

# Los síntomas ambiguos del dolor moral: Un análisis de la melancolía en la Fisiología de las Pasiones de Paolo Mantegazza

*Fabio Scalese\**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID  
CENTRO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS (CSIC)

## Resumen:

A finales de siglo XIX, el médico evolucionista italiano Paolo Mantegazza lleva a cabo una fisiología de las pasiones y trata de examinar los síntomas de dolor como una característica innata del ser humano, a pesar de su manifestación patológica. La aportación peculiar sobre la melancolía, que en otros lugares ya ha sido incorporada de manera definitiva en el abanico de los trastornos mentales, permite vislumbrar la originalidad del médico interesado en temáticas antropológicas: él considera los síntomas ambiguos del estado atrabiliario como manifestaciones de una condición moral y natural no necesariamente patológica, lo cual otorga una lectura de la melancolía que se hace cargo de la complejidad heredada por la tradición occidental, denotando una lectura original y compleja de la experiencia del dolor. Además, Mantegazza detecta la difusión de nuevos síntomas de dolor físico y moral en toda la sociedad italiana del *Post-Risorgimento*, en la cual se va difundiendo una forma patológica de melancolía que se convierte en una neurosis social, el «nevroso». El médico localiza las causas en la difusión de los ideales revolucionarios de libertad e igualdad, que impedirían la posibilidad de los individuos para diferenciarse entre sí. Un conocimiento general de este personaje otorga una introducción a una ciencia de las pasiones, con el mérito de analizarlas desde una perspectiva ecléctica, científica, humanista y política a la vez.

## Ambiguous symptoms of moral pain: An análisis of melancholy in Paolo Mantegazza's Physiology of Passions

### Abstract:

At the end of the 19th century, the Italian evolutionist physician Paolo Mantegazza carried out a physiology of passions and examined the symptoms of pain as an innate characteristic of the human being, despite its pathological manifestation. The contribution on melancholy, which had already been incorporated in the range of mental disorders, allows to glimpse the originality of the physician interested in anthropological topics: ambiguous symptoms of the atrabiliary state are interpreted as manifestations of a moral and natural condition not necessarily pathological, which gives a complex reading of melancholy in relation to Western tradition, providing an original and complex study of the experience of pain. Furthermore, Mantegazza detects the diffusion of pain symptoms throughout the Italian Post-Risorgimento society, where a pathological form of melancholy was spreading as a social neurosis, the «nevroso». According to him, the diffusion of revolutionary ideals of freedom and equality caused this pathology, which would prevent the possibility of individuals to differentiate themselves from each other. The study of Mantegazza represents an introduction to a science of passions, from an eclectic perspective, scientific, humanist and political.

### Key words:

Paolo Mantegazza, Melancholy, Physiology of Passions, Moral Pain, Social Neurosis.

## 1. FISIOLÓGIA DE LAS PASIONES: LA COMPLEJIDAD DE LA EXPERIENCIA MELANCÓLICA

El siglo XIX representa un momento extraordinariamente novedoso en la historia de la ciencia: se asiste en Europa a una investigación mucho más amplia sobre el mundo, desde lo infinitamente pequeño (con la

química) hasta lo infinitamente grande (con la astronomía). La atención por el concepto de infinito se manifiesta también en la especialización de la psiquiatría y de la psicología, que inspeccionan el mundo interior del hombre. La actitud positivista del siglo tiene el objetivo de abarcar una comprensión objetiva del mundo y se presenta como algo tan innovador cuanto problemático: por un lado, genera un crecimiento exponencial de las disciplinas, por otro quizá

lleva a cabo una separación neta entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre: dicha separación puede ser resumida en el contraste entre fisiología y psicología. No obstante, se puede encontrar el nacimiento de una forma nueva de saber, la antropología, que intenta conectar la dimensión biológica con aquella psicológica para analizar la complejidad humana y luego examinar su ubicación en la sociedad y en la cultura. Quizá se podría afirmar que esta tendencia a la comunicabilidad entre disciplinas es proporcionado por la difusión del evolucionismo de Darwin, que introduce el elemento de continuidad entre las especies biológicas y que entonces abre el análisis científico a la evaluación de varios factores: de hecho, la teoría de la selección natural destituye al hombre de su posición privilegiada dentro de la naturaleza y entonces otorga de manera definitiva el concepto de variabilidad en el mundo científico.

El evolucionismo amplía la definición y los métodos científicos; sin embargo, en esta operación de ampliación, se asiste también la pérdida de un concepto basilar que ha caracterizado la historia del hombre, es decir la existencia del alma y, por consiguiente, la definición de las facultades morales<sup>1</sup>. También la locura, que antiguamente representaba una aflicción del alma, se convierte ahora en una patología mental y laica que se expresa como una «afección orgánica de un principio material»<sup>2</sup>. Tal vez se podría deducir que, en clave evolucionista, la locura obstruye el proceso de evolución de la especie: la institución de un parámetro de normalidad permite afirmar que todo lo que cabe dentro de un modelo de salud es considerado idóneo para progreso social; en cambio, todo lo que se distancia de ello, se considera enfermo, pues ha de ser curado. Esta noción, junto con otros factores causales, políticos, religiosos y económicos, puede quizá originar el afán de clasificar con minuciosidad cualquier manifestación de enfermedad, incluidas aquellas de carácter mental. En este marco, es peculiar el cambio que sufre la melancolía y sus manifestaciones o, mejor dicho, el conjunto de síntomas que identifican el estado atrabiliario que desde siempre llamó la atención del pensamiento occidental. La teoría hipocrática y el *Problema XXX* de Pseudo-Aristóteles han constituido la base del debate histórico sobre la melancolía: por un lado, la reflexión hipocrática consideraba la melancolía como un humor del cuerpo y reconocía como enfermedad la presencia excesiva de tal humor; por otro, la reflexión aristotélica se centraba en el aspecto excepcional del individuo melancólico, cuyo comportamiento era determinado por una predisposición natural. Retomando la configuración de la

teoría humoral, la peculiaridad de la propuesta de los *Problemas* consiste en reconocer que, contrariamente a los demás, el exceso de bilis negra no sólo puede causar enfermedad, sino también una condición de naturaleza extraordinaria. Según esta lectura, el individuo melancólico no tiene un carácter único, porque su temperamento causa una falta de identidad fija. El temperamento melancólico se manifiesta como una disposición que se modela en base a la acción del momento: por eso no es un carácter que define la acción, sino que es un temperamento que lleva a actuar sin tener un carácter estable.

Luego, a lo largo de la tradición, dependiendo de la atribución de unos síntomas u otros, se determinaron definiciones más o menos patológicas para evidenciar el carácter positivo o negativo de la condición del atrabiliario: en el caso de la acedia medieval se exasperaba el sentido negativo y por lo tanto la impotencia física, la descompensación humoral y la incapacidad de actuar; en la reflexión renacentista, sobre todo en aquella ficiniana, se subrayaba el aspecto positivo de la melancolía, que permitía un particular acceso a las capacidades creativas. En esta acepción, se ha desarrollado una creencia según la cual la melancolía, en su matiz positivo, está relacionada con la creación artística. Se puede rastrear el origen de la concepción contemporánea de la melancolía en la contribución de Freud: su análisis determinó sucesivamente una identificación entre melancolía y síntoma de trastorno mental<sup>3</sup>. En alguna medida, el caso melancólico refleja el cambio cultural occidental a lo largo de la tradición<sup>4</sup>. La condición atrabiliaria siempre fue considerada un estado de doble sentido, debido a manifestaciones genéricas de tristeza por el lado negativo y de valentía o creatividad por el lado positivo: de ahí deriva su fama de condición de inestabilidad por antonomasia, debido a la dialéctica entre melancolía y manía<sup>5</sup>. Con la consagración de la psiquiatría moderna y con la urgencia de nombrar con precisión positivista las manifestaciones problemáticas de la mente del ser humano, se exige colocar la melancolía dentro de un marco específico para gestionar su manifestación patológica: tal fue el proceso que contribuyó a determinar su consideración contemporánea, que hoy en día apenas tiene un lugar propio en la psiquiatría<sup>6</sup>. Resulta muy complicado llevar a cabo una genealogía de los síntomas de la melancolía, debido a factores de distintas naturalezas: en primer lugar, por las varias pertenencias de los síntomas al ámbito físico (según Hipócrates, la melancolía causaba hasta epilepsia), espiritual (como en el caso de *acedia*) o mental (como manifestaciones más suaves de abatimiento

<sup>1</sup> Según la doctrina cristiana, el alma era lo que distinguía al hombre de los demás seres vivos, como creación privilegiada, conforme a la doctrina de la *Imago Dei*, según la cual Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen.

<sup>2</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la Locura en la Época clásica I*, México, 1967, p. 331.

<sup>3</sup> Sin embargo, en tiempos más recientes la psiquiatría clínica ha intentado subrayar una diferencia entre la depresión y la melancolía, para rechazar una filiación insatisfactoria entre los dos conceptos.

<sup>4</sup> Sobre la relación entre melancolía y Occidente, cfr. BELL, M., *Melancolía. La malattia d'Occidente*, Milano, 2017.

<sup>5</sup> A partir del siglo XVIII, la manía fue identificada con sus manifestaciones físicas, es decir como una fiebre que pone en discusión la salud del cuerpo y genera trastornos mentales.

<sup>6</sup> En el *DSM-V*, la melancolía es una característica, un síntoma, en el sentido de manifestación auxiliar del trastorno bipolar o depresivo.

y tristeza o patológicas de obsesión y tendencias suicidas); en segundo lugar, junto con sus síntomas patológicos, la melancolía siempre mantuvo, por lo menos hasta este momento, manifestaciones positivas, de excepcionalidad, que de alguna forma ennoblecieron el estatus de individuo atrabiliario y determinaron la peculiar consideración de temperamento desde el cual no se producía un carácter fijo, sino una multitud de caracteres, lo cual causaría una falta de identidad rígida. Como ha sido perfectamente resumido en un fragmento del *Problema XXX*: «Pues a muchos de ellos les sobrevienen enfermedades derivadas de tal constitución corporal, y a otros su naturaleza, claramente, les inclina a este tipo de indolencia. Así que, todos, por así decir, son de tal naturaleza»<sup>7</sup>.

La actitud positivista conlleva la necesidad de generar una correspondencia unívoca entre síntomas y patología, lo cual genera un avance significativo y problemático a la vez en el caso de experiencias ambiguas como la melancolía. De hecho, el paso hacia la consideración contemporánea de la melancolía tiene lugar quizá en este momento en concreto: a través de la exclusión de los síntomas de extraordinariedad, se consideran melancólicas solo las manifestaciones negativas, lo cual causaría posteriormente la identificación de la enfermedad melancólica con sus propios síntomas, de tal manera que, actualmente, no se habla de enfermedad melancólica, sino de síntoma melancólico.

Aparte de esta tendencia general, es posible encontrar una lectura alternativa en la contribución de un médico y antropólogo italiano, Paolo Mantegazza, que se interesa en un análisis profundo de las manifestaciones sintomáticas de las pasiones humanas y del dolor generado por ellas. Su análisis introduce una lectura más compleja de la melancolía, interpretada entonces como una manifestación no necesariamente patológica: su contribución refleja el interés italiano por las problemáticas europeas de la época, que él trata de investigar en profundidad en distintos campos del conocimiento. Este médico se interesó también por temas psiquiátricos y antropológicos: se puede afirmar que su propuesta de eugenesia, que representa una de las expresiones del darwinismo social, es la expresión de una preocupación ante un momento histórico de revolución, en el que un cambio político, que en Italia se manifestaba con el *Risorgimento*, producía un cambio social, una angustia general que ponía en crisis los valores tradicionales. Aun siendo evolucionista, el interés de Mantegazza por las pasiones permite vislumbrar una interpretación de los síntomas como una expresión natural del ser humano, a

pesar de su manifestación patológica: por ejemplo, él se ocupa de analizar pasiones muy generales como el amor y el odio, y de ellas trata de extraer sus signos comunes y sus alteraciones patológicas. Además, es posible encontrar un interés por el concepto de alma (*anima*), que hereda de la tradición occidental e italiana y que tiene consecuencias relevantes a la hora de intentar explicar las distintas formas de dolor, entre las cuales se encuentra la expresión ambigua de la melancolía. En una circunstancia en la que el alma está desapareciendo del panorama científico, el exponente italiano del evolucionismo parece recuperar a contraluz el valor del alma en su papel antropológico: detecta la difusión del malestar social que se manifiesta en los síntomas relacionados con su análisis sobre la melancolía. La contribución de Mantegazza es original porque, por un lado, sus intereses antropológicos y su formación de fisiólogo le permiten enfrentarse al dolor como expresión de la humanidad: él trata de estudiar los síntomas del malestar para valorarlos en el contexto cultural en que se manifiestan; por otro, su capacidad de detectar estos mismos síntomas en la sociedad le permite diagnosticar una difusión social de la enfermedad mental, que se convierte en una condición compartida por todos los individuos.

## 2. LOS SÍNTOMAS AMBIGUOS DE LA MELANCOLÍA: UNA RECUPERACIÓN DE LA TRADICIÓN

La teoría evolucionista de Darwin modifica profundamente el enfoque biológico del siglo XIX, incluso en contextos más periféricos del ámbito científico: resulta interesante su recepción en Italia, en un lugar impregnado de idealismo y de tradición católica, en el cual, por consiguiente, no se manifiesta en su pureza original<sup>8</sup>. Paolo Mantegazza fue un apasionado seguidor del evolucionismo, que adapta según el contexto cultural en el cual se formó y que entonces aportó lecturas originales: entre ellas, emerge un cuadro de la melancolía que conserva una lectura cargada del valor cultural que había mantenido en la tradición. Observador agudo y divulgador científico, Mantegazza no fue un científico puro, ya que intentó difundir las normas de higiene a un público no especializado, con el fin de mejorar el estado de vida de los ciudadanos. Escribió muchísimas obras<sup>9</sup> en que se manifestaban sus intereses peculiares y también dedicó toda su vida a escribir un diario autobiográfico, desde 1848 hasta 1910, el año en que murió. El diario, *Giornale della mia vita*<sup>10</sup>, está compuesto por 62 volúmenes manuscritos y es un testimonio de la trayectoria profesional y humana de este personaje ecléctico. Fue profesor de Patología General en Pavia (entre sus estudiantes hubo

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Problemas*, Madrid, 2004, 953a27-28. Esta predisposición natural de algunos individuos les llevaría a una condición de aislamiento, debido a la condición en la cual no consiguen tener una identidad y no pueden comunicarse con el mundo exterior: los melancólicos se caracterizan por ser *ἄνῆρόδῳ*, lo cual significa ser sin medidas, excesivos, pero también «excepcional» en sentido metafórico (Cfr. ARISTÓTELES, *El hombre de genio y la melancolía*, Barcelona, 2007, p. 20).

<sup>8</sup> ANTONELLO P., «L'Evoluzionismo è Una Favola? La Cultura Letteraria Italiana e Darwin», *Scienza & Società* (2009), pp. 71-79.

<sup>9</sup> EHRENFREUND, E., *Bibliografia degli scritti di Paolo Mantegazza*, «Archivio per l'antropologia e l'etnologia», 1926, pp. 1-176.

<sup>10</sup> Los diarios manuscritos se conservan en la Biblioteca Cívica de Monza, Lombardia.

Camillo Golgi, futuro Premio Nobel en Medicina), un apasionado viajero, antropólogo, divulgador y político<sup>11</sup>. Se interesó en la filosofía, aunque luego se orientó hacia el estudio empírico de la realidad, si bien la formación humanista nunca dejó de caracterizar su obra, hasta el punto de llegar a identificar la fisiología con la antropología. Durante sus estudios, se inspiró en Newton, Kant y Goethe, que representaron los tres maestros de su formación y aprendió la ciencia a través del estudio de la química de Cuvier, la fisonomía de Lavater y la zoología de Buffon. Una vez terminada la carrera en Medicina (durante la cual fue compañero de Lombroso), viajó por toda Europa y llegó a América Latina, donde vivió durante 4 años y ejerció la profesión de médico. En estos años, conoció distintas culturas y se convirtió en antropólogo. A la vuelta a Italia, fundó el Museo di Antropología ed Etnologia en Florencia en 1869 y empezó a interesarse por las consecuencias psicológicas y morales de la fisiología, hasta el punto de que se define a sí mismo como un *poligamo delle scienze*<sup>12</sup>. Se caracterizó por ser un pensador y un divulgador laico; sin embargo, en sus escritos divulgativos y literarios, se aprecian unas creencias que imposibilitan una coincidencia precisa con la teoría de Darwin, que criticó en algunos aspectos<sup>13</sup>. Según Mantegazza, el ser humano puede ser comprendido en su complejidad no solo a través de un estudio biológico, sino también antropológico y social. Su propósito es conocer la fisiología de las pasiones a través de una lectura científica y humanista a la vez: se interesó en la universalidad del dolor sin olvidarse de la unicidad de cada experiencia de sufrimiento y del substrato cultural que subyace a las aflicciones. Con el objetivo de suprimir el sufrimiento, Mantegazza considera que el dolor es parte integrante del ser humano y que ha de ser aceptado como esencia constitutiva de los individuos. Más que interesarse en la anormalidad de un síntoma de dolor, él postula una normalidad del dolor, sobre todo de aquello moral, que pertenece a todos los seres humanos y los caracteriza como especie: en este sentido, un síntoma de malestar no se convierte necesariamente en una enfermedad clínica, como demostrado por su análisis sobre la melancolía.

Cabe afirmar que, en el caso de la melancolía, la descripción que se plantea aquí es absolutamente involuntaria: Mantegazza no quiere oponerse al evolucionismo, pero hay aspectos de su obra, quizá pocos considerados, que no son exclusivamente evolucionistas y representan un efecto colateral que puede brindar reflexiones sugerentes. Si bien se interesa en clasificar con precisión las manifestaciones del dolor, colocándose por formación en el lado de los materialistas, también admite la imposibilidad de la ciencia para lograr entender la esencia del mundo: esta convicción se expresa claramente en uno de sus últimos libros, *L'Anima delle Cose*<sup>14</sup>, que en este momento histórico ya no tiene un lugar propio debido a su transformación clínica en el concepto de mente. Cabe mencionar que la transformación del alma en mente es un proceso que se genera ya con el comienzo de la Edad moderna, sobre todo, en las aportaciones de dos autores: por un lado, Descartes retomó el dualismo platónico entre alma y cuerpo y lo convirtió en la separación moderna entre *res cogitans* y *res extensa*. La mente, a partir de ahora, ya no es principio de vida, sino que es pensamiento, esto es, conciencia; por otro, Thomas Willis, para salvar el concepto religioso de alma inmaterial e inmortal, separó el alma corporal de la espiritual: en su *De Anima Brutorum*, llevó a cabo una separación entre alma corporal, que compartían hombres y animales, y alma racional, de la cual solo el hombre está dotado. El alma racional, en realidad, no tenía ningún significado en las interpretaciones biológicas de las enfermedades neuronales y solo representa una justificación religiosa para las teorías médicas de Willis<sup>15</sup>. Con el ulterior desarrollo de la fisiología<sup>16</sup> se va confirmando el concepto moderno de mente en el ámbito psiquiátrico que se define como algo físico desde el cual se despegan las manifestaciones mentales y emocionales del ser humano. El alma «fue dando paso a esa mente desprovista de connotaciones espirituales que, desde finales de siglo XIX, estudiamos en sus enfermedades, en sus estructuras orgánicas o en sus funciones»<sup>17</sup>.

En el debate entre espiritualistas y materialistas<sup>18</sup>, Mantegazza se sitúa en el lado de los materialistas; sin

<sup>11</sup> Diputado en el Parlamento en 1865 y senador del Reino de Italia en 1876.

<sup>12</sup> Lo cual recuerda el concepto de *διδασκαλίας*, desarrollado durante el Renacimiento italiano y que caracterizó el interés de Mantegazza hacia ámbitos distintos del conocimiento.

<sup>13</sup> La relación de la Iglesia católica con el evolucionismo ha sido complicada. En el siglo XIX, cuando la Iglesia manifestó cierta hostilidad con respecto a una eventual conciliabilidad de la teoría darwiniana con el dogma religioso, sin expresarse directamente sobre el evolucionismo, sino más bien a través de una repetición del concepto de creación divina del hombre. Hasta 1950 no se alcanzó una posición de mediación, en la encíclica *Humani Generis*, propuesta por el Papa Pío XII.

<sup>14</sup> MANTEGAZZA, P., *L'Anima delle Cose*, Torino., 1910.

<sup>15</sup> Cfr. BENNES, M. R. y HACKER, P.M.S., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford, 2003, pp. 30-31.

<sup>16</sup> Aunque fue practicada desde la Antigua Grecia y antes, la palabra «fisiología» fue acuñada por primera vez por Jean Fernel (1495-1558), que en *De naturali parte medicinae* (1542) la define como estudio de las causas de los movimientos corporales. Según Fernel, hay un alma inmortal separada del cuerpo: resulta curioso que, a pesar de que la fisiología nació como el estudio del cuerpo para la *gratia almae*; solo posteriormente, con Descartes, la fisiología se convirtió en una herramienta para negar la existencia del alma, a través de las explicaciones mecanicistas sobre el funcionamiento del cuerpo. (Cfr. BENNES, M. R. y HACKER, P.M.S., *Philosophical Foundations of Neuroscience...*, pp. 23-24).

<sup>17</sup> NOVELLA, E., *La Ciencia del Alma*, Madrid, 2013, p. 135.

<sup>18</sup> Sobre el debate entre materialistas y espiritualistas en ámbito psiquiátrico, véase la crítica al higienismo materialista en CALL, J., *Higiene del alma y de sus relaciones con el organismo*, Barcelona, 1888, pp. 291-292: «Los higienistas se han acordado mucho del cuerpo y poco del alma. Han perseguido la perfección del hombre, como se persigue la de la raza caballar. Nosotros desearíamos ver modificado el rumbo de las cosas, y en lugar de hacer del hombre, como Spencer, un robusto animal, quisiéramos verle convertidos en una robusta voluntad».

embargo, es posible leer a contraluz una creencia sutil que, *a posteriori*, permea el resto de la obra de Mantegazza. Publicado en 1910, *L'Anima delle Cose* es uno de los últimos textos publicados por el médico italiano: retrospectivamente, se puede apreciar que, en efecto, lo que se especifica en el breve ensayo refleja todas las convicciones presentes en su obra. Mantegazza se defiende de la acusación de ser materialista, afirmando ser más espiritualista de quien lo acusa:

«Me siento mil y mil veces más espiritualista que vosotros, porque vosotros pensáis que el universo solo tiene dos almas, una para el hombre, el espíritu, y una para el mundo, Dios. En cambio, yo veo un alma en todo lo que ven mis ojos y tocan mis manos, la veo en las piedras, en las plantas y en los animales. [...] Y todas estas vidas, que veo y toco y todas las demás generan el Dios que es mío. [...] He encontrado en un poeta un atisbo de luz para iluminar el alma de las cosas, porque ni el físico, ni el químico, ni el biólogo podrían esclarecer este problema del pensamiento tan oscuro y fascinante.»<sup>19</sup>

A pesar de su fe en la ciencia, Mantegazza reconoce el límite del conocimiento objetivo, que se ocupa de describir y analizar, pero en cambio no consigue tocar el alma de las cosas. Parece no ser casual que se trate en este texto el tema de la melancolía, aunque superficialmente, como suele ser común en su obra: en la sección dedicada al alma de los colores, el médico asocia el azul al color del infinito, que permite el gesto de la contemplación, un gesto de placer movidos por preguntas existenciales que tienen un cierto peso en la actividad del pensamiento humano.

«Cuando el azul del mar se tiñe de plata con los rayos de luna, se vuelve melancólico, de una melancolía

que no sufre, no piensa. [...] A través de la luna, el mar se toma un descanso de sus amores con el sol, pero no se arrepiente; descansa, piensa y les hace pensar a los hombres que lo contemplan.»<sup>20</sup>

No hay arrepentimiento en el descanso contemplativo del azul<sup>21</sup> que se encuentra con la luz nocturna: esta imagen evoca el significado profundo de la melancolía, una imagen de doble interpretación, ambigua, de la cual se aprecia el valor complejo solo si se consigue ver más allá de la materialidad, hacia el alma de las cosas. La existencia del alma hace imposible una clasificación completa por parte de la ciencia, en cuanto cada experiencia humana es única, incluso el dolor. Emerge de estas palabras una consideración del alma que quizá pueda encajar con el concepto de doble cara de la melancolía: de hecho, además de la lectura cristiana del alma, que se remite a una separación entre un alma inmortal y un cuerpo mortal<sup>22</sup>, la interpretación aristotélica permite entender mejor las convicciones de Mantegazza<sup>23</sup>. Hay un paso que merece la pena retomar: «Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo»<sup>24</sup>. El alma aristotélica no tiene significado religioso y no tiene nada que ver con la conciencia, que es una construcción moderna: se trata más bien de un concepto biológico, conectado a la esencia de las cosas y entonces no es una parte específica del cuerpo. Bajo esta perspectiva parece que, solo si se reconoce la existencia del alma de las cosas, del principio esencial, invisible y que no se puede conocer, se puede apreciar el valor complejo de la melancolía. Y es efectivamente la *Fisiologia del dolore*<sup>25</sup>, un escrito de interés biológico, que ocasiona aquella descripción clásica de la melancolía que,

<sup>19</sup> «Sappiate una volta per sempre, che io sono cento e mille volte piú spiritualista di voi, perché voi non concedete all'universo che due anime, una all'uomo che chiamate *spirito*, e un'altra al mondo che chiamate *Dio*. Io invece trovo un'anima in tutto ciò che vedono i miei occhi e toccano le mie mani e la trovo nelle pietre, nelle piante e negli animali [...] E tutte queste vite, che vedo e tocco e tutte le altre che penso e giungono alle frontiere dell'infinito intangibile e incomprensibile, formano il mio Dio. [...] Ho cercato in un poeta un raggio di luce, che illuminasse l'anima delle cose, perché né il fisico, né il chimico, né il biologo potrebbero essere invocati a rischiarare questo oscuro, ma affascinante problema del pensiero». MANTEGAZZA, P., *L'Anima delle Cose...*, pp. 9-10, traducción libre.

<sup>20</sup> «Quando invece l'azzurro del mare si inargenta ai raggi della luna, diviene malinconico, ma di una malinconia che non soffre, non pensa. [...] Colla luna il mare si riposa dei suoi amori col sole, ma non se ne pente; si riposa pensoso e fa pensare agli uomini che lo contemplan». *Ibid.*, p. 31, traducción libre.

<sup>21</sup> Mantegazza parece recuperar la psicología de los colores de Goethe que también reconoce al azul un aspecto de ambivalencia: aun siendo un color pasivo, tiene en sí una connotación de actividad, de excitación: «779. Este color causa a la vista una impresión singular e inefable. Es, como color, una energía; pero pertenece al lado negativo y en su pureza suprema es, como quien dice, una preciosa nada. Su efecto es una mezcla de excitación y serenidad. [...] 782. El azul nos causa una sensación de frío, como también evoca la sombra. Sabemos que deriva del negro». (GOETHE, J. W., *Teoría de los colores*, Valencia, 1992, p. 206).

<sup>22</sup> Esta concepción se remonta a la separación platónica entre alma y cuerpo y al papel que juegan en el proceso del conocimiento: el cuerpo, a través de las experiencias sensibles, permite al alma de acordarse de sus ideas innatas. De ahí, según Platón, conocer es recordar.

<sup>23</sup> Mantegazza parece enfrentarse en varios puntos a la obra de Aristóteles. La formación y el interés por el mundo clásico se reflejan sus las obras humanistas: entre ellas, por ejemplo, figura *Le leggende dei fiori*, en el cual propone una revisitación clásica del mito para explicar el nacimiento de las flores.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, 2014, 412a-20.

<sup>25</sup> MANTEGAZZA, P., *Fisiologia del Dolore*, Firenze, 1880. Como señala Javier Moscoso: «Para este prolífico intelectual, fundador en Florencia de la primera cátedra de Antropología de Italia, era posible establecer una geografía del dolor, un repositorio de actos y gestos relacionados con la experiencia lesiva. Su catálogo abarcaba las contracciones musculares, las parálisis, los problemas respiratorios y de secreción, los movimientos vasomotores periféricos, así como las expresiones de naturaleza psíquica, como el mutismo, la elocuencia insólita o el delirio. Las contracciones musculares, por ejemplo, podían ser de la cara, del tronco, de los miembros, producir convulsiones parciales o generales, así como temblores. El conjunto construía un genuino catálogo de signos expresivos. Los suspiros, el llanto, los gritos, los gemidos, pero también las lágrimas, la salivación, la pérdida de orina, los vómitos, los sudores, las diarreas, la palidez, la urticaria, la erección, el enrojecimiento, el acceso de cólera o de odio, los eritemas o el sentimiento religioso formaban parte de un retablo de las expresiones físicas y psíquicas» (MOSCOSO, J., *Historia cultural del dolor*, Madrid, 2011. Edición de Kindle. Pos. 2284).

en escritos anteriores, no tenía una colocación precisa<sup>26</sup>. En el texto, Mantegazza lleva a cabo una vivisección del dolor, que pertenece a la esencia del ser humano:

«Problema imposible para el fisiólogo, pregunta tempestosa para el filósofo [...]. El anatómico busca su sede, el fisiólogo investiga sobre sus orígenes, el patólogo estudia sus efectos, el médico lo calma; el legislador y el filósofo nunca consiguen alcanzarlo; el jurista y el teólogo lo erigen en juez vengador de culpa: todo el mundo lo teme o lo combate.»<sup>27</sup>

La dimensión del dolor, pese a que tenga la posibilidad de ser explorada por la ciencia, mantiene un componente oculto, irracional, que no cabe en una descripción analítica y tajante. Cada dolor es individual y es imposible generalizar la modalidad en que cada uno lo experimenta. A pesar de su investigación fisiológica, es fundamental recordar que el dolor es una experiencia emotiva única y que no se puede reproducir: es el grito irracional que la ciencia intenta capturar dentro de esquemas lógicos que permitan curarlo. En su dimensión moral e individual, en cambio, el dolor no consigue ser definido y entendido en su complejidad. Es propiamente la individualidad, la conciencia, que de alguna forma ennoblece el dolor, caracterizado por ser es una experiencia original de cada individuo que lo sufre. Como señala Javier Moscoso, así se va caracterizando la manifestación clínica del dolor en el siglo XIX:

«La capacidad de sufrir parecía diversificarse en la historia, en la geografía social, en las edades, en los sexos y en los temperamentos. Por eso, se razonaba, los hombres y las mujeres no percibían el dolor de la misma manera, como tampoco lo hacían los niños y los viejos. El clima, el hábito o la disposición individual podían modificar las sensaciones lesivas hasta el punto de que no cabía decir que el mismo estímulo fuera siempre a producir el mismo efecto.»<sup>28</sup>

Con el propósito de establecer una escala de intensidad de dolor, según el médico, «una sensibilidad exquisita, mucha inteligencia, una raza superior y un alto grado de civilización, un cambio abrupto de un estado de placer a uno de dolor»<sup>29</sup> constituyen las condiciones en que

se manifiesta una mayor intensidad de dolor. Aparece aquí una idea que Mantegazza trata en distintas obras: la distribución del dolor según la raza<sup>30</sup>, un tema susceptible de malentendidos que necesita ser tratado con cuidado en estudios más específicos sobre el tema. De momento, basta con subrayar el carácter individual del dolor, y su distribución desproporcionada según unos parámetros que aún no quedan claros: seguramente, emerge la importancia subjetiva del dolor, por lo cual hay que preguntarse acerca de las condiciones de sentir dolor, y por parte de quién.

Mientras tanto, nótese que el paso inmediato de un estado de placer a uno de dolor determina una importante intensidad de sufrimiento: de acuerdo con eso, resultaría que la melancolía es la forma más intensa de dolor, ya que que se trata del estado ejemplar de un dolor mezclado con placer. Incluida entre los dolores morales, explica que es una «forma crónica de dolor moral, un hábito de dolor»<sup>31</sup>. Más que a la tristeza, la melancolía se acerca a la *mestizia*<sup>32</sup>, una forma más suave de tristeza: en particular, la melancolía, con respecto a la *mestizia*, es aún más suave y placentera a la vez. La particularidad de la descripción de la melancolía es que, con respecto a los demás dolores, no es algo definible con claridad: no es infelicidad, no es pena, ni tristeza, sino que es algo distinto, misterioso, en cuanto el médico admite la existencia de dolores mixtos a placeres y viceversa. En la sección dedicada a la melancolía, el médico describe:

«La melancolía es una de las formas más intensas de dolor suave; [...] una lenta y dulce oscilación entre placeres y dolores de origen psíquica y que puede manifestarse en formas muy distintas, según la causa que la produce y la proporción con la cual participan placer y dolor.»<sup>33</sup>

De manera que se trata de una condición que no todo el mundo puede padecer, o, dicho de otra manera, a la cual no todo el mundo está en condiciones de acceder, porque «todo el mundo puede estar triste, pero no todo el mundo puede sentir melancolía [...]: hace falta mucha sensibilidad, una tendencia a la imaginación, a menudo una pasión para los ocios de la contemplación»<sup>34</sup>. Solo una

<sup>26</sup> Años atrás, en *Fisiología del Piacere*, Mantegazza no sabía colocar la melancolía como describe en la página VI de la introducción: «Los placeres de la melancolía no fueron incluidos, porque forman el límite incierto que separa los dos mundos, del placer y del dolor» (traducción libre: «I piaceri della malinconia furono omissi, perché essi formano il confine nebuloso che separa i due mondi, della gioia e del dolore»).

<sup>27</sup> «Problema inestricato al fisiologo, quesito tormentoso al filosofo[...]. L'anatomico ne ricerca le sedi, il fisiologo ne indaga le origini, il patologo ne studia gli effetti, il medico lo calma; il legislatore e il filosofo lo inseguono senza mai raggiungerlo; il giurista ed il teologo lo erigono a giudice vendicatore della colpa: tutti lo temono o lo combattono». MANTEGAZZA, P., *Fisiologia del Dolore...*, p. 9, traducción libre.

<sup>28</sup> MOSCOSO, J., *Historia cultural del dolor...*, pos. 3357.

<sup>29</sup> «una squisita sensibilità, un'alta intelligenza, la razza alta e un alto grado di civiltà, il passaggio brusco da uno stato abituale di piacere al dolore». MANTEGAZZA, P., *Fisiologia del Dolore...*, p. 27, traducción libre.

<sup>30</sup> Quizá merezca la pena analizar estas barbaridades muy de la época para poder encontrar una clave de lectura contemporánea del valor cultural del dolor.

<sup>31</sup> «forma cronica di dolore morale, una abitudine di dolore». MANTEGAZZA, P., *Fisiologia del Dolore...*, p. 33, traducción libre.

<sup>32</sup> Una traducción apropiada al castellano podría ser «misericordia» o justamente «melancolía».

<sup>33</sup> «La malinconia è una delle forme più spiccate di un dolore soave; [...]una lenta e dolce oscillazione fra piaceri e dolori di origine psichica e può presentarci forme molto diverse, secondo la causa che la produce e la proporzione diversa con cui vi entrano il piacere e il dolore». MANTEGAZZA, P., *Fisiologia del Dolore...*, p. 242, traducción libre.

<sup>34</sup> «Tutti possono essere tristi, non tutti possono essere malinconici [...]: si esige molta sensibilità, una certa tendenza alla fantasticheria, spesso anche una passione morbosa per gli ozii contemplativi». *Ibid.*, pp. 242-243, traducción libre.

determinada clase de individuos puede apreciar el valor de la melancolía, porque hace falta una predisposición peculiar, una forma de elección de nacimiento, un destino, lo cual recuerda a la descripción de la melancolía del *Problema XXX*. Este *cansancio del dolor* deriva de meditaciones profundas sobre el sentido de la vida: es un dolor que se hace eterno en el tiempo, en cuanto se manifiesta en relación con la pérdida del sentido del tiempo, es un eterno presente ocasionado por el recuerdo de un pasado placentero y de un futuro incierto, que no se puede construir debido a la parálisis del presente. No obstante, la extraordinariedad de la melancolía se encuentra en un atisbo de luz, de esperanza, que siempre está presente en su manifestación, una forma de placer que se encuentra en el dolor. La melancolía no es melancolía si no conserva en sí una forma de placer inexplicable, enigmática, una tensión entre placer y dolor, hasta el punto de que se convierte en una parte del individuo que la siente, que ya no quiere separarse de ella<sup>35</sup>.

La aportación sobre la melancolía proporcionada por Mantegazza permite unas consideraciones de carácter más general. Hay que reconocer que, en el ámbito científico materialista, es imposible admitir la existencia de un principio espiritual. Por otro lado, una clasificación puramente positivista provoca la pérdida del significado complejo de la melancolía, en cuanto la somete al dominio de un síntoma de enfermedad que le impide expresar sus potencialidades creativas y productivas. En el momento en que la melancolía se reduce a su dimensión negativa, se convierte, paradójicamente, en una condición existencial de la cultura. Una vez que se le quita su condición original de duplicidad, que garantiza la existencia del genio, del individuo distinto, en una época que asegura la igualdad, se expresa de forma genérica en el conjunto de clases sociales. De hecho, se pueden encontrar las razones políticas que han determinado la patologización definitiva y exclusiva de la melancolía, y, por otro lado, su universalización en el sentido de contagio del substrato cultural de la sociedad. Mantegazza analiza este fenómeno en *Il Secolo nevrosico*<sup>36</sup>.

### 3. LA DIFUSIÓN DE LOS SÍNTOMAS DE DOLOR MORAL: EL ORIGEN DEL NEVROSISMO

Cuando describe el siglo en que nació, Mantegazza lleva a cabo una crítica social a través de la atribución de la categoría del *nevrosismo*. Para entender mejor el significado de esta condición, se puede citar, una vez más, un fragmento de *L'Anima delle cose*, que bien explica la relación

entre melancolía y *nevrosismo*: «De ahí la hipocondría colectiva, que da carácter melancólico a nuestra época, de ahí una crisis patológica, que ha de ser provisional, y que, sin embargo, es saludable»<sup>37</sup>. La crisis melancólica parece determinar, de alguna manera, una forma de angustia general: por un lado, se confunde con la salud mental, por otro, se manifiesta con síntomas de trastornos mentales, si bien no puede ser identificada con ellos. Mantegazza propone un análisis fisiológico de este desorden de nervios, en la forma de malestar general. Además de las causas materiales (abuso de alcohol, drogas y café), sitúa el origen de esta condición en las características intrínsecas del siglo XIX, es decir en «la concepción de la existencia como competencia y lucha, con el deber de hacer mucho y de pronto, [...] en un estado frenético de impaciencia, de excitación continua»<sup>38</sup>.

Como expresión de esta situación, se encuentran los síntomas de malestar general «insomnio, dolor, miedo, parálisis» que tienen la peculiaridad de ser síntomas infinitos e incompletos a la vez, ya que, al no ser propios de una enfermedad particular, se pueden confundir entre ellos. Define el *nevrosismo* como algo no científico, porque no se conoce su origen y evolución: es una forma de parálisis que determina otra vez una lectura exclusivamente patológica de la melancolía, en su sentido únicamente negativo. El hecho de ser siempre diferente a uno mismo, ahora, es algo problemático, porque es algo que se escapa del ajustamiento a los criterios ineludibles de normalidad, es decir a la obligación de conformarse a las dinámicas sociales. Eso origina una incapacidad crónica para entender cuál es el mal sufrido, como se nota en la descripción de un prototipo de paciente *nevrosico*, el cual está convencido de que nunca se reconoce a sí mismo a lo largo de los días del año, o hasta del mismo día, debido al tipo de vida que tiene<sup>39</sup>.

No está admitido, en este momento, sentirse fuera de lo común: ser diferente a uno mismo, que es una condición que representó la peculiaridad extraordinaria del melancólico aristotélico, ahora es una característica de enfermedad y, además, común a todos los ciudadanos. El problema del tiempo se manifiesta en la pérdida de esperanza para el futuro, lo cual lleva al hombre del siglo XIX a vivir una condición de velocidad que le impide vivir el tiempo<sup>40</sup>:

«Se nace hoy, se vive y se muere en una atmósfera de tormentas y huracanes. Es el despertador que nos despierta bruscamente, no más el sol del alba que, acariciándonos suavemente los párpados, nos vuelve a llamar a la vida cotidiana. Es el café que nos da el primero

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, p. 245.

<sup>36</sup> MANTEGAZZA, P., *Il Secolo nevrosico*, Pordenone, 1995.

<sup>37</sup> «Da qui l'ipocondria collettiva, che dà un carattere malinconico alla nostra epoca, di qui una crisi patologica, che deve essere passeggera, ma che in ogni modo non può che essere salutare». MANTEGAZZA, P., *L'Anima delle Cose...*, pp. 358-359, traducción libre.

<sup>38</sup> «la concezione dell'esistenza come competizione e come lotta, con la conseguente smania di fare molto e presto, [...] in uno stato convulso e frenetico d'impazienza, di ebbrezza e di continuo eccitamento». MANTEGAZZA, P., *Il Secolo nevrosico...*, p. IX, traducción libre.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>40</sup> Resulta fascinante como esta consideración sea particularmente fecunda en nuestro pensamiento contemporáneo.

latigazo del día [...] Es el periódico de la mañana que suma a nuestro dolor los dolores ajenos, y que nos vuelca encima todo un alud de curas políticas, de curas filosóficas, de curas sociales [...]. Es la lucha cotidiana del siempre ir adelante y siempre para arriba. Es el espectáculo del circo siempre abierto a las luchas de los intereses, al boxeo de las violencias, a estética furiosa, de las maledicencias, de las calumnias, de los grandes delitos y de las pequeñas vilezas. Es la furia del deber comer de prisa, porque el tiempo vuela y la vida es breve. [...] Es un cansancio que no descansa nunca [...]: Adelante, adelante, ¡siempre adelante! ¿O hijo de Prometeo, no sientes en el hígado el pico cruel del buitre que te consumes?»<sup>41</sup>

Mantegazza trata de encontrar las causas que han determinado la condición de *nevrosismo* general que ha invadido la sociedad, lo cual habría generado un clima de infelicidad, que se refleja en el aumento de casos de locuras y suicidios. El antropólogo detecta la difusión de los ideales de la Revolución francesa y, entre ellos, dedica un apartado especial a la igualdad, que determinaría un aplanamiento de cualquier forma de diferencia individual: las libertades generales han machacado las libertades individuales. Citando como ejemplo el caso americano, Mantegazza señala que el aumento de libertad causa un aumento de responsabilidad, lo cual generaría la difusión del *nevrosismo*. Entre las causas de tal fenómeno, indica, como fecha de nacimiento, el 1789, es decir el año de la Revolución francesa; exceso de trabajo, relojes, telégrafo; aumento de la sensibilidad y entonces de la fragilidad individual; interés excesivo hacia la política; difusión del tabaco y de la cafeína; hiperestesia, es decir una excesiva sensibilidad de los sentidos<sup>42</sup>. Pues parece que la imposibilidad de ser diferente se refleja en la falta de libertad individual. Ya ninguno puede ser libre para ser diferente, todos deben tener cultura y un papel social, y eso genera la muerte del genio, del individuo excepcional. El *nevrosismo* ha determinado el pesimismo, que, dicho con otras palabras, sería justamente aquella forma patológica de melancolía que solo mantiene su connotación negativa y no conserva su característica expresiva de creatividad y de esperanza.

La velocidad en que se desarrolla la vida moderna genera una falta de tranquilidad, de paciencia, de paz, y, a la vez, una forma de parálisis de la acción individual. En su

obra, Mantegazza se inspira al estudio sobre el *nevrosismo* llevado a cabo por George Beard<sup>43</sup>, un médico estadounidense, afirmando que el estudio de este médico americano se puede aplicar también al caso italiano. En efecto, el análisis del caso americano puede encontrar similitudes con las reflexiones de Mantegazza también en el ámbito político, a través de la aplicación de un sentimiento general que estaba llegando a Europa, y que refleja las consideraciones proporcionadas por el estudio de Tocqueville sobre la democracia americana.

Crítico con las instituciones políticas de Estados Unidos, el pensador francés aprecia y a la vez encuentra los límites de la forma de gobierno que caracteriza el país del progreso: analiza la igualdad de condiciones, no solo en sus consecuencias políticas, sino también sociales y culturales, que, en efecto, pueden ser aplicadas, de alguna forma, a las nuevas conformaciones globales que se van estableciendo en Europa. En algunos fragmentos de enorme agudeza intelectual, Tocqueville explica que la nueva democracia ha sustituido a Dios, lo cual determina un incremento de la importancia que el ciudadano americano reconoce a su propio intelecto: «Como ven que logran resolver sin ayuda todas las pequeñas dificultades que presenta su vida práctica, concluyen de ello fácilmente que todo es explicable en el mundo y que nada en él sobrepasa los límites de la inteligencia»<sup>44</sup>. La ciencia pretende comprender el mundo en su totalidad, lo cual, por otro lado, incluye lo sobrenatural y lo extraordinario dentro de una concepción de cálculo riguroso llevada a cabo por una mirada científica, de manera que no cabe permitir un planteamiento ambiguo y, desde un cierto punto de vista, incompleto de algunos aspectos de la realidad:

«Como es a su propio testimonio al que tienen costumbre de referirse, quieren ver muy claramente el objeto de que se ocupan. Lo libran de su apariencia tanto como pueden, apartan todo lo que les separa de él y eliminan cuanto lo oculta a las miradas con el fin de verlo más cerca y a plena luz.»<sup>45</sup>

La cuestión de la diferencia individual, de la cual la melancolía es un ejemplo, tiene mucha relevancia en el

<sup>41</sup> «Oggi si nasce, si vive e si muore in un'atmosfera di temporali e di uragani. È la sveglia che ci risveglia bruscamente, non più il sole dell'alba che, accarezzandoci soavemente le palpebre, ci richiama alla vita quotidiana. È il caffè che ci dà la prima frustata del giorno [...] È il giornale del mattino, che ai travagli nostri porta il largo tributo di travagli altrui, e che ci rovescia addosso tutta una valanga di cure politiche, di cure filosofiche, di cure sociali [...]. È la lotta quotidiana dell'andare sempre avanti e sempre in alto. È lo spettacolo del circo sempre aperto alle lotte degli'interessi, al pugilato delle violenze, all'acrobatica d'un'estetica furiosa e permalosa, delle maldicenze, delle calunnie, dei grandi delitti e delle piccole viltà. È la furia del dovere mangiare in fretta, perché il tempo vola e la vita è breve. [...] È una stanchezza che non riposa mai [...]: Avanti, avanti, sempre avanti! O figlio di Prometeo, non senti nel fegato il becco crudele dell'avvoltoio che ti divora?» MANTEGAZZA, P., *Il Secolo nevrosico* cit., pp. 45-46, traducción libre.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 47-80.

<sup>43</sup> BEARD, G. M., *American Nervousness: Its Causes and Consequences*, New York, 1881.

<sup>44</sup> TOCQUEVILLE, A., *La democrazia en América II*, Madrid, 1989, p.19.

<sup>45</sup> *Ibidem*.



ámbito político, además del ámbito clínico<sup>46</sup>: a través del análisis de la relación entre libertad y democracia, se puede observar una crisis de la propia democracia, en un momento en que existe el peligro de que la igualdad - y el riesgo de homogeneidad que entraña - actúe de forma autoritaria<sup>47</sup>. La afirmación de la igualdad parece tener un efecto colateral en el ámbito de la sociedad:

«Cuando las condiciones son desiguales y los hombres diferentes, hay algunos individuos muy ilustrados, muy eruditos, muy poderosos por su inteligencia y una multitud ignorante y muy limitada. [...] En los siglos de igualdad sucede lo contrario. A medida que los ciudadanos se hacen más iguales y semejantes, disminuye la tendencia de cada uno a creer ciegamente en un cierto hombre o en una cierta clase. Aumenta la disposición a creer en la masa y es cada vez más la opinión la que dirige el mundo. [...] En tiempos de igualdad, los hombres, a causa de su semejanza, no tienen ninguna fe los unos en los otros, pero esa misma semejanza les concede una confianza casi ilimitada en el juicio del público, pues les parece verosímil que teniendo todos igual ilustración, la verdad se encuentre de la parte del mayor número.»<sup>48</sup>

En lugar de discutir sobre las consecuencias puramente políticas, se quiere proponer aquí el efecto de una consideración así articulada en el ámbito moral, en particular dentro del discurso sobre las enfermedades mentales, en la cuestión del valor particular del individuo y en la posibilidad de manifestar su propia diferencia. El tema de la libertad y de la igualdad, en el ámbito social, parece imponer implícitamente la reducción de la diferencia a la unidad, en un conjunto de semejanza de uno con los otros.

La cuestión del genio, del cual el melancólico es una expresión como sujeto que se hace cargo de la diferencia, cae en el abismo de la igualdad: una mejora de las condiciones económicas y políticas de los ciudadanos causa un abatimiento de las diferencias individuales en el ámbito moral, y, por supuesto, también creativo y artístico. Si Marx auspicia una revolución que la clase obrera intentará llevar

a cabo, movida por la alienación del sistema capitalista, Tocqueville da a entender que el progreso social determinará la formación de una identidad homogénea que impedirá la manifestación genial de la diferencia y que generará una variante de un problema antiguo, la dictadura. En este caso, quizá es posible atreverse a llamar esta conformación la «dictadura de la libertad», porque la mayoría detiene un poder absoluto, y este poder absoluto está originado justo por la tiranía democrática:

«Pero si os parece útil desviar la actividad intelectual y moral del hombre hacia las necesidades de la vida material y emplearla en producir el bienestar; si la razón os parece más provechosa para los hombres que el genio; si vuestro objetivo no es crear virtudes heroicas sino hábitos pacíficos [...], entonces igualad las condiciones y constituíd el gobierno de la democracia.»<sup>49</sup>

Tocqueville afirma que no cabe la existencia del genio en este tipo de sociedad, que determina el aislamiento del individuo que queda incorporado en la mayoría: la seguridad garantizada por la igualdad causa una desaparición del genio, de aquel que se diferencia de los demás y que ahora está obligado a adaptarse a la normalidad, y eso determinaría la pobreza espiritual que Mantegazza describe, en el contexto italiano que, sin embargo, puede ser analizado con parámetros similares en cuanto nos encontramos aquí en un momento histórico en que, por lo menos en el llamado primer mundo, se va enraizando el motor del proceso que llevará, en el siglo siguiente, al desarrollo de la sociedad global.

## CONCLUSIONES

En el ámbito evolucionista, el concepto de alma ya ha dado el paso al concepto de mente que incorpora todas las expresiones emotivas y morales del hombre en el ámbito biológico: aquí se va rastreando una connotación moderna de melancolía, la cual pierde sus manifestaciones sintomáticas de doble sentido, de positividad y negatividad,

<sup>46</sup> Actualmente, se van difundiendo movimientos de neurodiversidad que tratan de encontrar una alternativa al modelo médico, que luchan contra la discriminación de individuos con un desarrollo neurotípico diferente, como en el caso del autismo que, entonces, no es percibido como una forma de anormalidad, sino como una variación neuronal. Hay una importante implicación biopolítica en los estudios de neurodiversidad, hasta el punto de que se van generando identidades culturales: paralelamente a los movimientos de cultura LGBT, se va constituyendo una cultura autista que proporciona una ulterior ocasión para discutir sobre la construcción cultural del dolor, su relación con los factores biológicos, la constitución de la anormalidad dentro de un paradigma de normalidad y las consecuencias en la lengua (*linguistic turn*). Como describe Francisco Ortega: «A influência de autores como Derrida e Foucault no campo permite compreender como a normalização pressupõe a deficiência para sua própria definição: o indivíduo só pode ser considerado ‘normal’ por oposição ao indivíduo considerado ‘deficiente’. A deficiência aparece como construção cultural. Mas do que um fato biológico, constitui uma maneira de regulamentar os corpos considerados normais e corresponde à recusa da sociedade em aceitar a variabilidade do corpo humano. Por outro lado, embora a lesão fosse ‘real’ antes dos discursos médicos, científicos, psiquiátricos e jurídicos sobre ela, a proliferação desses discursos possibilitou o surgimento da deficiência, a qual não existia antes desses discursos» (ORTEGA, F., «Deficiência, autismo e neurodiversidade», *Ciência & Saúde Coletiva*, 14, 1 (2009), p. 68).

<sup>47</sup> El problema de la igualdad resulta altamente conectado con el de la libertad. La definición de la igualdad no es algo evidente: en su conferencia *Equality of What?*, Amartya Sen considera que un concepto económico de igualdad es inalcanzable si no se consideran unos parámetros pertenecientes al ámbito moral, como por ejemplo la «capacidad fundamental», es decir las potencialidades y las necesidades individuales. En este sentido, afirma que hay que tener en cuenta la *basic capability equality* para posibilitar una igualdad concreta: «If human beings were very like each other, this would not have mattered a great deal, but there is evidence that the conversion of goods to capabilities varies from person to person substantially, and the equality of the former may still be far from the equality of the latter» (SEN, A., *Equality of What?*, Stanford, 1979, p. 29). Se podría afirmar que Sen propone un concepto de igualdad que pueda existir junto con la libertad para que cada uno sea libre de ser desigual.

<sup>48</sup> TOCQUEVILLE, A., *La democracia en América II...*, pp. 29-30.

<sup>49</sup> TOCQUEVILLE, A., *La democracia en América I*, Madrid, 1989, p. 240.

para transformarse en patología vinculada exclusivamente con la tristeza. Mantegazza, que se distancia en algunos aspectos de una aplicación inmaculada de la teoría de Darwin, otorga una atención peculiar a los signos de las pasiones y del dolor, manifestaciones típicas de lo humano. De su análisis emerge una reflexión sobre la melancolía como estado cuyos signos (o síntomas) no son expresión exclusiva de patología, sino también revelación de una cultura, de una sociedad y de un particular estado de éxtasis<sup>50</sup>.

En general, la importancia que Mantegazza dedica a los síntomas le permite acercarse al dolor de manera neutral: con el objetivo de eliminar cada forma de sufrimiento de la sociedad, la obra de Mantegazza permite sentar las bases para un estudio más complejo de las pasiones en el ámbito positivista de finales del siglo XIX. El estudio fisiológico de las pasiones intenta abarcar su complejidad, no solo en la expresión patológica, sino también en la de la normalidad. La constatación de que el dolor es algo innato en el ser humano, que puede manifestar síntomas de enfermedad, aunque no necesariamente, permite proporcionar una propuesta de alivio también en el contexto social y cultural. La atención del médico por los síntomas de dolor también le permite llevar a cabo un diagnóstico del malestar general de la sociedad del *post-Risorgimento* italiano, cuya causa detecta en la imposición del concepto de igualdad que obliga a los individuos a ser iguales por sus preferencias, conocimientos, gustos e impide la manifestación de las diferencias individuales dentro de la cultura.

La cura para esta condición se encuentra en un pequeño texto en que, nuevamente, emerge el lado espiritual del autor, que utiliza el concepto de alma para sanar esta condición de malestar. En *L'Arte di essere felici*<sup>51</sup>, se propone volver al descubrimiento del valor de la individualidad, de la unicidad particular, de la importancia de la espiritualidad en una época de éxito de la materialidad.

Los dolores morales no pueden ser curados por el médico, porque la salud física no es suficiente para garantizar la felicidad, la cual se genera a partir de la esperanza, más que en la satisfacción del deseo. La felicidad es la salud moral<sup>52</sup>: la esperanza es la riqueza más importante de la cual puede disponer el hombre, y es algo que se enmarca en un contexto en que está permitida la diferencia entre individuos, y también la diferencia de uno consigo mismo, en la dimensión del tiempo<sup>53</sup>.

La esperanza de Mantegazza es que el *nevrosismo* terminase en el siglo siguiente, en el momento en que la cultura se diera cuenta de que la diferencia individual tiene que volver a ser el principio sobre el cual se basa una sociedad de individuos, y no una masa. El concepto de diferencia es algo que pertenece al estatuto del individuo melancólico, esto es, a la interpretación de melancolía como *melancholia*, según las palabras de Bell<sup>54</sup>.

La reducción de la melancolía a síntoma de enfermedad es el resultado de un proceso no solo médico, social y económico, sino también político<sup>55</sup>: hay una conexión interesante entre la conformación de la enfermedad mental moderna –y sobre todo la inclusión de la melancolía– y el concepto de igualdad, en su relación con el nuevo estatuto de libertad, esto es, libertad de ser diferente. Se podría decir que la censura de la melancolía representa una consecuencia del triunfo de la igualdad, ya que su existencia carece de sentido en una perspectiva de igualdad: por eso, al convertirse en algo exclusivamente patológico reconducible a un modelo de normalidad, se elimina, pues, su valor de genialidad y perdura solo el de enfermedad. El particular estatuto de la melancolía como «pasión de la diferencia» trae consigo una dificultad a la hora de establecer su conexión con la locura. El individuo melancólico siempre había sido el que vivía una condición de diferencia, una imposibilidad de conocerse a sí mismo<sup>56</sup>, debido a su heterogeneidad caracterial, lo cual determinaba una

<sup>50</sup> En otros escritos, como *Le Estasi umane* se afirma la extraordinariedad de la melancolía como particular forma de «estar fuera de sí», mientras que, en *Elogio della Vecchiaia*, se subraya el valor de la edad de la melancolía y la importancia de una reevaluación de la senectud.

<sup>51</sup> MANTEGAZZA, P., *L'Arte di essere felici*, Napoli, 2016.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 34. La cuestión de la salud moral y su vínculo con la felicidad constituyen un rasgo fundamental en la historia de la filosofía, en Platón y Aristóteles hasta Kant.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, p. 72.

<sup>54</sup> La *melancholia* es la interpretación occidental ambigua de la melancolía hasta el comienzo de la modernidad: representa una predisposición del individuo a ser fuera de lo ordinario (siempre diferente a sí mismo) y a vivir momentos de desconfianza y de genialidad a la vez. Tiene origen en el temperamento melancólico del *Problema XXX* de Pseudo-Aristóteles y sufre cambios durante la tradición, conservando siempre una connotación de duplicidad, si bien a menudo de enfermedad: se diferencia de la *melancholy*, es decir la actual consideración de melancolía en que se pierde el valor de extraordinariedad y duplicidad y se queda solo aquello de tristeza como síntoma de enfermedad mental.

<sup>55</sup> Según Bell, el origen de la conversión de la melancolía a síntoma de depresión - y entonces del olvido de su complejidad semántica- empezó con la determinación de los presupuestos de la sociedad civil a la cual pertenecemos, como consecuencia de la propagación de los ideales de la Revolución francesa.

<sup>56</sup> El problema del yo que no se reconoce a sí mismo parece ser un tema fundamental de las reflexiones de finales de siglo XIX, atestiguada también por la expresión «*J'est un autre*» de Rimbaud, la cual se refleja en la concepción psicológica de la locura. A tal propósito, como ha sido analizado por Rafael Huertas, Gladys Swain pone en relación el concepto de locura según Kant y Hegel, en un momento histórico en que, en un contexto de muy pocos años, se van formando convicciones muy distintas sobre la anormalidad mental: «Frente a la idea kantiana de una locura «completa», caracterizada por la incurabilidad y la alteridad de la razón, en la obra de Hegel se presenta como una simple contradicción en el seno de la razón - y no como pérdida de la misma-; dicho de otro modo, la existencia de un resto de razón en los alienados es, en definitiva, lo que posibilitaría el «tratamiento psíquico»» (HUERTAS, R., «Locura y subjetividad en el nacimiento del alienismo. Releyendo a Gladys Swain», *Frenia*, X (2010), p. 20).

condición de extrañamiento y extraordinariedad con respecto a los demás<sup>57</sup>. En cierto sentido, la condición melancólica siempre ha sido una situación antidemocrática, elitista, excepcional y algo ocurre cuando se institucionaliza un paradigma de normalidad<sup>58</sup>, que obliga inscribir una condición de heterogeneidad en una definición rígida: antes se reduce a una definición unilateral de tristeza y, por consiguiente, pierde su potencialidad expresiva.

A través de las palabras de Mantegazza, se podría afirmar que la *melancholia* ha perdido su carácter dialéctico: en un sistema en el que es considerada una enfermedad de todos y para todos, pierde su valor fundamental, de pasión para algunos, y se convierte en neurosis, que tiene que ver con la «dictadura de la libertad»<sup>59</sup>, es decir con la aplicación forzosa de la libertad. En el momento en que se obstruye la diferencia, no se obtiene una sanación del mundo, sino más bien lo contrario, en cuanto se genera una tensión hacia la normalidad que el ser humano no puede aguantar<sup>60</sup>. Tal vez, el concepto del alma, por lo menos en la lectura de Mantegazza que refleja la visión aristotélica, ilumina la cuestión de la individualidad que quizá debería ser considerada en el campo de la salud (o normalidad) mental. La contribución del médico lleva a cuestionar el significado profundo del orden político en que vive el Occidente. Si bien la democracia representa una victoria sobre el estado de barbarie, también hace falta considerar los límites de una organización política que inevitablemente influye en la estructuración social. La melancolía representa una excusa para tratar el tema de la libertad para ser diferente en una época en que, quizá, estemos obligados a ser iguales: merece la pena cuestionar la efectiva expresión de la libertad en nuestra cultura, que se encomia a sí misma por ser la más avanzada. El darwinismo social ha aplicado la idea de progreso en la sociedad. Esto deja abierta una pregunta: si efectivamente gozamos de libertad o si, según otra perspectiva, vivimos bajo la «dictadura de la libertad».

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Paolo Mantegazza

- Giornale della mia vita*, Monza, 1848-1910.
- Fisiologia del piacere*, Milano, 1869.
- Fisiologia dell'amore*, Milano, 1873.

- Atlante delle espressioni del dolore*, Firenze, 1876.
- Fisiologia del dolore*, Firenze, 1880.
- Le estasi umane*, Milano, 1887.
- Le leggende dei fiori*, Milano, 1890.
- Bibbia della Speranza*, Torino, 1909.
- L'anima delle cose*, Torino, 1910.
- Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, 1926.
- Il secolo nevrosico*, Podernone, 1995.
- L'Arte di essere felici*, Napoli, 2016.
- Elogio della vecchiaia*, Firenze, 2017.

### Fuentes primarias

- ARISTÓTELES, *Problemas*, Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_, *El hombre de genio y la melancolía*, Barcelona, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Acerca del alma*, Madrid, 2014.
- BELL, M., *Melancholia. La malattia d'Occidente*, Milano, 2017.
- BURTON, R., *The anatomy of melancholy I*, Oxford, 1997.
- \_\_\_\_\_, *The anatomy of melancholy II*, Oxford, 1997.
- \_\_\_\_\_, *The anatomy of melancholy III*, Oxford, 1997.
- CHIARELLI, C., *Paolo Mantegazza e l'Evoluzionismo in Italia*, Firenze, 2010.
- CLERICI, L., *L'Italia della divulgazione dall'Unità al nuovo secolo*, Bari, 2018.
- DARWIN, C., *El Origen Del Hombre*, Buenos Aires, 1957.
- FOUCAULT, M., *Historia de la Locura en la Época clásica I*, México, 1967.
- FRANCESCHELLI, O., *Darwin e l'anima L'evoluzione dell'uomo e i suoi nemici*, 2009.
- HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos I*, Madrid, 1990.
- JACKSON, S. W., *Historia de la melancolía y la depresión*, Madrid, 1969.
- NOVELLA, E., *La Ciencia del Alma*, Madrid, 2013.
- STAROBINSKI, J., *La tinta de la melancolía*, México, 2017.
- PESET, J. L., «La Revolución Hipocrática de Philippe Pinel», *Asclepio*, 55 (2003), pp. 263-280.
- TOCQUEVILLE, A., *La democracia en America I*, Madrid, 1989.
- \_\_\_\_\_, *La democracia en America II*, Madrid, 1989.
- VELÁZQUEZ JORDANA, J. L., «Charles Darwin and Ethics: From Sociability to Morality», *Estudios de Filosofía*, 42 (2010), pp. 251-260.

<sup>57</sup> La introyección del extrañamiento y la alteridad interior son conceptos que en el siglo XX llevarán de alguna forma al estudio del inconsciente por parte de Freud y a la fundación del psicoanálisis, para luego desarrollarse en los estudios sobre el Otro de Lacan y el concepto de *Animus/Anima* de Jung.

<sup>58</sup> La normatividad de lo normal y la consiguiente institución de un concepto de lo patológico son analizados por Canguilhem en su análisis del carácter cultural del paradigma de salud: «Ningún hecho llamado «normal», porque se lo ha convertido en tal, puede usurpar el prestigio de la norma cuya expresión es, a partir del momento en que ya no se dan las condiciones bajo las cuales ha sido referido a la norma. No existe un hecho normal o patológico en sí. La anomalía o la mutación no son de por sí patológicas. Expresan otras posibles normas de vida» (CANGUILHEM, G., *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, 1971, p.108).

<sup>59</sup> Mantegazza intenta prever para el futuro que el pesimismo y la enfermedad social se acabarían con el nuevo siglo. De momento, parece que su diagnosis se ha equivocado totalmente.

<sup>60</sup> Esta teorización del concepto moderno de masa se parece al análisis de Ortega y Gasset, aunque no haya testimonio del conocimiento del antropólogo italiano por parte del filósofo español (cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Barcelona, 1999).

**Fuentes secundarias**

- ANTONELLO P., «L'Evoluzionismo è Una Favola? La Cultura Letteraria Italiana e Darwin», *Scienza & Società* (2009), pp. 71-79.
- ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA, *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales V*, Madrid, 2014.
- BEARD, G. M., *American Nervousness: Its Causes and Consequences*, New York, 1881.
- BENNET, M. R. y HACKER, P. M. S., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford, 2003.
- CALL, J., *Higiene del alma y de sus relaciones con el organismo*, Barcelona, 1888.
- CANGUILHEM, G., *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, 1971.
- CARO BAROJA, J., *La cara espejo del alma: historia de la fisiognómica*, Barcelona, 1987.
- DE BERNARDI, A., *Follia, psichiatria e società: istituzioni manicomiali, scienza psichiatrica e classi sociali nell'Italia moderna e contemporanea*, Milano, 1982.
- DE BONI, C., *Descrivere il futuro: scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*, Firenze, 2003.
- DIXON, T., *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, 2003.
- GOETHE, J. W., *Teoría de los colores*, Valencia, 1992.
- HERSANT, Y., *Mélancolies: de l'antiquité au XXe siècle*, Paris, 2005.
- HUERTAS, R., «Locura y subjetividad en el nacimiento del alienismo. Releyendo a Gladis Swain», *Frenia*, X (2010), pp. 11-28.
- KENNY, A., *Metafísica de la mente*, Barcelona, 2000.
- KOLAKOWSKI, L., *La filosofía positivista: ciencia y filosofía*, Madrid, 1979.
- MOSCOSO, J., *Historia cultural del dolor*, Madrid, 2011.
- ORTEGA, F., «Deficiência, autismo e neurodiversidade», *Ciência & Saúde Coletiva*, 14, 1 (2009), pp. 67-77.
- ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Barcelona, 1999.
- SEN, A., *Equality of What?*, Stanford, 1979.
- VIDAL, F., *The Science of the soul*, Chicago, 2011.
- ZARETSKY, E., *Secrets of the Soul: A Social and Cultural History of Psychoanalysis*, New York, 2004.