día en el que la vida nos recompensa y el trabajo es nuestro, por lo que la felicidad debe aparecer de repente en nuestras vidas. Pero ¿qué sucede si no es así? ¿Qué ocurre si no sentimos que la meta llena ese vacío interior que debía ocupar la felicidad? Lo más posible es que pensáramos que tanto esfuerzo no ha servido para nada y que nuestros sacrificios no han constituido más que una cadena de despropósitos que nos han conducido a la frustración. Sin embargo, ¿qué hubiera sucedido si nos hubiésemos permitido ser felices a lo largo del camino? La

sensación de pérdida no sería tal, ya que el camino hacia la meta ha constituido una experiencia llena de sentido para nosotros.

Y esto en el caso de alcanzar la meta. Pensemos por un momento que tras un duro camino no lo conseguimos. La sensación de pérdida se ve incrementada por la sensación de fracaso. Quizá hubiese cambiado mucho nuestra vida si hubiésemos hecho depender la felicidad de nosotros y no de algo exterior. No obstante, nada más lejos de nuestra intención que la de caer en actitudes derrotistas. De modo que, en un nuevo ejercicio mental, pensemos una vez más que conseguimos la meta añorada. Nos sentimos bien y la disfrutamos, pero con el paso del tiempo sentimos que ese puesto de trabajo no es todo a lo que yo puedo aspirar, sino que hay otros superiores. Por supuesto, seré más feliz si consigo el segundo puesto de trabajo. De tal forma que como sucedió antes suspendo mi posibilidad de ser feliz hasta conseguir mi próxima meta. En definitiva esta actitud vital nos puede llevar a un círculo vicioso en el que mi felicidad dependerá no de las metas que alcanzo, sino de las que siempre están por alcanzar. Esto no quiere decir que no debemos aspirar a conseguir nuestros sueños y debemos acomodarnos en lo ya conocido. Lo que quiere decir es que la meta es importante, pero no tanto como el camino hacia ella, puesto que es en él donde damos forma a la felicidad. Si esperamos a ser felices cuando acabemos la carrera, consigamos un trabajo, nos casemos o ganemos la lotería estaremos desperdiciando verdaderas experiencias de felicidad.

Como seres humanos encauzamos nuestra vida a la búsqueda de felicidad, aunque buscarla en los lugares equivocados nos acarreará más pena que gloria. El deseo de felicidad es un anhelo propiamente humano, puesto que el resto de los seres vivos se contenta con sobrevivir, o como mucho con obtener sensaciones placenteras y de bienestar. En cambio la parte que nos define como humanos (llámese alma, razón o mente) nos exige un nivel de satisfacción superior al mero bienestar.

El ser humano para ser feliz necesita integrar todas las dimensiones que lo componen. Su parte física, emocional e intelectual entre otras, deben encontrarse en armonía para un desarrollo personal pleno. Son muchos los que a lo largo de los siglos han defendido que la felicidad viene de la anulación completa de una de estas partes, por ejemplo, lo emocional. Puede que sea cierto, pero a no ser que se trate de una

persona dedicada al mundo espiritual, es harto complicado aniquilar esta parte de nosotros. Para la mayoría resultaría mucho más fácil aceptar lo emocional como otro de los elementos que nos constituyen e integrarlo en el todo completo que somos.

Sin embargo, todo lo dicho son reflexiones en torno a la búsqueda de la felicidad en un terreno práctico, aunque no debemos olvidar que existe una búsqueda teórica de la misma. Desde épocas muy tempranas, la felicidad ha sido objeto de debate por parte de los pensadores. Lo escurridizo de su definición lleva a que la sitúen en lugares diversos, así como a proponer métodos de lo más variados para su lograr su obtención. La felicidad se contempla como una necesidad, pero no de cualquier tipo, sino existencial. A pesar de lo interesante del tema no podemos detenernos aquí en analizar el concepto de felicidad que posee cada filósofo, ya que podemos citar tantos como filósofos existen. Y no sólo filósofos sino que de un tiempo a esta parte, la ciencia se ha interesado también por la felicidad. Algunos científicos dedican sus esfuerzos a investigar sobre su origen. En términos generales, podemos decir que para muchos de ellos la felicidad deriva de unas determinadas conexiones neuronales y de la cantidad de determinados neurotransmisores como la serotonina. Por este motivo, y bajo una visión científica del asunto, venimos en cierto modo condicionados para ser más o menos felices.

En cualquier caso, apegarnos a una visión excesivamente biologicista de la felicidad no ofrece una respuesta completa a nuestra inquietud existencial por ser felices. De poco nos sirve saber qué efectos físicos tiene la felicidad si no sabemos cómo lograrla ni podemos delimitar qué es. El intento por definir de forma exacta la felicidad cercena su verdadera esencia. Identificar la felicidad con un concepto o con un proceso físico por un lado facilita, pero por el otro impide nuestro acceso a ella. Investigar sobre la felicidad nos ayuda a acercarnos un paso más, pero no debemos caer en el error de limitarla a una definición. La felicidad es una vivencia de la cual nada podemos saber hasta que no la hayamos experimentado. Y como toda vivencia es personal e intransferible. Si bien es cierto que se nos puede indicar el camino hacia ella, sólo nosotros podemos recorrerlo. Podemos saber cuál es el nombre de la felicidad y qué efectos provoca, pero no conoceremos su extensión hasta que no tengamos experiencia de ella. Por ello no podemos tomarla como una meta al final de un camino. No sabemos qué es con exactitud, así que lo más sensato sería estar abierto para

experimentarla en cualquier punto de nuestro camino vital. Debemos, como Heráclito, esperar lo inesperado, de forma que estemos abiertos a su venida pero sin que nos domine la presión de encontrarla. Si nos puede el ansia de hallar la felicidad en un punto concreto de nuestra vida, nos pasaremos todo nuestro tiempo persiguiendo el reflejo de la auténtica felicidad. Puede que conseguir un trabajo específico sea una parte de mi felicidad, aunque identificar mi felicidad con esto es limitar mis posibilidades de ser feliz.

Debido a la oscuridad del término felicidad nos puede sonar extraño lo de ampliar sus horizontes hasta comprender que se trata de una vivencia y no de un concepto o secuencia neuronal. En realidad no es algo tan extraño si pensamos sobre otro tipo de experiencias similares las cuales casi todos hemos sentido alguna vez. Pensemos por ejemplo sobre el amor. Sería una tarea bastante fácil documentarnos sobre un tema como este debido a la ingente cantidad de fuentes que podríamos encontrar al respecto. Cientos de novelas, ensayos, poemas, películas, pinturas o esculturas son el resultado de intentar plasmar la naturaleza del amor. Lo mismo sucede con las investigaciones científicas en torno al mismo, que nos muestran el amor a nivel material. No obstante ¿todas estas fuentes muestran realmente lo que es el amor? En cierto modo, podemos decir que es todo eso que se nos dice, pero no sólo. Por muchos libros que leamos, por muchas investigaciones científicas que consultemos, no sabremos qué es el amor hasta que no tengamos experiencia de él. Y cuando esto sucede no necesitamos que nadie nos explique lo que es, puesto que de forma espontánea sabemos que amamos.

Pues bien, salvando las distancias, la felicidad debemos entenderla de un modo similar al amor, como una vivencia existencial que necesitamos experimentar para saber lo qué es y comprender todas las dimensiones que abarca.

Lo único que sabemos de la felicidad de forma cierta es que todos los seres humanos sentimos la necesidad de tender hacia ella. Necesitamos una completitud de la que carecemos por nuestra propia condición de seres humanos. Llegados a este punto debemos recurrir a la figura de Aristóteles, que ocupó gran parte de su obra a la felicidad. Tanto en *Ética a Nicómaco* como en *Moral a Eudemo* el tema de la felicidad aparece como un motivo recurrente. En ambas obras define la felicidad como un bien

final al que tiende el hombre. No es un medio que podemos utilizar para conseguir algo, sino un bien deseable por sí mismo. Además es un tipo de bien propio de la vida humana. Los animales o las plantas no pretenden una vida feliz; puesto que carecen de razón no sienten la necesidad de una vida plena. Y lo que es más importante, Aristóteles define la felicidad como un acto, es decir como algo que necesita estar presente ahora y ser vivido en el momento⁶²⁶.

Entre otras muchas, la idea aristotélica de considerar la felicidad como un bien deseable es una guía de enorme utilidad. Si la felicidad es un bien final, todas aquellas otras cosas que identificamos como felicidad, no son más que sustitutivos de la misma. Es decir, si identificamos la felicidad con algo muy concreto lo único que haremos será tomar el medio para conseguirla como si fuera ella misma. Esta observación es válida para todo tiempo y lugar, pero en nuestros días su formulación cobra un especial interés. El estilo de vida de la sociedad actual en Occidente se encuentra plagado de medios revestidos de fines. Parece un imperativo moral el de usar determinada ropa, tener un estilo de vida o consumir de forma constante. Y todo esto lo hacemos porque pensamos que así obtendremos la felicidad. En realidad, existe un exceso de identificación entre la felicidad y los medios por los que creemos conseguirla. Eso sin tener en cuenta que los medios son bastante más pobres y frágiles que la virtud aristotélica, pues en la mayoría de las ocasiones, caen más del terreno del tener que del ser. Cada vez más nos ocupamos de tener, con lo que suponemos que un aumento cuantitativo de esta área nos traerá la felicidad. Seremos más felices cuanto más tengamos. De modo que perdemos de vista el lugar donde nace la felicidad, el ser, que queda aplastado debajo de un montón de bártulos materiales de mucho precio y poco valor. Intentar construir nuestra felicidad sobre los cimientos del mundo del tener proporciona una base muy frágil sobre la que construir el edificio de nuestra vida. Es cierto que, como el mismo Aristóteles indica, la comodidad que proporcionan los bienes materiales facilita la dedicación al cultivo de una vida feliz. Pero identificar la felicidad con unas simples condiciones empobrece su vivencia.

En condiciones normales este modo de entender la felicidad es frágil, pero es mucho peor cuando un suceso hace que se tambaleen los cimientos de nuestro precario

⁶²⁶ ARISTÓTELES. *Moral a Eudemo*. Espasa-Calpe, colecc. Austral, Madrid, 1976, pp.33-35. Y *Ética a Nicómaco*. CEPC, Madrid, 1999, pp. 7-10.

edificio. En estos momentos ¿a qué nos aferramos si hemos perdido todo lo que teníamos? Pues incluso en las contrariedades que nos puedan suceder no hay motivo para la desesperanza. Puede que hayamos perdido lo que teníamos, pero no lo que somos, y lo que es más importante, lo que podemos llegar a ser si nos iniciamos en el camino de la felicidad.

Por otro lado, no estamos diciendo que se trate de un camino sencillo y claro. La profundización en el ámbito del ser conlleva un trabajo constante a lo largo de toda nuestra vida. Si preferimos quedarnos en una zona cómoda y conocida aún a riesgo de no ser felices, debemos contentarnos con pequeños estados placenteros que nos hagan olvidar nuestro deseo natural de plenitud. Decidir ignorar esta inquietud existencial nos proporciona herramientas muy débiles para enfrentarnos a nuestras crisis existenciales. Existen momentos que, como ya hemos dicho, hacen tambalear los cimientos de nuestra propia vida. En el caso de que optemos por permanecer en el mundo del tener, no son muchas las opciones para solventar el problema. De hecho, casi la única opción posible sería la de evadirnos de la catástrofe. Aquí sí que los métodos pueden ser variados y pueden ir desde tomar medicación hasta someterse a extrañas terapias de desarrollo personal. Todo esto no nos resulta ni mucho menos extraño, puesto que de un tiempo a esta parte ha venido floreciendo un ramillete de terapias alternativas que, supuestamente, ayudan a nuestro desarrollo interior. Lejos de discutir aquí la efectividad de las mismas, lo que se pone de manifiesto es que existe una demanda cada vez mayor por dar respuesta a nuestra inquietud existencial. Sentimos la necesidad de conocernos a nosotros mismos para llevar una vida mejor y más feliz, por este motivo recurrimos a diversas terapias.

No obstante, estas terapias de desarrollo personal son una de las caras más amables ante nuestra pérdida de sentido del mundo. Para otras muchas personas la ausencia de una orientación existencial genera un estado de ansiedad que intentan aplacar mediante el uso de medicamentos. La utilización de medicamentos para cambiar los estados de ánimo es un fenómeno bastante reciente. En ningún otro momento de la historia se había hecho un uso tan extendido de los medicamentos como el de la actualidad. Cabe destacar que no nos mostramos contrarios a los medicamentos en procesos morbosos de desánimo o euforia excesiva, sino al uso que se hace de ello en situaciones cotidianas. En épocas de estrés tomamos medicación, si dormimos mal

tenemos pastillas para solucionarlo, si estamos tristes encontramos el remedio en la medicación. Pero ¿es necesario tomar medicinas en todos estos momentos? Existen ocasiones en las que es normal sentirse nervioso o triste ¿Por qué tratarlo entonces como un proceso mórbido? En vez de aprender a controlarnos en situaciones que nos generan inquietud, optamos por evadirnos cada vez que nos suceda. Y lo mismo con situaciones que nos generan tristeza ¿acaso no es natural sentirnos tristes ante al pérdida de un ser querido? ¿Por qué debemos sentirnos placenteramente en todo momento? Es cierto que a todos nos asusta sentir dolor, bien sea físico o espiritual, pero existen momentos en los que es normal que así suceda. No tenemos obligación de sentir placer a toda costa. En el caso de un duelo necesitamos pasar por un proceso de aceptación y maduración de esta ausencia, que como es lógico implicará momentos de tristeza. De hecho lo anormal sería encontrarnos como si nada hubiera pasado. Por este motivo, si el estado de tristeza no degenera en una situación depresiva, el uso de medicación debería considerarse.

Cuando nuestro mundo se desmorona nos asusta caminar entre los restos del naufragio, pero si queremos avanzar debemos encontrar la forma de construir de nuevo.

No es necesario que suceda algo tan trágico como la muerte de un ser querido para sentirnos en una de las situaciones límite de Jaspers. Las vicisitudes en las que nos vemos inmersos acarrear momentos que suponen para nosotros una crisis existencial, más o menos intensa. Usando la célebre frase de Ortega y Gasset, yo soy yo y mis circunstancias, podemos decir que las circunstancias en ocasiones no dependen de mí, pero es el modo de enfrentarme a ellas donde radica la felicidad y el desarrollo personal.

En las situaciones límite sentimos la necesidad de dar un nuevo sentido al mundo y orientarnos otra vez en el camino a la felicidad. Es precisamente en este proceso en el que la melancolía puede sernos de gran ayuda, ya que se perfila como una alternativa a la evasión a la que nuestra sociedad nos acostumbra.

Pero ¿de qué manera puede ayudarnos la melancolía? La contestación a este interrogante ha sido el propósito que ha guiado el presente trabajo. En primer lugar distinguimos los modos en los que la melancolía puede entenderse a lo largo de la historia. Principalmente existían dos tendencias claras, una que sostenida por el

humoralismo consideraba la melancolía como una enfermedad cuyos síntomas característicos eran el miedo y la tristeza. La otra tendencia explicativa de la melancolía fue la que la identificó con el carácter propio del genio. La fuerza del paradigma humoral dio como resultado que ambas vertientes de la melancolía se asentaran sobre la teoría de los cuatro humores. Tras la caída de este paradigma, la melancolía como enfermedad perdió toda su vigencia hasta convertirse en una fase de la enfermedad de la depresión. Muchos de los síntomas que constituían su cuadro clínico pasaron a formar parte de diversas patologías. Esta revisión en su definición conllevó que la melancolía quedase reducida a su sentido más originario, el nos remitía a un estado de tristeza y temor prolongados. Pero finalmente, la nueva psiquiatría encontró el término melancolía demasiado impreciso para nombrar este estado. Comenzó a hablarse de depresión para referirse a ese estado de desánimo patológico.

No obstante, es curioso observar que la depresión va siguiendo los pasos de la melancolía. Es decir, el término depresión se introdujo para evitar confusiones debidas al abuso del término melancolía. Sin embargo, la depresión está corriendo la misma suerte. El aumento de casos de personas que padecen depresión es una de las epidemias de nuestros tiempos. Ante tal incremento nos surge la duda de a qué se debe tal expansión. Existen dos posibles respuestas capaces de explicar el aumento de casos. La primera es que las personas son más proclives hoy a padecer depresión por el ritmo de vida que la sociedad actual nos impone. La presión por la imagen, la competitividad por alcanzar el éxito y el estrés al que nos vemos sometidos generan en el individuo un estado de pérdida que acaba por desquiciarle. Otra posible explicación al incremento de depresiones es la apertura de su diagnóstico. Cabe preguntarnos si no está sucediendo lo mismo que con la melancolía. Puede resultar extraño hacernos este tipo de preguntas, pero no lo es tanto si pensamos por un momento en la historia de la melancolía. Al igual que cualquier estado de tristeza y angustia fue diagnosticado como melancolía, puede que suceda lo mismo con la depresión. Quizá no sea necesario identificar cualquier estado de tristeza con el principio de una depresión. La importancia de este hecho no radica tanto en el nombrar de manera precisa un estado, como en las consecuencias que puede tener con respecto a la vida feliz. No cuestionamos casos en los que la enfermedad de la depresión es clara además de dura para quien la padece. Hablamos de aquellas otras personas diagnosticadas con principio de depresión, cuyo padecimiento no está tan claro. Y es que en muchas ocasiones se patologizan estados naturales de

tristeza y miedo. El hecho de que uno de estos estados sea catalogado como depresión supone que ha de ser tratado de manera similar. Es muy posible que este otro tipo de estados pudieran ser enfocados más desde el desarrollo personal y menos desde la anulación farmacológica de los mismos. No obstante, la búsqueda de soluciones rápidas hace que resulte mucho más práctico el tratarlas como una patología en vez de cómo una crisis existencial.

Si en el ámbito médico el término melancolía ha perdido poder explicativo, existe la posibilidad de que la melancolía positiva sobreviva. La melancolía, como temperamento típico del genio, no nació con el humoralismo aunque pronto se sirvió de él. Fue Platón el primero que nos habló de ese desasosiego interior del melancólico. Claro que Platón ni siquiera lo calificó como melancolía sino como locura divina. No fue hasta la llegada de los *Problemata* cuando los rasgos de la locura divina se subsumen en la entidad melancolía. Si bien es cierto, la identificación entre ambos elementos (melancolía y locura divina) no presentó demasiado problema por la similitud de sus definiciones. El loco divino de Platón da rienda suelta a su natural deseo de saber, de ser feliz, de sentirse completo. Pretende superar la finitud propia del ser humano para de algún modo conectarse con lo eterno. Finalmente consigue hacerlo gracias a cuatro caminos: la profética, la mística, la poesía y la filosofía. Son los diversos instrumentos por los que el loco divino reconecta con el mundo que le rodea y le dota de un nuevo sentido.

La locura divina o melancolía, entendida en su vertiente positiva, actúa como conciliador entre el individuo y el mundo. El especial temperamento del melancólico lo sitúa en una posición privilegiada con respecto a los demás. Por su carácter inestable nunca permanece conforme con las respuestas que posee, y pretende avanzar un paso más, lo que le lleva a expandir su creatividad. El melancólico vive siempre en el abismo del mundo, donde las crisis le atenazan. Actualiza de manera constante las situaciones límite que le llevan a replantearse el mundo. Aunque vive y disfruta del mundo, no deja de escuchar su deseo interior de plenitud. Una vez que el melancólico siente el mordisco de la inquietud, sabe que es el momento de retrotraerse hacia sí mismo. Los trazos de felicidad con los que disfrutaba hasta ahora no son más que el espejismo de lo que sueña. Las cosas dejan de tener el sentido que hasta ahora tuvieron y es necesario encontrarlas uno nuevo. Las crisis del melancólico son el detonador que destruye un

mundo ya vacío de sentido. En este momento, el mundo se desmorona y el melancólico vaga por los restos del naufragio de su existencia. Sin embargo, no desea permanecer por siempre llorando sobre las ruinas, perdido y desesperanzado. Siente la necesidad de volver al mundo, por lo que comienza la tarea de reconstrucción. De entre las ruinas escoge aquellos elementos que aún le parecen válidos para construir el mundo. Del mismo modo, se deshace de los inútiles y busca otros que los sustituyan de una manera más eficaz.

Una de las diferencias fundamentales entre el depresivo y el melancólico es la capacidad de volver al mundo por medio de una vía creativa. Ante los restos del naufragio el depresivo pierde la esperanza de poder volver a construir su mundo y se pierde en el sinsentido de la existencia. Por el contrario el melancólico encuentra el modo de dotarla de sentido. En realidad no podemos saber con seguridad si la existencia humana tiene sentido en términos generales o, como dice Sartre, nos encontramos arrojados al mundo. La búsqueda de sentido de la existencia puede que sea una meta demasiado pretenciosa para nuestras posibilidades. Quizá obtendríamos mejores resultados si, como el melancólico, buscásemos el sentido de nuestra existencia individual y personal.

El melancólico dota de sentido al mundo trascendiendo su finitud. En el caso del místico y el profeta parece bastante claro este propósito. Ambos tipos dotan al mundo de un sentido espiritual que orienta su existencia. El poeta o artista, por su parte, se conecta con el mundo gracias a su peculiar visión del mismo. El filósofo ama la verdad dedica su vida a encontrar su felicidad en ella. En todos estos casos, el melancólico salva el sinsentido de la existencia por medio de la creatividad.

No obstante, ¿qué sucede con los no melancólicos? ¿Acaso no encuentran nunca sentido a su existencia? ¿Está la conexión con la eternidad vetada para ellos? La respuesta a todos estos interrogantes surge tras considerar la melancolía no sólo como un tipo de carácter, sino también como un método. Es posible que la búsqueda del desarrollo personal sea más fácil para el melancólico, puesto que por su forma de ser siempre se siente insatisfecho. Pero obrar como si fuéramos melancólicos nos permite cuestionarnos las ligaduras que nos atan y desarrollar todo nuestro potencial. Son muchas las cadenas que nos ligan a la inmovilidad en nuestras vidas. Unas de las más

fuertes son la de la comodidad y el miedo al cambio. La mayoría de las veces nos conformamos con caminar por la senda de lo conocido, puesto que en un principio supone muchos menos riesgos personales. Sin embargo, perdemos la oportunidad de llevar una vida más feliz y plena en vez de imitarla con sustitutos. Nuestro desarrollo personal dependerá de lo que estemos dispuestos a arriesgar. La apuesta es alta, y el premio no se da forma inmediata, pero así todo merece la pena seguir adelante. Cuestionarnos lo establecido sin más de una forma crítica nos da la opción de construir un mundo más pleno de sentido para nosotros. La melancolía como método existencial nos ofrece la oportunidad de una vida arraigada en el mundo del ser, de una felicidad que dependerá más de nosotros mismos que de las circunstancias que nos rodean.

El problema de tomar la melancolía como método, surge con respecto a los modos en los que el melancólico se reconcilia con el mundo. Comencemos con la locura profética y mística. La conexión con el mundo espiritual da significado a la vida de algunos melancólicos. No obstante, es algo difícil de seguir como un método para la mayoría. Para los no melancólicos es difícil obrar como si fueran místicos o profetas. La conexión con la divinidad tiene en gran medida su asentamiento en la fe, que se tiene o no se tiene. Es un modo de conectarse con la trascendencia harto complicado incluso en el caso de tener fe, luego no digamos en aquellas personas en las que la fe está ausente. En conclusión no podemos generalizar la mística como el método idóneo para encontrar la felicidad, ya que presenta demasiadas complicaciones.

Veamos entonces qué sucede respecto a la locura poética. El arte, en general, da la opción de crear un mundo nuevo, original y personal. El artista entiende el mundo de modo diferente y mediante sus obras comparte con otros su visión. El arte es para muchos melancólicos la ventana por la que se asoma de nuevo al mundo tras haberse separado de él. Sin embargo, establecer el arte como método es también bastante complicado. Por supuesto que los no melancólicos pueden dedicarse al arte, ahora bien, ¿podemos todos hacerlo? La respuesta es no. Es muy probable que la mayoría pudiéramos aprender las técnicas rudimentarias para crear la obra de arte. Pero ese talento natural del artista es algo que no se puede aprender. Y mucho menos la vivencia de la creación artística. El artista no es un mero artífice que aplica las técnicas, sino que posee una vivencia interior del arte que le impulsa a la creación. Por lo que, como en el caso de la mística, usar el arte como método para la mayoría no es un camino exento de

problemas. No es cuestión de que las obras creadas tengan mayor o menor calidad, sino muchas personas no encontrarían en el arte la conexión con la eternidad necesaria para su desarrollo.

Debemos tener en cuenta que para el melancólico la mística o el arte va mucho más allá de sus manifestaciones exteriores. Son una vivencia que abarca todas las dimensiones de la persona. El místico ve, entiende, siente el mundo de una forma determinada. Lo mismo en el caso del artista cuyo arte es capaz de aplacar el desasosiego personal de su existencia por la vivencia de su creación.

Por lo visto hasta ahora no podemos deducir que sea factible el retomar la melancolía como modo de acercarnos a la vida feliz. En gran medida sería así si no contásemos con el acceso a la cuarta locura divina platónica, la erótica. Ya sabemos que la locura erótica se corresponde con la locura del filósofo. Ama o desea lo que no posee y por ello dedica su vida a perseguirlo. El melancólico dedicado a la filosofía es llevado hasta ella por su carácter inconformista. Siempre tiene actualizado el desasosiego interior al que le encadena su condición humana. Sabe que es posible encontrar multitud de sustitutivos de la vida feliz, pero también sabe que no son más que un espejismo en el camino de la felicidad. Su insatisfacción existencial le lleva a cuestionarse el mundo una y otra vez. Entra en una etapa de crisis, de vuelta hacia sí mismo y de separación del mundo. Destruye las estructuras creadas para tras la crítica ver cuál de ellas puede permanecer en su nueva realidad. El melancólico filósofo se salva así de una vida hedónica vacía de sentido, así como de una caída en la desesperanza más absoluta.

Como sucedía en las otras locuras divinas, la vía erótica o vida filosófica es mucho más que una dedicación intelectual a la filosofía. Seguir la vía erótica es adoptar un compromiso existencial con nuestra propia vida. Pero lo mejor de este compromiso es que no sólo los melancólicos pueden acceder a él. Todos podemos obrar como lo hacen ellos y tomar la vía erótica como el camino hacia nuestro autoconocimiento y desarrollo. Para vivir la vida de una manera filosófica no necesitamos de ningún talento especial ni ningún tipo de fe. La vivencia de la filosofía parte de la realidad particular de cada uno, aunque acabe por superarla. Tal y como hace el melancólico podemos preguntarnos por las estructuras establecidas en las que vivimos y el sentido que tienen para nosotros. A pesar de que nuestro carácter no nos lleve al inconformismo como le

sucede al melancólico, podemos obligarnos a no dar por sentada nuestra vida. Debemos ejercer la crítica sobre lo asentado y analizar si para nosotros tiene sentido o no. Heredar concepciones de la felicidad a lo largo de los años conlleva ocupar el vacío de la existencia con estructuras inútiles ya vacías de contenido. Si queremos lograr la felicidad debemos escuchar nuestro propio desasosiego interior y trabajar sobre él de forma íntima.

La filosofía es más que una asignatura, es más que una colección de libros apilados, incluso más que la lista de filósofos que se dedican a ella. Quizá no todos estemos preparados para sutiles disertaciones filosóficas, pero todos podemos vivir la filosofía como un método de desarrollo personal, a la manera en que lo hace el melancólico.

Hoy más que nunca es necesario resucitar la vía erótica de Platón. No tenemos por qué conformarnos con los sustitutos de felicidad que el mundo actual nos ofrece, cuando podemos caminar hacia ella. La imagen, el consumo, las posesiones materiales atenúan nuestra inquietud interior, pero si pretendemos llevar una vida plena nos equivocamos al elegirlos. Y lo mismo en referencia al florecimiento ingente de terapias y asesorías para el desarrollo personal. ¿Acaso suponen alguna novedad con respecto a lo que nos ofrece la filosofía? La verdad es que no. La filosofía debe de expandir su acción más allá de su reducido ámbito académico y mostrarse como lo que es, el intento por encontrar respuesta a las cuestiones existenciales que persiguen al ser humano.

La filosofía, tal y como lo entiende el melancólico puede y debe establecerse como método de desarrollo personal. El resurgir de una razón melancólica nos abre las puertas a recorrer el camino a la felicidad, sólo necesitamos arriesgarnos a transitar por él.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *Paracelsus, Five Hundred years: Three American exhibits*. National Library of medicine, Maryland, 1993.

AGRIPPA, CORNELIO. *Filosofía oculta, magia natural*. Alianza editorial, 1992.

ALEXIS ALCAIDE, IVAN. *Duelo y melancolía. Complemento del narcisismo*. En *Revista Universidad del Valle*, grupo estudiantil de psicología, Vol. 1, nº 1. Enero, 2010.

ÁLVAREZ, JAVIER. *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*. Trotta, Madrid, 1997.

ARETEO DE CAPADOCIA. *Obra médica*. Akal, Madrid, 1998.

ARISTOFANES. *Las nubes*. Cátedra, Madrid, 1995.

ARISTÓTELES:

- *The works of Aristotle translated into English. Problemata*. Oxford, Oxford 1927.
- *La gran moral a Eudemo*. Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- *Acerca del alma*. Gredos, Madrid, 1978.
- *Historia de los animales*. Akal clásica, Madrid, 1990.
- *Física*. Gredos, Madrid, 1995.
- *El hombre de genio y la melancolía*. Sirmio, Barcelona, 1996.
- *Política*. Austral, Madrid, 1997.
- *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1999.
- *Generation of the animals*. Harvard Univ. Press, London, 2000.
- *Partes de los animales*. Gredos, Madrid, 2000.
- *Metafísica*. Gredos, Madrid, 2003.

ARRIBAS, MIGUEL ÁNGEL. *Depresión y melancolía*. En *Páginas históricas*, Arán ediciones, Madrid, 1998. Ref 23/242/Sep.98.

AVERROES. *Obra médica*. Univ. Córdoba, Málaga, Sevilla y Fundación El Monte, Córdoba, 1998.

BAQUÍLIDES. *Odas y fragmentos*. Gredos, Madrid, 1988.

BARTRA, ROGER:

- *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Anagrama, Barcelona, 2001.
- *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Pre-textos, Valencia, 2004.

BLANCO PÉREZ, JOSÉ IGNACIO. *Humanistas médicos en el Renacimiento Vallisoletano*. Univ. Burgos, Burgos, 1999.

BOLAÑOS, MARÍA. *Paisajes de la melancolía. Arte y bilis negra a comienzos del s. XX*. Junta de C y L, Valladolid, 1996.

BOSSI, BEATRIZ. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Totta, Madrid, 2008.

BREHIER, EMILE. *Historia de la filosofía*. Vol. I. Tecnos, Madrid, 1988.

BRIGHT, TYMOTHY. *Un tratado de melancolía*. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 2004.

BRONCANO, FERNANDO. *La melancolía del Cyborg*. Herder, Barcelona, 2009.

BRUNO, GIORDANO. *Mundo, Magia, Memoria*. Taurus, Madrid, 1987.

BRYAN, CYRIL P. *Ancient egyptian medicine: the papyrus Ebers*. Ares Publishers, Chicago, 1930.

BURTON, ROBERT:

- *Anatomía de la melancolía*. Vol. I. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1997.
- *Anatomía de la melancolía*. Vol. II. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1998.
- *Anatomía de la melancolía*. Vol. III. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 2002.

CALVENTE, M. DEL MAR (Ed). *Ética y salud*. Escuela andaluza de salud pública, Granada, 1998.

CASSINELLI, BRUNO. *Historia de la locura*. Iberia, Barcelona, 1942.

CASTILLA DEL PINO, CARLOS. *Cordura y locura en Cervantes*. Península, Barcelona, 2005.

CERVANTES, MIGUEL DE:

- *El licenciado vidriera*. Kapelusz, Buenos Aires, 1971.
- *Don quijote de la Mancha*. M. E. Editores, Madrid, 1995.

CHAUCHARD, PAUL. *Fuerza y sensatez del deseo. Análisis del eros*. Herder, Barcelona, 1974.

- COLINA, FERNANDO. *Melancolía y paranoia*. Síntesis, Madrid, 2011.
- CONDE PARRADO, PEDRO. *Hipócrates latino. El de medicina de Cornelio Celso en el Renacimiento*. Univ. Valladolid, Valladolid, 2003.
- CORBIN, ALAIN (Dir.). *Historia del cuerpo*. Vol. I y II. Taurus, Madrid, 2005.
- CUENCA-ESTRELLA, MANUEL Y BARBA, RAQUEL. *La medicina en el antiguo Egipto*. Alderabán, Madrid, 2004.
- DAMASIO, ANTONIO. *El error de Descartes*. Crítica, Barcelona, 2004.
- DAQUIN, JOSEPH. *Sobre la locura*. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1999.
- DESCARTES, RENÉ:
- *Tratado de las pasiones del alma*. Planeta, Barcelona, 1989.
 - *Discurso de método*. Colección Austral, Madrid, 2000.
- DIDEROT, DENIS (Ed.) *Mente y cuerpo en la enciclopedia*. Asoc. Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2005.
- DIEGO, ROSA DE. VÁZQUEZ, LYDIA (Ed.). *Humores negros. Del tedio, la melancolía, el esplín y otros aburrimientos*. Biblioteca nueva, Madrid, 1998.
- DIELS, H. Y KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. I. Zürich-Hildesheim, Weidmann, 1992.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de filósofos*. Vol. I y II. Obras maestras, Barcelona, 1986.
- DIOSCÓRIDES ANAZARBEO, PEDACIO. *Acerca de la materia medicinal y de los venenos*. Salamanca, 1563.
- DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- DOVSTOIEVSKI. *El Idiota*. Juventud, Barcelona, 1964.
- DU LAURENS, ANDRÉ. *De las enfermedades melancólicas*. GUBELET, JOURDAIN. *Del humor melancólico*. Asociación española de neuropsiquiatría, Madrid, 2011.
- DUTTON, BRIAN Y SÁNCHEZ, M- NIEVES (Ed.). BERNARDO DE GORDONIO. *Lilio de Medicina*. Vol. I y II. Arco Libros S.L., Madrid, 1993.
- ESQUIROL, ÉTIENNE. DAQUIN, JOSEPH. *Sobre las pasiones. Sobre la locura*. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1999.
- ESTÉBANEZ, PILAR (Ed.). *Exclusión social y salud. Balance y perspectivas*. Icaria, Barcelona, 2002.

F. GONZÁLEZ, RICARDO. L. FLORES, PATRICIA. *El papiro quirúrgico de Edwin Smith*. En *Anales médicos*, Vol. 50, nº 1, Enero-Marzo, 2005.

FERRAND, JACQUES. *Melancolía erótica*. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1996.

FERRI COLL. J.M. *Los tumultos del alma*. Institució Alfons el Magnanim, Valencia, 2006.

FICINO, MARSILIO. *De Amore: Comentario al Banquete de Platón*. Tecnos, colecc. Metrópolis, Madrid, 1986.

FÖLDÉNYI, LÁSZLO F. *Melancolía*. Círculo de lectores, Barcelona, 2008.

FORTI, LAURA (Ed.). *La otra locura. Mapa de la psiquiatría alternativa*. Tusquets, Barcelona, 1982.

FOUCAULT, MICHAEL. *Historia de la locura en la época clásica*. Vol. I y II. FCE, Madrid, 1967.

FREUD, SIGMUND. *Obras completas*. Vol. II y III. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

GABILONDO, ÁNGEL. *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*. Abada editores, Madrid, 2003.

GADAMER, G. *Verdad y método*. Vol. I (1999) y Vol. II (2000). Sígueme, Salamanca

GALENO:

- *Obras de Galeno*. Univ. Nacional de la plata, argentina, 1947.
- *Sobre la localización de las enfermedades*. Gredos, Madrid, 1997.
- *Sobre la localización de las enfermedades*. Gredos, Madrid, 2002.
- *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los*

temperamentos del cuerpo. Gredos, Madrid, 2003.

GARCÍA BALLESTER, LUIS:

- *Galeno*. Ed. Guadarrama, Madrid, 1972.
- *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*. Península, Barcelona, 2001.

GARCÍA VALDÉS, ALBERTO. *Historia de la medicina*. Ed. Interamericana- Mc Graw-Hill, Madrid, 1987.

GARZYA, ANTONIO (Ed.). *Medicini bizantini*. Utet, Torino, 2006.

GIL, LUIS. *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Triascastela, Madrid, 2004.

GONZÁLEZ ESVCUDERO, SANTIAGO. *La regulación del temperamento según Aristóteles*. En *Psicothema*, Vol. 3, nº 1, 2007.

GÓMEZ NOGALES, SALVADOR (Trad.). AVERROES. *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. UNED, Madrid, 1987.

GOWLAND, ANGUS. *The worlds of Renaissance Melancholy*. Cambridge, New York, 2006.

GRAU, NESTOR A. *Notas sobre la antropología platónica*. Univ. Nacional de Tucumán, Tucumán, 1968.

GREGORIO MAGNO. *Obras*. Ed. Católica, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1958.

GURMÉNDEZ, CARLOS. *La melancolía*. Espasa Calpe, colecc. Austral, Madrid, 1994.

HERÓDOTO. *Historias*. Vol. I y II (Lib. I-IV y V-IX). Akal, Madrid, 1994.

HERRERA, M. TERESA Y GONZÁLEZ DE FAUVE, .M. ESTELA. *Textos y concordancias electrónicos del Corpus médico español*. CD. Madison, 1997.

HERRERA, M. TERESA. SÁNCHEZ, M. NIEVES (Ed.). *Tratado de Patología*, Arco/ Libros S.L., Madrid, 1997. (Lib. III y IV del Cannon de Avicena).

HESÍODO. *Los trabajos y los días. La teogonía. El escudo de Heracles*. Obras maestras, Barcelona, 1964.

HIPÓCRATES:

- *Tratados hipocráticos I: Juramento. Ley, Sobre la ciencia médica, sobre la medicina antigua, Sobre el médico, Sobre la decencia, Aforismos etc.* Gredos, Madrid, 1990.

- *Tratados hipocráticos II: Sobre los aires, aguas y lugares. Sobre los humores. Sobre los flatos. Predicciones I. Predicciones II. Prenociones de Cos.* Gredos, Madrid, 1986.

- *Tratados hipocráticos IV: Tratados ginecológicos. Sobre las enfermedades de las mujeres. Sobre las mujeres estériles. Sobre las enfermedades de las vírgenes. Sobre la superfetación. Sobre la escisión del feto. Sobre la naturaleza de la mujer.* Gredos, Madrid, 1988.

- *Tratados médicos*. Antrhopos, Barcelona, 2001.

HOMERO:

- *Ilíada*. Gredos, Madrid, 2006.

- *Odisea*. Cátedra, Madrid, 2000.

HUARTE DE SAN JUAN. *Examen de ingenios para las ciencias*. Editora nacional, Madrid, 1977.

- HUXLEY, ALDOUS. *Un mundo feliz*. Plaza y Janes, Barcelona, 1996.
- JACKSON, STANLEY. *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Turner, Madrid, 1989.
- JASPERS, KARL:
- *Razón y existencia*. Nova, Buenos aires, 1959.
 - *Genio artístico y locura. Strindberg y Van Gogh*. El acantilado, Barcelona, 2001.
- JENOFONTE. *Anábasis*. Cátedra, Madrid, 1999.
- JESÚS, TERESA DE. *Obras completas*. Monte Carmelo, Burgos, 1990.
- JIMENEZ MONTESERÍN, M. (Trad.) *El martillo de las bujas. Malleus maleficarum*. Maxtor, Valladolid, 2004.
- KANT, INMANUEL. *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Ed. Mínimo tránsito, Madrid, 2001.
- KIRK, G.S., Y RAVEN, J.E. *Los filósofos presocráticos*. Ed. Gredos, Madrid, 1981.
- KLIBANSKY, RAYMOND. PANOFSKY, ERWIN. SAXL, FRITZ. *Saturno y la melancolía*. Alianza forma, Madrid, 1991.
- KRAEPELIN, E. *Mania-depressive insanity and paranoia*. Livingstone, Edimburgo, 1921.
- KRISTEVA, JULIA. *Sol negro. Depresión y melancolía*. Monte Ávila editores latinoamericana, Venezuela, 1991.
- KOTTLER, JEFFREY A. *Divina locura. Diez personalidades en le límite entre la locura y la genialidad*. Kalias, Madrid, 2007.
- KUHN, THOMAS S. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, Madrid, 1982.
- MARCUSE, HERBERT. *El hombre unidimensional*. Orbis, Barcelona, 1968.
- MARINOFF, LOU. *Más Platón y menos Prozac*. Sine quanon, Barcelona, 2000.
- MARTÍN FERREIRA, ANA ISABEL. *Tratado médico de Constantino el Africano*. Univ. Valladolid, Valladolid, 1996.
- MÉNDEZ, CRISTÓBAL. *Libro del Ejercicio Corporal*. Univ. León, León, 1996.
- MERCADO, LUIS. *El libro de la peste*. Biblioteca clásica de la medicina española, Imprenta de Cosano, Madrid, 1921.
- MÍNGUEZ MARTÍN, LUIS. *Melibea o la enfermedad del amor*. Edintrás, Zamora, 1998.
- MORILLO-VELARDE, D. *Crítica de la sustancia material en Berkeley*. Complutense de Madrid, 1989.

MUNCHEMBLED, ROBERT. *Historia del diablo*. Cátedra, Madrid, 2004.

MÜLER, CRISTINA. *Ingenio y melancolía. Una lectura de Huarte de San Juan*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 1994

LAÍN ENTRALGO, PEDRO:

- *Historia Universal de la medicina. Era pretécnica*. Vol. I, Salvat, Barcelona, 1971.
- *Historia Universal de la medicina. Antigüedad clásica*. Vol. II, Salvat, Barcelona, 1972.
- *Historia Universal de la medicina. Edad Media*. Vol. III, Salvat, Barcelona, 1972.
- *Historia de la medicina*. Salvat, Barcelona, 1982.
- *La relación médico-enfermo*. Alianza Universidad, Madrid, 1983.

LÓPEZ PIÑERO, JOSE M.:

- *La medicina en la historia*. La esfera de los libros, Madrid, 2002.
- *De la melancolía a la psicosis maniaco-depresiva*. Productos Roche DL, Madrid, 1970.

LORAUX, NICOLE. *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. El acantilado, Barcelona, 2004.

LORENZO ARRIBAS, JOSEMI. *Hildegarda de Bingen (1098-1179)*. Ed. del Otro, Biblioteca de Mujeres, Madrid, 1996.

LUC, BRISSON. *Platón, las palabras y los mitos*. Abada, Madrid, 2005.

ORTEGA Y GASSET, JOSE. *Goethe desde dentro*. Espasa Calpe, Buenos aires, 1940.

OSTON, MORTIMER. *La depresión: psicología de la melancolía*. Alianza Editorial, Madrid, 1973.

PARMÉNIDES. HERÁCLITO. *Fragmentos*. Orbis, Barcelona, 1977.

PAUSANIAS. *Descripción de Grecia. Libros VII-X*. Gredos, Madrid, 1994.

PLATÓN:

- *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Gredos, Madrid, 1983.
- *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1986.
- *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 2006.
- *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Gredos, Madrid, 1992.
- *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas*. Gredos, Madrid, 1992.

- PEDAZIO DIOSCÓRIDES ANARZARBEO. *Acerca de la materia medicinal y de los venenos*. Salamanca, 1563
- PELEGRINA CETRAN, HÉCTOR. *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Polifemo, Madrid, 2006.
- PICHOT, PIERRE (coord.). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. DSM-IV, Masson, Barcelona, 1995.
- PIEPER, JOSEF. *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico "Fedro"*, Rialp SA, Madrid, 1965.
- PIGEAUD, JACKIE. *La maladie de l'âme*. Les belles lettres, París, 2006.
- POLLAK, KURT. *Los discípulos de Hipócrates. Una historia de la medicina*. Círculo de lectores, Barcelona, 1970.
- POLLOCK, JONATHAN. *¿Qué es el humor?*. Paidós, Buenos Aires, 2003.
- POPPER, KARL R. *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*. Paidós, Barcelona, 1997.
- PORTER, ROY. *Breve historia de la locura*. Turner FCE, Madrid, 2003.
- PLUTARCO. *Los tratados: Sobre las mujeres. Sobre el amor. Sobre el matrimonio. Sobre la muerte. Sobre la salud, y otros no menos interesantes*. Ed. Ibéricas, Madrid.
- R.P.JULIO (Trad.) *Obras de Galeno*. Univ. Nacional de la plata, Argentina, 1947.
- REALE.G., ANTISERI, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. III. Herder, Barcelona, 1995.
- REALE, GIOVANNI. *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder, Barcelona, 2003.
- RINCÓN GONZÁLEZ, M^a D (Ed.) *Estudio y edición de Alonso de Freylas: El arte de descontagiar. Discurso sobre los melancólicos*. Instituto de estudios gienneses, Jaen, 1999.
- ROJAS, FERNANDO DE. *La Celestina*. Club internacional del libro, Madrid, 1994.
- SACHER-MASOCH, LEOPOLD. *El amor de Platón*. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2004.
- SAFRANSKI, RÜDINGER. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets, Barcelona, 2001.
- SAN JUAN DE LA CRUZ:
- *Poesías*. Castalia, Madrid, 1990.
 - *Cántico espiritual*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1991.

SAN MARTÍN, H. *Salud, sociedad y enfermedad. Estudios de Epidemiología Social.* Ciencia 3, Madrid, 1986.

SANTA CRUZ, ALONSO DE. *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos.* Eunsa, Navarra, 2005.

SANVISENS MARFULL, ALEJANDRO. *Un médico-filósofo español del siglo XVIII: el doctor Andrés Piquer.* CSIC, Barcelona, 1953.

SARTRE, JEAN-PAUL. *La nausea.* Unidad Editorial, Madrid, 1999.

STAROBINSKI, JEAN. *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900.* Acta psychosomatica, Basilea, 1962.

SULIMAN JABARY, NATALY Y SALAMANCA SEGOVIANO, PILAR. (Trad.). *AVICENA. Poema de la medicina.* Univ. Valladolid, Valladolid, 1995

TEOFRASTO. *Sobre las sensaciones.* Antropos, Barcelona, 1989.

TISÓN TOLOSANA, CARMELO. *Demonios y exorcismos en los siglos de oro.* Akal Universitaria, colecc. La España mental I, Madrid, 1990.

ULLESRSPEGER, J.B. *La historia de la psicología y de la psiquiatría en España desde los más remotos tiempos hasta la actualidad.* Alhambra, Madrid, 1954.

VATTIMO, GIANNI Y ALDO ROVATTI, PIER. *El pensamiento débil.* Cátedra, Madrid, 1988.

VELÁSQUEZ, ANDRÉS. *Libro de la melancolía.* Viareggio-Lucca, Mauro Baroni, 2002.

VERDIGLIONE, ARMANDO. *Locura y sociedad segregativa.* Anagrama, Barcelona, 1976.

WACK, MARY F. *Lovesickness in the Middle ages. The Viaticum and its commentaries.* Univ. of Pennsylvania, EEUU, 1990.

WILSON, ERIC C. *Contra la felicidad. En defensa de la melancolía.* Taurus, Madrid, 2008

WRIGHT, JOHN P. POTTER, PAUL. *Psique and soma.* Oxford, UK, 2006.

Páginas web:

<http://www.andresmlorca.com/seleccion%20textos.htm>

[http://www.anm.org.ve/FTPANM/online/Gaceta%202002%20Julio-Septiembre/13.%20%20Puigb%C3%B3J%20\(378-385\).pdf](http://www.anm.org.ve/FTPANM/online/Gaceta%202002%20Julio-Septiembre/13.%20%20Puigb%C3%B3J%20(378-385).pdf)

<http://www.budiweb.com/Concepto-2.html>

[http:// www.dinarte.es/salud-mental/pdfs/70_salud_mental1.pdf](http://www.dinarte.es/salud-mental/pdfs/70_salud_mental1.pdf)

[http:// psicoarea.org](http://psicoarea.org)

[http:// ucm.es/BUCM/revistas/fsl/15756866/articulos/...](http://ucm.es/BUCM/revistas/fsl/15756866/articulos/...)

<http://whqlibdoc.who.int/hist/official-records/constitution.pdf>