

Recibido: 18/12/2017

Aceptado: 19/4/2018

Acidia y melancolía en la querrela por lo imaginario

Diego Singer

Universidad Nacional de San Martín

Universidad Nacional de Lomas de Zamora

RESUMEN

Este trabajo se interroga por la productividad imaginaria de la melancolía, y pretende así enfocarse en la melancolía como un tipo de amor prohibido o ingobernable. En este sentido, comienza exponiendo la caracterización moral negativa que se encuentra en Dante Alighieri y Tomás de Aquino, asociada al pecado capital conocido como “acidia” durante la Edad Media. En ese período la acidia era definida como una tristeza profunda que impedía obrar, que demoraba las tareas que debían ser realizadas y que entregaba a la mente a una divagación por lo ilícito. Siguiendo luego las relaciones que teje Giorgio Agamben entre acidia y melancolía, se hace notar en otra tradición el desarreglo de la imaginación que era considerado desde Aristóteles como signo de un aumento de las capacidades creadoras en los melancólicos. Finalmente, este artículo plantea algunos de los problemas que se pueden pensar como consecuencia del desplazamiento de sentido cuando en la modernidad la acidia pasa a ser caracterizada como pereza. Particularmente intenta subrayar la importancia de comprender que la culpabilización moral de la acidia-me-

ABSTRACT

This work presents some inquiries about the imaginary productivity of melancholy, and thus aims to focus on melancholy as a type of forbidden or ungovernable love. Therefore, it begins by exposing the negative moral characterization found in Dante Alighieri and Thomas Aquinas, associated with the capital sin known as “acedia” during the Middle Ages. In that period the acedia was defined as a deep sadness that prevented action, that delayed the tasks that had to be performed and that gave the mind to a rambling through the illicit. Following the relationships that Giorgio Agamben weaves between acedia and melancholy, it comes to attention in another tradition the disarray of the imagination that was considered since Aristotle as a sign of an increase in the creative capacities of melancholics. Finally, this article raises some of the problems that can be thought as a consequence of the displacement of meaning when, in modernity, acedia becomes characterized as laziness. Particularly tries to emphasize the importance of understanding that the moral blame of the acedia-melancholy is part of a quarrel for the imaginary, while the internalization

lancolía forma parte de una querella por lo imaginario, en tanto la interiorización que opera el melancólico hace de su objeto algo radicalmente inapropiable para un imaginario compartido.

that operates the melancholy makes its object something radically not appropriable for a shared imaginary.

DESCRIPTORES: MELANCOLÍA – IMAGINARIO – CREATIVIDAD – DUELO – DEPRESIÓN.

KEY WORDS: MELANCHOLY - IMAGINARY - CREATIVITY - MOURNING - DEPRESSION.

Acidia y melancolía en la querella por lo imaginario

*Ahora bien, la pérdida, por cruel que sea,
no puede nada contra lo poseído: lo completa, si se quiere,
lo afirma, no es, en el fondo, sino una segunda adquisición
—esta vez toda interior— y mucho más intensa.*

Rainer Maria Rilke

La reflexión sobre la subjetividad melancólica tiene una larga tradición en el pensamiento occidental desde Aristóteles hasta nuestros días. Ha concitado la atención de la teología, de la filosofía, de la medicina y, en el último siglo, del psicoanálisis. De los numerosos aspectos que podríamos destacar, nos interesa subrayar particularmente la faz creativa del carácter melancólico. Pretendemos interrogarnos sobre las particularidades de cierto tipo de productividad de quien se encuentra en ese estado, realizando un breve recorrido sobre los posibles modos de apertura que reporta una disposición que, a primera vista, se caracterizaría como una cerrazón sobre sí. Con este objetivo, trataremos de identificar los rasgos más importantes del complejo melancolía-acidia en el pensamiento filosófico teológico medieval, prestando especial atención a los desplazamientos de sentido que se operan en su concepción en el pensamiento moderno. ¿Cuáles son las continuidades y discontinuidades que podemos apreciar entre la acidia como pecado y la melancolía caracterizada como patología? ¿En qué sentido una patología puede ser comprendida, quizás aún hasta el día de hoy, a través del filtro de la falta moral? ¿Qué es lo que podemos aprender de cierta producción imaginaria explorando determinadas notas del melancólico?

Si ponemos el foco en las características positivas de la melancolía y no en su impotencia o en la falta respecto a un determinado estándar de productividad, podríamos quizás hablar de una extraña forma del amor. Una de las tantas formas en las que el amor sucede, una de sus manifestaciones singulares, que nombramos con un término que no es nuestro, como no lo son nuestras palabras. Que las palabras no sean nuestras, no quiere decir que no nos pertenezcan, quiere decir que tienen una historia, y en todo caso, cuando creemos que nos adueñamos de las palabras, somos, lo sepamos o no, asaltados por la historia. De allí la importancia de un recorrido histórico que nos permita recoger algunos de los significados que fueron sedimentando en diferentes momentos de su uso: designaciones y campos de sentido que debemos explorar. La designación de la melancolía como una forma extraña del amor implica prestar especial atención a una productividad no convencional, asociada a lo imaginario, a lo fantasmático. Un desapego de ciertos aspectos de la realidad compartida que pueda ser pensado como resultado de un intenso y extraño amor.

Evagatio circa illicita

Con el objeto de comenzar el análisis de las características asignadas a la acidia en el Medioevo, tomaremos como guía a Dante Alighieri. Nos encontramos en la *Divina comedia* con Virgilio y Dante después de visitar a los avaros, descendiendo al quinto círculo del infierno donde se castigan la acidia y la ira. En el pantano llamado Estigia, conocen a los iracundos que se golpean entre sí y a los tristes sin motivos, que se atragantan con fango. Así llegan hasta ellos los lamentos de los condenados por este extraño pecado: “Desde el limo exclamaban “Triste hicimos / el aire dulce que del sol se alegra, / llevando dentro acidioso humo: / tristes estamos en el negro cieno.” / Se atraviesa este himno en su gatzate, / y enteras no les salen las palabras” (Alighieri, 1999, p. 119). Aquí se presentan dos de las características más importantes de la acidia: por un lado una tristeza profunda y por otro una situación de estancamiento, un ahogo improductivo que no llega siquiera a poder proferir su propio malestar. Ésta es su singularidad respecto a los otros seis pecados capitales: mientras en todos ellos hay un desvío respecto al objeto amado (en lugar de amar a Dios, el pecador se ama a sí mismo, a los bienes materiales, etc.), en este caso se trata de una falta de amor a Dios debido a que no hay fuerza suficiente para amar, se peca por impotencia. Este costado improductivo acompaña, de una u otra ma-

nera, las diferentes representaciones del acidioso/melancólico. En el canto XVII del Purgatorio hay una escena similar, que en este caso afecta al mismo Dante cuando sube a la cuarta terraza, apenas llega siente que flaquean sus piernas. “El amor del bien, escaso / de sus deberes, aquí se repara; / aquí se arregla el remo perezoso” le aclara Virgilio. (Alighieri, 1999, p. 402). Reparar esa debilidad es lo que deben hacer las almas que habitan esa terraza, purgarse de lo que los mantenía demorados.

Pero ¿no se puede acaso encontrar en esa demora algo que solamente pueda comprenderse en ese ritmo lento, casi quieto del acidioso? ¿Qué es lo que un ritmo lento permite producir sino algo impensable para la velocidad demandada desde un exterior? Aún Virgilio parece indicarlo: “Y para que lo entiendas aún más claro, / vuelve hacia mí la mente, y sacarás / algún buen fruto de nuestra demora.” (Alighieri, 1999, p. 402). Es el fruto al que debemos prestar atención. ¿Cómo sacar un buen fruto de una demora que parece impedir cualquier meta?

Otra de las fuentes principales del pensamiento medieval que trata en profundidad los pecados capitales y, entre ellos, la acidia, es la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Así queda definida en esta obra: “La acidia es una tristeza molesta, que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada” y luego agrega que “lleva cierto tedio en el obrar” (Aquino, 1964, p. 1033). Nuevamente encontramos características consistentes con lo anteriormente mencionado: tristeza profunda, depresiva y dificultad para la producción, para la obra. La acidia es el vicio opuesto al gozo de la caridad. Es una pasión, una especie de tristeza especialmente relacionada con ciertos momentos. Notemos además que en el mundo conventual, la acidia es un pecado que hace presa en general del monje, del intelectual, del solitario. Realmente era una preocupación de la vida monástica y atacaba especialmente en ciertas horas en las que el monje no estaba ocupado en sus actividades cotidianas. No se trataba solamente de que la acidia llevara a la inacción y la demora, sino que era también menester comprender que la inacción podía llevar a la acidia. Y así como algunas cosas, como las buenas obras de la caridad, dejaban de realizarse, otras como llorar desconsoladamente, se hacían más que nunca. El “tedio en el obrar” entonces puede pensarse como causa y consecuencia de la acidia como círculo vicioso.

Ahora bien, no podemos dejar de preguntar a esta altura: ¿por qué es un pecado capital la acidia? ¿Por qué estar así de tristes y desganados puede condenarnos al infierno y ser más grave por ejemplo que la lujuria? Para responder este interrogante tenemos que entender primero que los pecados capitales están

asentados sobre una estructura que podríamos comprender en el orden de una axiología erótica, es decir una escala de valores de lo erótico. Es a Dios a quien hay que amar “por sobre todas las cosas” y todo desvío grave y definitivo de esa dirección de nuestro amor va a constituir un pecado. Entonces, si amamos demasiado los bienes materiales cometemos el pecado de avaricia y si amamos desmedidamente la comida el pecado de gula, etcétera. Pero la acidia justamente tiene de particular que pena el hecho de no amar lo suficiente, de no poder dirigirse al objeto de amor con la fuerza necesaria.

Digamos en este sentido que el autoerotismo siempre es condenado en esta axiología de los pecados capitales, comenzando por el autoerotismo de la lujuria y terminando por el pecado más grave, la soberbia, forma extrema del autoerotismo y de la negación de Dios como objeto de deseo. El autoerotismo es la posibilidad de satisfacerse en ausencia de un objeto externo y en este sentido vamos a ver que el acidioso, devenido luego melancólico, es justamente aquel que no necesita de la presencia del objeto, sino que ha retenido el objeto en sí, lo ha interiorizado de alguna manera y por eso no requiere salir de sí, proyectar su deseo en algún objeto exterior.

Tomás de Aquino sigue la tradición de Gregorio Magno y, como en todos los pecados capitales, indica las consecuencias que tiene la acidia para quien es presa de ella. Cada pecado capital encabeza siempre otros menores. Son seis hijas las que nacen de la acidia: “malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, indolencia en lo tocante a los mandamientos, divagación de la mente por lo ilícito” (Aquino, 1964, p. 1039). Es la última hija la que más nos interesa: la mente divaga, se entrega a devaneos en terrenos vedados, realiza conexiones impensadas o prohibidas, explora desfachatadamente lo que no debería siquiera vislumbrar. El devaneo comparte su origen latino (*vanus*) con los términos “vanidad”, “vano”, “vacuo”, “vacío”. La divagación es el tránsito por un mundo que no puede traducirse ni reducirse a lo que puede presentarse como deseable. Hay, entonces, un más allá de lo que la ley prescribe a la vez que una novedad en el modo, una suerte de asociación libre, un navegar entre las aguas.

Vitium corruptae imaginationis

Giorgio Agamben emprende una importante investigación sobre la acidia en su obra *Estancias*. Allí encontramos algunas de las notas que fuimos recogiendo en Tomás de Aquino y Dante. Afirma Agamben que “esta hipertrofia de

la imaginación es uno de los caracteres que emparenta a la acidia de los padres con el síndrome melancólico y el amor-enfermedad de la medicina humoral; como éstos, la acidia podría definirse como un *vitium corruptae imaginationis*" (Agamben, 2002, p. 24). La relación entre la acidia medieval y la melancolía como patología de la medicina humoral antigua es tratada por Agamben en la misma obra.

Se enlaza entonces el problema de la imaginación con la caracterología hipocrática de los cuatro humores, de los cuatro líquidos de nuestro cuerpo: sangre, bilis negra, bilis amarilla y flema. De acuerdo a cuál de ellos prevalezca en nosotros, tendremos distintos temperamentos. El desequilibrio en estos humores es el que produce las distintas enfermedades, de ahí que el "mal humor" implique tener un desequilibrio, una prevalencia de alguno de los cuatro humores, de modo que la medicina debe reequilibrar, por ejemplo, realizando sangrías. Este tipo de tratamientos se utilizó hasta el siglo XIX y todavía podemos rastrear sus huellas en algunas características de la medicina homeopática. El melancólico es quien tiene exceso de bilis negra en el cuerpo, la estación del año a la que se asocia es el otoño y de los cuatro elementos se le asigna la tierra, su constitución es fría y seca. "Melancolía" quiere decir literalmente bilis negra, y un desequilibrio, un exceso de bilis negra, nos vuelve tristes y apagados, desganados. Es la patología de la falta de *pathos*. Estamos afectados de no poder ser afectados o tener afecto con el mundo. Recordemos entonces la pregunta que, casi contemporáneamente a Hipócrates, realiza Aristóteles: "¿Por qué los hombres que se han distinguido en la filosofía, en la vida pública, y en las artes son melancólicos, y algunos hasta el punto de sufrir de los morbos que vienen de la bilis negra?" (Agamben, 2002, p. 32). ¿Qué relación hay entre el temperamento melancólico y esa corrupción de la imaginación que puede ser tan fructífera en algunas ocasiones? ¿Cómo se inscribe esa aparente falta de *pathos* en la productividad del pensador?

En un registro de los comienzos de la medicina moderna, Robert Burton escribió hacia 1630 su obra *Anatomía de la melancolía*, en la que repasa unos dos mil años de comentarios centrados en la melancolía como patología. Una definición recogida del médico italiano Girolamo Fracastoro en el segundo libro de su obra *Del Intelecto*, indica el uso el término melancólico para aquellos "a quienes la abundancia de este humor depravado que es el cólera negro ha perjudicado de tal manera que por ello se vuelven locos y desvarían en las más de las cosas –o en todas– que pertenecen a la elección, voluntad, u otras operaciones manifiestas del entendimiento." (Burton, 2008, p.165). Si bien las operaciones

del entendimiento son variadas, las que se mencionan tienen que ver con la motorización, con la acción, con aquello que falla en la voluntad o en la elección, con una falla en el querer. Nuevamente se reconoce al melancólico por su impotencia para querer. Burton menciona también la definición que en el siglo I realiza el médico griego Areteo de Capadocia, designando a la melancolía como “una perpetua angustia del alma, fijada en una sola cosa, sin fiebre.” (Burton, 2008, p. 166). En este caso importa subrayar la fijación en una cosa, hay algo que se presenta con tal insistencia que parece impedir otro tipo de actividad, la continua presencia fría de aquello que no puede ausentarse.

La obra de Giorgio Agamben llama la atención sobre el particular carácter erótico del melancólico, allí donde parece haber impotencia, se encuentra más bien un desarreglo de lo erótico, que lo lleva frecuentemente a la lujuria. De acuerdo a Aristóteles, “*De aquí proviene el que, en general, los melancólicos sean depravados, porque también el acto venéreo tiene la naturaleza del soplo. La prueba es que el miembro viril se hincha de improviso porque se llena de viento.*” (Agamben, 2002, p. 37). Extraña impotencia la que toma estas características. Quizás podamos observar aquí la doble valoración de la melancolía que hemos detectado en la acidia medieval: por un lado la fría aridez de la tierra y por el otro el exceso, el desarreglo sobreproductivo. También afirmamos que lo que ama el melancólico es un producto de su imaginación, un fantasma que le imposibilita amar ciertos objetos más reales o ciertos fantasmas más oficiales, un objeto fuera de sí, existente en el mundo. Veamos nuevamente cómo caracteriza Giorgio Agamben esta posición, en *Estancias* abunda sobre la imposibilidad de posesión del objeto para el melancólico: “El proceso mismo del enamoramiento se convierte aquí en el mecanismo que desquicia y subvierte el equilibrio humoral, mientras que, a la inversa, la empedernida inclinación contemplativa del melancólico lo empuja fatalmente a la pasión amorosa.” (Agamben, 2002, p. 38). El amor desquicia, sabemos que todo enamoramiento entendido como un *pathos* erótico, es un desequilibrio tan fuerte como puede serlo la melancolía. El enamoramiento puede ser también una idealización, un ejercicio violento de la imaginación o la creación de un fantasma, pero ¿qué pasa cuando hay allí un cuerpo? ¿No lo arruina todo el cuerpo presente, en tanto siempre está ya ausentándose? ¿Qué pasa cuando ese cuerpo ya no puede retornar? El melancólico es el que va a quedar siempre aferrado a una imagen. Prosigue Agamben: “La intención erótica que desencadena el desorden melancólico se presenta aquí como la que quiere poseer y tocar aquello que debería ser sólo objeto de contemplación.” (Agamben, 2002, p. 39). Por un lado, el melancólico quiere abrazar un

fantasma y, a la vez, es incapaz de abrazar al cuerpo que se le presenta. Renuncia al mundo exterior y se impone a sí mismo a la vez una meta imposible, que lo puede llevar al delirio. Aquí encontramos un punto central de la disposición melancólica: aferrarse a una imagen es estéril, pero a la vez es muy fructífero.

La querella por lo imaginario

Prestemos ahora atención al desplazamiento de este complejo acidia-melancolía ocurrido en la Modernidad: ya no conocemos a la acidia entre los pecados capitales, su lugar ha sido ocupado por la “pereza” que es, de acuerdo a lo que ya vimos (tedio en el obrar), una consecuencia menor de un complejo mucho más profundo. Ese desplazamiento que lleva de la acidia a la pereza no es ingenuo, no es gratuito, no tenemos que leer ahí un olvido, una negatividad, sino una propuesta, una positividad, que se lleva consigo lo más interesante y lo más peligroso del antiguo pecado capital: la divagación por lo ilícito. Y se lo lleva por ocultarlo y hacerlo desaparecer, por hacer de toda inactividad una pura improductividad, porque todo lo que no reporte un resultado exterior va a ser considerado ahora como un puro desperdicio. Con ese movimiento se mata el ocio contemplativo, el que mira fantasmas, y así toda filosofía, todo arte, todo sueño. ¿Qué lugar queda en la subjetividad moderna para la divagación de la mente por lo ilícito? En el desplazamiento de la acidia a la pereza se aniquila toda posibilidad de apertura a un imaginario no capturado por un estándar de productividad exterior. En el libro de juventud de Emil Cioran *En las cimas de la desesperación* podemos ver algunas de estas notas:

[...] la fatiga nos hace vivir por debajo del nivel normal de la vida y no nos concede más que un presentimiento de las tensiones vitales. Los orígenes de la melancolía se encuentran, por consiguiente, en una región en la que la vida es vacilante y problemática. Así se explican la fertilidad de la melancolía para el saber y su esterilidad para la vida. (Cioran, 1999, p. 56)

Está claro que hay un retraimiento de la vida, de sus aspectos prácticos y sociables, pero también y como contrapartida, sobreviene una fertilidad para el saber, o un acceso a otro tipo de ensoñaciones que el hombre práctico tiene vedadas, allí donde la vida se presenta en su fondo vacilante y problemático.

Pero si pensamos que el ataque a la acidia/melancolía es simplemente una

querella entre una “productividad exterior” y una “productividad interior” o imaginaria, seguramente estemos teniendo una mirada sesgada de lo que aquí puede estar en juego. Si entendiéramos que la patologización o la culpabilidad moral buscaran ante todo una “vuelta a la realidad” del pecador o el padeciente, si pensáramos que se trata de sacar al melancólico de su inactividad para entregarlo al mundo de la acción, entonces quizás no comprenderíamos cabalmente algunas de las características que hemos visto en nuestro recorrido histórico. Puede ser que un pasaje de *Duelo y melancolía* de Freud nos acerque a lo que queremos señalar. A diferencia del luto o el duelo, afirma Freud, en la melancolía hay un proceso sin un objeto real que se ha perdido: “[...] no atinamos a discernir con precisión lo que se perdió, y con mayor razón podemos pensar que tampoco el enfermo puede apresar en su conciencia lo que ha perdido. [...]” (Freud, 1917, p. 243). Para Freud la pérdida melancólica es del orden de lo inconsciente, no queda claro qué es lo que se perdió aún cuando la persona sepa a quién perdió. La pérdida parece tener que ver con algo más originario, de lo que no se puede dar cuenta, siendo a la vez el único modo de hacer propio algo que realmente nunca existió. Tengamos en cuenta ante todo esta imposibilidad de identificar eso que se ha perdido y a partir de allí, pensemos si no puede ser que uno de los problemas de la melancolía resida justamente en esa incapacidad de acceder a un imaginario identificable. Decíamos que seguramente no alcancemos a comprender esta querella como la que se da entre una productividad interior-imaginaria y una exterior-real. Lo ilícito de la divagación podría pensarse justamente como una querella por lo imaginario mismo, entendiendo que en el ámbito de la acción de quien no es melancólico, lo imaginario está por supuesto presente, pero operando con un grado de congruencia con ese mundo exterior que lo torna identificable y apropiable.

El vitium corruptae imaginationis se aleja ante todo de la posibilidad de comprender a dónde o a qué se dirige ese objeto imaginario, en este caso, ese objeto al que hemos nombrado dentro del campo de lo amoroso. Lo vacilante y lo problemático, lo vedado del camino que toma la imaginación en el acidioso-melancólico, no se refiere al contenido inadecuado al que se pueda llegar a referir, sino cabalmente a su inapropiabilidad, a la incertidumbre de la posición que no se encamina claramente hacia los lugares esperables por un imaginario compartido y reglado en una comunidad dada, que implica también una velocidad esperada en el ritmo de vida, en la que no cabe la demora.

Lo ilícito puede ser pensado entonces como lo ingobernable del melancólico-acidioso. De otro modo es difícil comprender, como nos hemos preguntado

anteriormente, el motivo por el cual la acidia fue considerada un pecado capital de una gravedad que excede a los pecados materiales asociados directamente a la carne (gula, lujuria, avaricia). En el momento en el que la gravedad de los pecados capitales ingresa en el mundo directamente espiritual y antes de dirigirse a los pecados que yerran más gravemente en el amor a Dios (ira, envidia, soberbia), uno de los aspectos centrales que caracterizan a la acidia no es simplemente que no puede dirigirse a nada, sino que no se sabe cabalmente a qué se dirige y eso es lo que lo hace ingobernable. El primer paso para que el amor del hombre hacia Dios pueda ser rectamente transitado, implica ganar la querrela por lo imaginario, impedir que se retrotraiga a una productividad que no parece reconocer códigos o formas de traducción posibles respecto a lo que se espera de ese imaginario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2002). *Estancias*. Madrid: Editora Nacional.
- Alighieri, D. (1999). *Divina comedia*. Madrid: Cátedra.
- Aquino, T. (1964). *Suma teológica*. Madrid: BAC.
- Burton, R. (2008). *Anatomía de la melancolía*. Buenos Aires: Wionograd.
- Cioran, E. (1999). *En las cimas de la desesperación*. Barcelona: Tusquets.
- Freud, S. (1917[1915]). Duelo y Melancolía. En: *Obras completas* (Vol. 14, pp. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu.