

Con Burton: tristeza voluntaria e involuntaria

Probablemente, cuando los historiadores del futuro analicen nuestro trato actual con la melancolía, tendrán ante sí una incómoda investigación. Pues sospecho que, al situarnos en el foco de su perspectiva para enjuiciar con atención la experiencia vivida y las ideas que hoy nos incumben sobre la tristeza, indagando su conexión retrospectiva con tiempos precedentes, tropezarán con una dificultad curiosa. Por un lado, comentarán nuestro ridículo y mendaz trato con lo triste; el vivo rechazo con que, del mismo modo que en otros tiempos pero hoy con apariencias distintas, nos esforzamos por alejarnos de la aflicción y el desconsuelo bajo el fácil pretexto de que semejantes emociones, como si se tratara de un positizo incongruente, permanecen al margen de nuestra voluntad y decisión. Quien sabe, incluso, si no fecharán por ese motivo, alrededor de nuestro más o menos amplio presente, un periodo histórico nuevo. Una época, por lo tanto, en la que la intolerancia hacia lo triste se alinee con esa corriente secular que, periódicamente, a lo largo de los siglos, ha forjado en la vida de los hombres un talante contrario a la melancolía: bien sea durante el optimismo estoico, el temor medieval, el laberinto barroco, el libertinaje ilustrado y ahora, en consonancia con aquellos momentos precedentes, ante el desprecio con que el concepto de lo *depresivo* rehúsa la subjetivación del dolor y cree que, de ese modo, nos exonera de toda responsabilidad ante la tristeza.

Sin embargo, por otro lado, los mismos estudiosos que en su día hayan de confrontar la superficialidad de estos sentimientos, encontrarán también pruebas indudables, de índole inversa, sobre la profundidad con que nuestros contemporáneos han mirado cara a cara el vacío de la existencia, sondeando temerariamente el profundo estremecimiento de la nada. Cabe como posible, a lo mejor, que lleguen incluso a admirarnos por el turbado valor de esos testimonios. Los historiadores del futuro constatarán de este modo, si así son los hechos, que una vez más las dos caras de la melancolía, con su irrecusable duplicidad, han dejado muestras en el presente y los rasgos de una «tristitia salutifera» y otra «mortífera», de una tristeza noble y otra vulgar, han inscrito la mixtura de sus signos en una época de difíciles atributos como es la nuestra. Hasta puede pensarse que los desconocidos historiadores de la posteridad no han de pasar por alto que una polaridad más extrema que en ningún momento precedente ha separado hoy la grandeza de algunos documentos y la pobreza interpretativa de los más. Podrán, también, ¿por qué no?, encontrar en este extremismo un carácter algo absurdo, pero constante, que no habría cesado de ahondar la dimensión del abismo que separa la intrepidez de algunos hombres y el velo de cobardía de otros a lo largo de la modernidad. Y no resulta tampoco, y por último, una previsión gratuita, si anticipamos que en la incomprensión de esa herida tan nuestra localizarán en su día el misterio de lo que

nunca han de entender, como conscientes historiadores que saben de ese *resto* que no conocerán jamás pero que no les exime de nada.

Si empezamos ahora por recordar, antes de solicitar ayuda al compasivo olvido, hay que llamar la atención acerca de la conmovedora gravedad del siguiente hecho: sobre la evidencia de que durante más de dos mil años la teoría de los humores ha atesorado todas las interpretaciones sobre la melancolía. Seguro que, si se somete semejante tozudez al juicio de la ciencia de hoy, se la estimará, por supuesto, como una concepción rutinaria, mágica, caprichosa y, dicho brevemente, precientífica. Sin embargo, también cabe pensar, si prescindimos de reverenciales presunciones, que su vigencia provenía no tanto de una pereza inconsecuente como de su inmensa potencia especulativa, y que su desaparición del horizonte comprensivo del hombre actual posee algo de ignorante fanfarria además de constatar, sin duda, cierto progreso del saber. Por este motivo, parece lícito, y conveniente a la vez, atender algo más al espíritu especulativo que acompañaba a la tesis humoral sobre la tristeza, para volver a confundir, en parte, las explicaciones naturales con las espirituales, y tratar de reducir un poco, aunque sea de este modo sospechoso, el resorte inconfundible de la ciencia. Como si con este ejercicio aspiráramos a corregir, con una minucia especulativa, la árida percepción que se ha incautado de la melancolía al hacer de ella tan sólo una enfermedad, desoyendo que, además de un trastorno morboso, es un sentimiento noble, una fuente de inspiración y, a la postre, un armónico acorde de la enmarañada *sinrazón*, de la *locura* entendida en su más inconfortable sentido.

Ninguna obra puede ayudarnos mejor a recobrar algo de la imagen y acaso el estilo que propugno –ya que resultaría absurdo intentarlo con los conceptos– como la inimitable *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton¹. Recuperador admirable de toda la tradición antigua, su libro culmina una serie de obras precedentes sobre el mismo tema –el *Diagnóstico y curación de las enfermedades melancólicas* (escrito en 1575 y publicado en 1622) de Alfonso de Santa Cruz, el *Tratado de melancolía* (1586) de Timothy Bright, el *Discurso sobre las enfermedades melancólicas* (1597) de André Du Laurens y *Sobre la enfermedad de amor o melancolía erótica* (1610) de su alumno Jacques Ferrand–, constituyéndose en un foco de atención imprescindible para quien pretenda hablar hoy de la tristeza des-

¹ Robert Burton (1577-1640) publicó su *Anatomía de la melancolía* en 1621, a los 45 años de edad. La obra alcanzó cinco ediciones en vida del autor, que trabajaba en la sexta cuando le sorprendió la muerte. A esta última edición pertenece la Introducción que publica la *Revista de la A.E.N.* Se trata de la primera traducción en español, pues la breve selección del libro publicada en Buenos Aires por Espasa-Calpe, en 1947, no contiene ningún fragmento del famoso prólogo.

El resto del voluminoso libro, cercano a las novecientas páginas, se divide en tres partes. En la primera se describe la enfermedad, sus causas y su pronóstico. Le sigue el estudio del tratamiento en la segunda parte y finaliza, en la tercera, con el estudio de la melancolía erótica o enfermedad de amor.

MEMORIA DE LA MELANCOLÍA

prendiéndose del lastre del pragmatismo. Situado en el punto de inflexión de dos épocas, su obra se agiganta ante nosotros porque pronto el lenguaje médico iniciaría, después de Burton, un irreversible curso por los caminos de la Ilustración. El mito del genio melancólico se apaga entonces mientras se declara la guerra a las pasiones tristes y se rechaza, para un largo periodo, la fascinación por lo irracional y la locura.

Pues bien, inspirados por esta lectura, cabe señalar que, desde que hay noticias de estos hechos que inician y fechan nuestro recuerdo, los hombres han reflexionado ininterrumpidamente sobre la tristeza, aunque en nuestra cultura occidental no sería incauto atribuir, al legendario pero desaparecido libro de Demócrito sobre la melancolía, el origen –perdido y por lo tanto fundante– que puso en marcha un caudal imponente de interpretaciones en el que estamos instalados y a la vez reducidos². Tras éste singular espaldarazo, destacaron pronto dos cuestiones: una, correspondiente al enigma sobre por qué los hombres relevantes tendían a la melancolía (el célebre *Problema XXX* atribuido a Aristóteles), y otra, no de menor importancia, de la que paso a ocuparme en especial, circunscrita en torno a la disputa que despertaba en los antiguos el carácter *voluntario* o *involuntario* de la tristeza, pues su alternativa ponía en entredicho el triunfo o el dominio de las pasiones, es decir la condescendencia o no con la virtud.

Se ha dicho que en la concepción griega de la melancolía dominaba la causa natural mientras que en la latina destacaba la causa ética, hecho que, al margen de la probable certeza de esta separación –tarea que le corresponde investigar al historiador–, vuelve evidente el juego de una oposición que no ha cesado de perturbarnos y de tundir nuestra visión de la tristeza. Desde siempre, los hombres han oscilado entre incluir o excluir la tristeza en los juegos de su voluntad. «La tristeza, escribe Cicerón en *Tusculanas*, se sufre por propia voluntad y criterio», añadiendo que «depende de la opinión y no de la naturaleza». Bien parece, por su persistencia a lo largo de los siglos, que la concisa fórmula del estoico haya adquirido un rango repetitivo y por lo tanto clásico e intemporal.

La pasión triste, «la cosa más detestable», a juicio del senador romano, constituía para muchos, o en muchos momentos, un sentimiento indeseable que debía ser erradicado del alma, donde a menudo se alojaba deliberadamente. Sin embargo, la propia intensidad del esfuerzo que se le opuso –similar al que más tarde los Padres de la Iglesia, y en especial Casiano, emplearon contra la *acedia*–, venía a refrendar por sí misma la cómoda inclinación con que los hombres se abandona-

² De este modo alude Burton a sí mismo y a la tarea interminable de la escritura: «Puesto que el libro quedó inacabado y está ahora perdido, el Nuevo Demócrito, como sustituto de Demócrito, se atreve a revivirlo de nuevo y a proseguir y acabar este tratado». «Escribo sobre la melancolía, dice en otro lugar, para estar ocupado en la manera de evitar la melancolía».

ban *voluntariamente* a la tristeza. Huir de esa tentación se convirtió, lógicamente, en uno de los principales objetivos de los moralistas antiguos. La agudeza con que en este empeño supieron desenmascarar la oculta arrogancia y el ruin egoísmo del triste, dudando, por consiguiente, sobre su aparente impotencia, ayudó a elaborar el tesoro caracterológico con que enriquecieron el humor negro del melancólico: avaro, celoso, hipocondríaco y misántropo, entre otros defectos. Del mismo modo que en sentido inverso acertaron, quizá a su pesar, a la hora de destacar el genio de su inteligencia y la nobleza de sus sentimientos. De esta manera tan polémica, la ambivalencia original de la melancolía ha llegado retumbando hasta nosotros.

No obstante, lo que atrae mi atención en este momento no reside tanto en resucitar y reconstruir históricamente las cuitas melancólicas del hombre antiguo como en tratar de analizar los cambios sobrevenidos en el escenario actual del triste y de sus paradojas. O, lo que viene a ser lo mismo, intento atisbar en qué dominios el hombre moderno acierta o no a representar su duelo y cómo dirime ante él su libertad, pues, desde los primeros momentos en que hay constancia de alguna interpretación sobre la melancolía, surge inseparablemente la duda sobre si es o no voluntaria, o, al contrario, si resulta o no necesaria, es decir, se cuestiona acerca de si cabe libertad ante las penas y qué tipo de normas y coacciones suscita la relación del hombre con su dolor. El esfuerzo viene a coincidir con el estudio de las dificultades crecientes que el concepto de lo *voluntario* e *involuntario* presenta en el análisis de la tristeza.

La conexión de la melancolía con la voluntad no es un asunto anacrónico ni menor. No lo es, en primer lugar, porque el sentimiento de duelo o tristeza es inseparable, en todo tiempo, del problema planteado por su control y por la responsabilidad que en esa tarea nos concierne: asunto moral por excelencia que ha vinculado estrechamente la tristeza con la culpa del pecado y con la vergüenza de la deshonra. Y, en segundo lugar, porque es a través de los ejercicios de la voluntad como se relacionan la melancolía y su inseparable acompañante, la división del hombre. Pero este segundo emparejamiento merece una explicación mayor.

En general, sufrimos dos tipos de males que condensan todos los demás: o nos asustamos por la nada que somos y el vacío que nos rodea o palidecemos por el abismo interno que separa de un tajo nuestra identidad. Para ilustrar la disparidad primigenia de este doble pesar, nada mejor que volver al testimonio de Cicerón, quien, de nuevo en *Tusculanas*, insistió en que, para dominar la tristeza, hay que «actuar como si fuésemos dos», donde uno manda y otro obedece; de tal modo que el alma «estaría escindida en dos partes de las que una participa de la razón y la otra está falta de ella». Al margen del punto de vista racionalista y estoico de Cicerón, tan presente en su planteamiento y en su optimismo teórico ante la aflicción, hay que destacar la cita que menciono como una muestra de la necesidad de entender conjuntamente los dos registros, el de la escisión y el de la pena;

MEMORIA DE LA MELANCOLÍA

bien entendiendo la división desde un fondo de melancolía o bien, en sentido contrario, dejando que la melancolía sobrevuele la condición dividida que nos define. Dilema que resulta ser un claro antecedente de la tensión que hoy, de un modo más rudimentario y localizado sólo en el estrecho margen de la enfermedad, se genera en torno a la polémica sobre lo esquizo-afectivo.

Si nos detenemos algo en el análisis de este asunto, tan ineludible para cualquiera que desee ejercer el «dominio» de sus pasiones, es necesario hacer una observación inicial. Pues la melancolía, tradicionalmente, y éste ha sido uno de los campos interpretativos más fecundos de la teoría humoral, es inseparable del problema de lo binario y de los dobles, es decir de la *dualidad* y de las apariencias. Lo cual, sin embargo, pese a las evidentes semejanzas, no coincide exactamente con la división antes aludida. La dualidad no siempre es división, al menos en el sentido estricto que aquí se emplea.

Cabe repetir que todo cuanto afecta a la melancolía viene sujeto por los tirantes de la dualidad. Calificar algo de melancólico ha venido a ser lo mismo que atribuirle algún rasgo bipolar o reconocerle su expresión en opciones opuestas. Su propia concepción, que como hemos visto oscilaba entre una interpretación física –natural– de la teoría de los humores y otra moral, se somete hoy a un vaivén simétrico entre la tesis bioquímica y la hipótesis de la subjetividad. Las estrategias duales acompañan a todas las manifestaciones de la melancolía. Hay un lado mezquino y vil de la melancolía que cohabita con otro generoso y gratuito, un aspecto misantrópico que alterna con otro sociable, existe un dios y un diablo en cada uno de los gemidos del triste, y una virtud y un pecado están permanentemente intercalados en su moral. La suma tristeza y la alegría maniaca más desesperada son sus dos manifestaciones extremas, como si a la postre, pensar en la melancolía viniese a ser lo mismo que reflexionar sobre la irreconciliable hermandad del Bien y del Mal. Hasta las posologías habían de doblarse para que hicieran efecto en un melancólico, tal y como recoge J. Starobinski en su historia del tratamiento de la melancolía.

La *dualidad* es también el puente de plata por el que la melancolía se relaciona con la doblez, es decir, con la cuestión de las máscaras y de las apariencias –«no me gustaría que se me conociera», comenta Burton–. El sarcasmo del melancólico Demócrito³, que concluye sacándose los ojos para corregir su risa ante la visión de los hombres, es un buen ejemplo del antifaz que encubre las carcajadas del triste. Sabemos que, a menudo, el antagonismo es un embozo de la verdad: así, cuando las cosas se quieren disfrazar basta con dar dos imágenes opuestas. Pero dualidad y

³ También Burton, decidido a burlarse de todo, se presenta al lector disfrazado de Demócrito: «No basta con un Demócrito para reírse, en estos días necesitamos un Demócrito que se ría de Demócrito».

duplicación no son lo mismo, como no lo son, aceptadas en el sentido más fuerte que aquí nos interesa, dualidad y división. Dualidad, duplicación y división son parientes de una estirpe próxima pero de una familia distinta. Así las cosas, la *duplicación* sería hoy, en los tiempos del binarismo científico, el homenaje que rinde la especulación a la dualidad: el modo como el esfuerzo especulativo, consciente de la necesidad de las estrategias duales que son el origen del maniqueísmo pero también de la mejor ciencia, las emplea como remedio en el mal, y trata de encontrar la verdad sin colaborar directamente con los antagonismos de la ciencia moderna, ya sean formales o morales. Mediante esta renuncia descarta también la fácil tentación de oponerse a la oposición –movimiento necio que no la alejaría de ella–, para lo cual dobla y desdobra en un secreto juego de espejos todo lo que encuentra a su paso, buscando detrás de semejante multiplicación de proporciones, simetrías y correspondencias, la recompensa ante el riesgo de finalizar en la oscuridad o en el caos por prescindir de esa dualidad mortífera pero acogedora.

En realidad, el desdoblamiento especulativo que hoy debería de inspirar de nuevo, tras el ciego galope de la *depresión*, nuestra concepción de lo triste, cuenta con una tradición muy amplia. Por tanto, la cuestión de la melancolía es inseparable, desde su inicio, del problema de los dobles y de las máscaras. No hay deseo sin disfraz. No cabe inclinación hacia nada sin una idea y un uso de la mentira, y menos cabe si de lo que se trata es de saber sobre la melancolía, es decir, sobre la nada, sobre el vacío que torna todo apariencia y mero simulacro. Una vez más, la legendaria risa de Demócrito es el primer testimonio sobre cómo la tristeza se emboza y en un movimiento simultáneo, y a menudo indiferenciable, denuncia y delata las falacias de los demás. Convocado por los abderaditas, Hipócrates dictaminó que la locura no poseía al sabio de Abdera, sino a los ciudadanos que se sentían inculcados por las razonables carcajadas del filósofo. Del mismo modo que Freud, ya en nuestro siglo pero en este sentido en filiación directa con Demócrito, demostró, hablando de la crisis melancólica, que los autorreproches del melancólico eran acusaciones disfrazadas dirigidas al exterior. Mediante este gesto mordaz de la duplicación, locura y cordura se alternan hasta volverse indiscernibles por el guiño secreto de la tristeza⁴.

⁴ Del siguiente modo nos recuerda Burton la locura del mundo: «Pero en verdad, ¿quién no está demente, melancólico, loco? ¿Quién no es un enfermo mental?». «Concediendo que todo el mundo está melancólico o loco, así como cada uno de sus miembros, ya he acabado mi tarea».

Nadie como Burton, en este sentido, para mostrarnos el extravío general. Pero no sólo con sus ejemplos, sino con su obra misma. Pues, nunca se había dado, ni podrá darse probablemente en lo sucesivo, una acumulación tan desmedida de citas y notas. Una miriada de sentencias, adagios, preceptos, apotegmas, glosas o menciones se suceden hasta constituir una plétora que con su erudición bien parece compendiar ese «universo (que otros llaman la Biblioteca)» –Borges.

MEMORIA DE LA MELANCOLÍA

Pues bien, la dualidad, al contrario que la duplicación, debido a su diferencia sencilla –meramente opositiva– facilitaba la distinción tajante de los antiguos entre lo voluntario y lo *involuntario*. No sorprende, por ese motivo, el cómodo uso que Cicerón hacía de dichos términos. En cambio, para un contemporáneo no excesivamente positivista, los conceptos de voluntario e involuntario se confunden y le confunden, debido sin duda al colapso que la progresiva escisión del hombre –causa también no sólo de la ciencia sino de una especulación creciente– ha inculcado en su diferencia, distorsionando las ufanas antítesis de la dualidad. Basta tener presente el concepto de inconsciente, al modo de Nietzsche o de Freud, para que una posible *involuntaria voluntariedad* venga a desorientar, se quiera o no, a todos los postfreudianos. Lo cual, y este es el problema específico que acarrea la división, no nos libera pese a su impotencia de la necesidad de seguir utilizando el mismo vocabulario de *voluntario* e *involuntario*, pues su aplicación surge de modo espontáneo e indesplazable, como si una complaciente vejez del lenguaje se añadiese al indefinido sentido de las palabras, a su necesaria y funcional insuficiencia: como si al flujo continuo de la hermenéutica se le debiera sumar una nueva dimensión lógica para la que aún no disponemos de palabras.

Ahora bien, si la relación de la melancolía con las máscaras ha permanecido incólume, salvo en lo que se refiere a los cambios de usos y costumbres, y no hay modo de separar los disfraces del hombre de sus problemas con la separación y la escasez de deseo a lo largo de las épocas, en cambio, la hermandad entre la división y la melancolía da muestras de notables mutaciones. De hecho no sabemos aún qué cosa es la división y menos sabemos con claridad de los tortuosos problemas que suscita su historia.

De momento, dos hechos resultan evidentes. Uno, que las relaciones de la melancolía y la división se han vuelto más complejas, de tal modo que aquél monopolio que ejercía la melancolía entre las dolencias del alma, al haber incorporado a la gran mayoría de los padecimientos bajo su concepto e influencia, tiene que compartir ahora su posición con el auge de la esquizofrenia. Otro, inseparable del anterior, que la progresiva *experiencia de la división* o, lo que es lo mismo, el abismo pujante de la modernidad, ha intentado, por un lado, acentuar la oposición pero, por otro más especulativo, ha pretendido desviar las estrategias opositivas y duales, desposeyendo a la dualidad del contundente privilegio que permitía a las cosas o ser o no ser con suficiente franqueza.

Las consecuencias se amontonan y avasallan a quien las analiza. Para empezar se detecta un debilitamiento creciente en la coincidencia secular entre melancolía y locura. La historia de la *locura*, la escrita y publicada por Foucault en 1961, donde trata de historiar el perfil y los márgenes limítrofes de la razón, no deja de ser, más que nada, una *historia de la razón melancólica* o, si se prefiere, de los bordes donde el juicio perdía su sentido bajo la incómoda presión de las pasiones.

Loco era el melancólico, y la historia de su epistemología es, en el fondo, un estudio del perímetro melancólico de su pensamiento: la discontinuidad, la transgresión, el franqueamiento, la exterioridad. En el seno de ese estudio precisamente, sin llegar a aislarse o a independizarse de un modo completo, se empieza a insinuar una quiebra nueva del sujeto que ya no afecta tanto a las fronteras de la razón, donde el pensamiento comunica con la emoción, sino al interior más íntimo y confuso, casi verbal de la persona. Dicho brevemente, la dualidad de las dos partes del alma, separadas hasta entonces sin mayor adversidad, se ha convertido en una ruptura común e irremediable.

Junto a la historia de la melancolía, una historia de la división se vuelve así perentoria, siguiendo por lo tanto la misma corriente que en su día obligó a una nueva disciplina, la Psiquiatría, a desplazar la melancolía al espacio de las *monomanías* –de las locuras parciales– mientras el ámbito de las llamadas *manías* o locuras totales era progresivamente ocupado por las psicosis del pensamiento, y por la esquizofrenia en especial. Tal fue la orientación y el talante con el que trabajaron Pinel y Esquirol. Lástima que en ese esfuerzo quedase borrado el lado especulativo de la *locura*, arrasado por la creciente ideología, moral y científica, de la *enfermedad*. Accidente que nos indica ya bastante sobre el destino de la melancolía actual, sobre su presente, al menos desde el punto de vista del que la observa, no del que la padece, si es que estas dos perspectivas son separables: quiero decir, si es que el modo de sufrir la melancolía no determina también, lógicamente, el criterio que la analiza y las condiciones de su posibilidad. Aunque, si se atiende a ciertas prácticas actuales, no habría quedado eliminado totalmente el afán hegemónico que parece corresponderle a la melancolía desde la Antigüedad, como lo sugiere caricaturalmente la ambición de los llamados «trastornos depresivos mayores» de las nuevas clasificaciones, que pretenden ocupar, al menos epidemiológicamente y durante los últimos años, un campo cada vez mayor, forzando con ese objetivo los conceptos hasta humillarlos ante el poder de las distintas capas del discurso farmacológico⁵.

Pero, volviendo a esa inalcanzable historia de la división, antes de analizar la debilidad que se apoderó de la confrontación antitética, existen datos sugestivos que permiten ir conformando su arquitectura. En principio, parece necesario confirmar otra vez que una dimensión nueva puede haberse instalado en el alma de los hombres si atendemos la inflexión marcada por la modernidad. En especial, en lo que se refiere a la magnitud que se deduzca de la apertura de un campo inédito para la conciencia, tal y como se señala tradicionalmente que poseemos desde

⁵ Ahora bien, no hay que olvidar que cuando Hipócrates encontró a Demócrito, éste «estaba ocupado en la disección de varias bestias para encontrar la causa de la locura y la melancolía».

MEMORIA DE LA MELANCOLÍA

Descartes, y también la concesión posterior de un pasado, de una historia a esa misma conciencia, cuyo proyecto se atribuye a Rousseau en primer lugar. Es evidente que la experiencia de la división no puede entenderse igual antes y después de contar con ese nuevo escenario mental, donde ya se podrán representar con más facilidad los pensamientos, convocar a los demás –al otro de la alteridad– a un debate interno y observar cómo los deseos han ido determinando biográficamente los avatares de la razón. Precisamente, este mismo cambio permite que la antigua dualidad vaya encajonándose y reduciéndose en el interior de la herida de la división, al igual que nos anuncia el paciente pero ya irreversible desplazamiento que va a sufrir el vasto campo de la melancolía que, en lo sucesivo, deberá de compartir el estrecho mundo de la conciencia con la emergente psicosis, con la gradual fuerza de una esquizofrenia que comienza a debutar.

Por lo tanto, podemos presumir de divididos. Así podría reconocerse quien aceptara patéticamente su vanidad ante el episodio de la división. La melancolía será la misma que fue siempre, en cuanto a la fisonomía de su Jano de doble cara, pero ahora dispone, para desdoblar su rostro, de un nuevo suelo, de otra patria. El fango y el resplandor melancólicos tienen que ajustar cuentas con la división, de modo que, en el presente, oscilamos indecisos entre dos polos de la tristeza. Entre el abatimiento de un abismo que más que una ausencia es un callar estremecedor, como un silencio prorrumpido desde siempre pero que aún no habíamos oído con claridad, o el malestar que el deseo suscita cuando está sometido a las leyes del recuerdo y del olvido, de lo que ya ha sido o de lo que nunca fue. En el primer caso, la melancolía recupera el fondo primitivo de *locura* universal, el espacio que nos hace a todos melancólicos, aunque transformado en un indómito e inexorable secreto que no despierta ninguna esperanza ni sirve de nostalgia ni inculca ningún ideal. Un dominio de una oscuridad sin promisión que se comporta como el fondo sobre el que el hombre ha quedado dividido entre el rigor de la ciencia y los antojos de la sabiduría romántica. En el segundo caso, la melancolía tienta al hombre dividido para que no escamotee su deseo. Le reclama como siempre desde sus dos polos para que le embelese el progreso y el corazón de las cosas, pero también para que sienta el solemne arrobo del duelo, de las pérdidas y de las asperezas de la nada que constituyen la crónica universal de la vida.

Por consiguiente, en este oneroso lugar el hombre debe de poner a prueba su libertad. Y tiene que hacerlo cuando las estrategias de la oposición, por un lado, desfilan majestuosas bajo el estandarte de las ciencias, mientras que, por otro lado, han encontrado el camino de la especulación que las disuelve. El par *voluntario-involuntario* resultará entonces cómodo para quienes en la línea de Cicerón –aunque por otros motivos–, resuelven con claridad entre los términos de esta separación, en tanto que los demás se sentirán molestos frente a un lenguaje enojosamente binario que a su juicio pretende eludir o cebar nuestra inexcusable responsabilidad ante la tristeza.

Sin embargo, ni siquiera estos dos caminos muestran una alternativa clara —ya avejentada—, como si la propia duplicidad de la melancolía se desorientara rebotando entre los dos acantilados de la división. Pues, como herederos de Cicerón, si nos seguimos guiando por el eje estricto de lo *voluntario* e *involuntario*, aparecen dos corrientes distintas que finalmente simpatizan. Una primera, neoestoica, orientada según los tratamientos morales que en la línea de Pinel y Esquirol inauguraron nuestra disciplina, donde el tratamiento de la locura sigue siendo planteado como un ejercicio dominador de las pasiones, de tal modo que cura quien se adueña finalmente de sus arrebatos. Y pese a toda la conmiseración, cordialidad o simpatía que despierte el loco, su locura —su tristeza en este caso— queda sujeta a su propia responsabilidad, de tal modo que, en el fondo, el enajenado o cura por la enseñanza y la disciplina o debe de ser mercedamente corregido, reprimido y castigado por entregarse a un mal *voluntario*. Una segunda corriente, aparentemente opuesta a la anterior, en la que, como herederos también del antagonismo ciceroniano, deben inscribirse todos cuantos, en uso de la contraposición que reclama nuestro interés, conceden a la tristeza el estatuto de una *depresión* que escapa a las decisiones de nuestra voluntad. Aquellos, por lo tanto, que desde un supuesto tratamiento aséptico y amoral, han devuelto a la mandrágora y al eléboro —antiguos remedios del herbario medicinal— todo su boato y potestad. La tristeza proviene de la naturaleza, afirman como quien habla de una víctima, y sólo los fármacos, cual seco humorismo contemporáneo, devuelven al hombre su tranquilidad. Y la prueba de que ambas corrientes, aunque parezcan antagónicas, provienen de la misma parentela ideológica, se comprueba por la facilidad con que en su eclecticismo son capaces de conciliar el consejo de que el *deprimido* ejercite la voluntad —«ponga de su parte»— y que siga también las prescripciones químicas de su médico para corregir su *involuntariedad*. Ejemplo que sirve, a la vez, de testimonio contradictorio en el ámbito mismo de los que prefieren guiarse por la supuesta concisión de los opuestos.

Ahora bien, quienes sometidos a división antes que a contradicción o que, al modo nietzscheano, y por el mismo motivo de saberse divididos, no quieren saber nada ni de contradicciones ni de oposiciones, plantean la ética del triste en otro sentido. Son ellos los que, conscientes de la historia y del tiempo en que viven, intentan recuperar la tradición especulativa de la teoría de los humores o, si se prefiere, recobrar en parte el bello y coherente conocimiento que el ambicioso concepto de enfermedad había suprimido de la *sinrazón*. Dueños de nuevo de las licencias que permiten la multiplicación especulativa, consideran a todas las personas en posesión de la voluntad de estar o no tristes, más no al modo de Cicerón, sino como ejercicio de responsabilidad al margen del resultado. Es decir, que de acuerdo con este principio de *voluntariedad*, todos debemos responder de nuestra tristeza, y, a la postre, si se me apura con el tedioso argumento del soporte bio-

MEMORIA DE LA MELANCOLÍA

químico y de la causa orgánica más o menos remota, diré que somos también responsables de nuestras sinapsis y del diálogo catecolamínico que comportan. Lo cual nos es útil entonces para recordar, a todos los derogadores de la responsabilidad, que la *depresión* antes que un diagnóstico suele ser una excusa tranquilizadora.

Sin embargo, desde el punto de vista especulativo, la tristeza *voluntaria* no excluye la *involuntariedad*. Ser responsable de la tristeza no es estar triste porque se quiera. Quien se acoja a este argumento, por otra parte tan irremisible, está derivando hacia la acusación, es decir, hacia la culpabilidad. Pero el responsable de su tristeza no es culpable de la misma. Es más, sólo quien se siente profundamente responsable de sí mismo y de su pesar, resulta completamente ajeno, como quería Nietzsche, a los razonamientos de la culpa. La culpa es una felonía inventada para oprimir y para imputar, antes que para desconfiar. Es el plomo líquido que Saturno inyectó en lo más negro de la melancolía, en ese intangible punto donde la tristeza se convierte en celos, en persecución, en paranoia. Cuando la voluntad se torna intencionalidad antes que duda y responsabilidad, cuando los locos «lo hacen porque quieren», es que hemos perdido el vigor especulativo y nos disponemos a lavarnos las manos antes de pasar por el tocador.

El respeto a la *involuntariedad* pero, también, la *voluntaria* asunción de nuestra tristeza, nos devuelven al lado noble de la melancolía. Ante esta decisión *voluntaria e involuntaria*, enérgica y plácida a la vez, las dificultades con el duelo se han vuelto mucho más enrevesadas y equívocas pero también más magnánimas y majestuosas. No hay duelo posible, si con él queremos decir algo más que la mecánica ecuación del duelo freudiano, donde al acontecimiento de la pérdida, tras un temporal dolor, le sigue la «identificación» con el objeto perdido y finalmente su «sustitución». El duelo es imposible. Inacabable. Primero, porque *voluntariamente* queremos recordar, rechazando el brebaje del olvido y de la «sustitución», y, en segundo lugar, porque, ahora *involuntariamente*, lo perdido se muestra como una «sombra» irrecuperable. Sin embargo, el duelo imposible no nos sume en la melancolía —en su crisis, en su caída—, donde otro *voluntario e involuntario* goce parece detener patológicamente nuestra vida, ensañándonos cruelmente con los demás y con nosotros mismos. Un duelo imposible es otra cosa que una melancolía aguda, es la constatación de que hay otros duelos que no son los del padre, donde la identificación y el «asesinato del muerto» resultan *involuntariamente* inalcanzables. Son los duelos del hijo, de un amor incomparable que nunca volverá, de un ideal para siempre consumido, de la tortura, de la guerra y su desolación, duelos que conocen con claridad y matiz freudiano *lo que* han perdido con el *quien*, que carecen de sustitución y que *voluntariamente* nos negamos a olvidar favorecidos por un deseo de memoria, convirtiéndonos así, de un modo decidido, en responsables de su irreversible tristeza.

En este dominio, el hombre no pone a prueba la contumacia de su contención ni su vigor sobre las pasiones. Lo que aquí entra en juego no es una disputa sobre la causalidad natural o moral de su pena o, mejor, sobre la conjunción tradicional de sus efectos: mezcla de exculpación y de culpabilidad que permite a la ideología imponerse fatídicamente sobre las contradicciones del poder y del dolor. Estamos ante otra imposibilidad más descarnada e inalcanzable, que no pretende acusar moralmente al autor para arrastrarle a la confesión o bien justificar fisiológicamente a la víctima, según le interese. Nos situamos ante la *imposibilidad* de rescatar la historia, es decir, ante la evidencia de una pérdida que sin servir para nada, salvo para irnos matando, tampoco nos impide desear, como si a la razón, al servicio siempre del placer, no le interesara tanto moderar los deseos como seleccionarlos y conservarlos.

En esta cota se ha detenido el hombre actual. Como sujetos lúcidos y responsables de nosotros mismos, como ilustrados siempre jóvenes pese al continuo morir, sostenemos en la palabra el ideal de la vida, por lo que volvemos al lenguaje de lo *voluntario* e *involuntario*, seguramente impreciso, confuso en cuanto se le ha desprovisto de su oposición, pero que, sin embargo, conserva la soberanía de las palabras que carecen a su vez de duelo, que resultan *insustituibles* en su impotencia para mostrar que decidimos libremente lo que decide la tristeza.