



LA MELANCOLÍA EN FREUD

EL SÍNTOMA COMO EFECTO LINGÜÍSTICO

ANA MELÉNDEZ VIVO

“Si uno no se esfuerza por expresar lo
inexpresable, entonces no se pierde
nada; lo inexpresable está contenido-
inexpresablemente – en lo expresado”
LUDWIG WITTGENSTEIN

El estallido de la Primera Guerra Mundial, una guerra total y sin precedentes, provocó el derrumbe del orden simbólico vigente desde que las ideas ilustradas se afianzaran y ejercieran de fundamento de la racionalidad política occidental. Esa misma guerra, su fuerza arrolladora de destrucción, fue también *síntoma* del colapso del sentido de una civilización abocada, en su mismo progreso, a su propia destrucción y naufragio. De manera que la Gran Guerra constituyó al mismo tiempo la causa y el efecto de la corrupción de las viejas convicciones europeas. Percatándose perfectamente de que lo que estaba aconteciendo no tenía precedentes, y mientras que gran parte de los representantes de la cultura de la época se ponían al servicio del discurso belicista oficial y se sumaban a la oleada masiva de fervor patriótico, la realidad del conflicto bélico conmocionó de tal forma a Freud que le llevó a un profundo replanteamiento de las ideas centrales de la teoría psicoanalítica.

A pesar de ser un año verdaderamente terrible, fue también uno de los más fecundos en la vida de Freud. Pues poco después del estallido del conflicto puso en marcha un ambicioso proyecto que entrañaba la redacción de un libro sobre metapsicología, dentro del cual cabe destacar su imperecedero trabajo acerca de la melancolía. *Duelo y Melancolía* (1915) es un denso estudio en el que Freud intenta esclarecer la esencia de la depresión patológica, resolver el enigma de la bilis negra que tanto misterio ha suscitado desde tiempos remotos.

¿Qué es melancolía? ¿Qué le pasa a un melancólico? ¿Por qué toda esa apatía, ese abatimiento, esa incapacidad de hacer cualquier cosa, ese cese del interés por absolutamente todo, incluido uno mismo? Para resolver todas estas cuestiones, comenzará comparando este estado patológico con su afecto análogo normal: el duelo.

El duelo es la reacción anímica dolorosa y desoladora de un sujeto cualquiera ante una pérdida grave, que bien puede tratarse de una persona u objeto real amado, o bien de un ideal. Frente a esa pérdida, el sujeto, consternado y afligido, no puede más que apartarse de toda función no relacionada con la memoria del ser querido. Al estar el yo totalmente entregado al duelo, todas sus funciones y sus relaciones con aquello que no tenga que ver con lo desaparecido quedan inhibidas y restringidas. No obstante, en un determinado tiempo, y de forma paulatina, se espera que ese sentimiento sea vencido gracias a la labor de la aflicción, que en términos económicos se explica por la sobrecatexis¹ de cada uno de los recuerdos y esperanzas que constituyen un punto de enlace entre la libido y el objeto perdido, realizándose en ellos la sustracción de aquella. Pues si bien el trabajo del duelo, que Freud asimila a una especie de examen de realidad², es costoso en tanto que los seres humanos se hallan siempre poco dispuestos a abandonar cualquier posición libidinosa, su elevado costo es también algo verosímil tanto para el luctuoso como para el observador.

Pues bien, la melancolía se parece al duelo tanto en lo que refiere a lo que la causa como en lo que caracteriza la descripción de su dolor. Pero a pesar de tales similitudes en el cuadro del duelo y la melancolía, habrá que señalar las diferencias que nos llevan a considerar al primero como algo perfectamente normal y necesario, y a la segunda como una patología inexplicable. Efectivamente, la melancolía, como el duelo, es la reacción a la pérdida de un objeto amado. No obstante, y en esto radica una importante diferencia, se trata de una pérdida desconocida para el sujeto. “De este modo nos veríamos impulsados a relacionar la melancolía con una pérdida de objeto sustraída a la conciencia, diferenciándose de la aflicción, en la cual nada de lo que respecta a la pérdida es inconsciente”³. La melancolía es, entonces, una pérdida objetal que se sustrae a la conciencia. Esto es, en ella hay pérdida, pero no hay objeto perdido o, como diría Freud, desconocemos qué hay más allá del dato económico de la regresión de la libido objetal al yo. Por ello la inhibición melancólica nos produce una impresión enigmática, porque no podemos inquirir qué es lo que cautiva tan por completo al aquejado.

¹ El concepto psicoanalítico de *catexis* refiere a la carga energética atribuida a un objeto o a una representación. La *catexis* es lo que permite la unión entre la energía psíquica y representaciones u objetos. Por *sobrecatexis* se entiende, entonces, una *catexis* complementaria. En estos términos aparece en la entrada del *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis: “Aporte de una *catexis* suplementaria a una representación, una percepción, etc., ya *catectizadas*”.

² “Mas ¿en qué consiste la labor que la aflicción lleva a cabo? A mi juicio, podemos describirla en la forma siguiente: el examen de la realidad ha mostrado que el objeto amado no existe ya y demanda que la libido abandone todas sus relaciones con el mismo. [...] Lo normal es que el respeto a la realidad obtenga la victoria”. S. FREUD, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, trad. de L.L. Ballesteros, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 306

³ *Ibíd.*, p. 307

Además, otro de los contrastes entre ambos estados anímicos es que, así como en el duelo es el mundo el que aparece desierto y empobrecido, en la melancolía es el yo el que adopta esos rasgos. El sujeto ve perturbado su amor propio y se colma de autorreproches y acusaciones delirantes haciéndose a sí mismo objeto de castigo:

“Este nos describe su yo como indigno de toda estimación, incapaz de rendimiento valioso alguno y moralmente condenable. Se dirige amargos reproches, se insulta y espera la repulsa y el castigo. Se humilla ante todos los demás y compadece a los suyos por hallarse ligados a una persona tan indigna. No abraza idea ninguna de que haya tenido efecto en él una modificación, sino que extiende su crítica al pasado y afirma no haber sido nunca mejor”⁴.

Pero, ¿de dónde provienen esos reproches? ¿Por qué tal pérdida objetal, que no es sino el desprendimiento de una carga energética, se refleja en el empobrecimiento del yo? Freud destapa, a partir de esta cuestión, el dispositivo con el que opera la melancolía al anunciar que tal empobrecimiento se debe a que “los reproches con los que el enfermo se abruma corresponden en realidad a otra persona, a un objeto erótico, y han sido vueltos contra el propio yo”⁵. El análisis de este mecanismo con el que opera la melancolía permite a Freud arrojar luz acerca de las diferentes instancias que constituyen al yo, como así también sobre el proceso de disociación del mismo, lo cual va a permitirle avanzar algunas de las ideas que más adelante serán centrales en la formulación tanto de la segunda teoría pulsional como de la teoría definitiva del aparato psíquico. Pese a que no vayamos a ocuparnos aquí de las razones por las que *Duelo y Melancolía* supone un gozne esencial en el camino hacia la segunda tópica en tanto que explora nuevas regiones del yo, sí conviene detenerse en la manera en que el proceder del melancólico constituye una disociación del yo para entender mejor lo que al final se tratará de perfilar: que la melancolía es el trágico desarreglo que se produce al abrazar lo que, por incorpóreo, no puede ser abrazado.

Las cosas ocurren de la siguiente manera. El sujeto melancólico establece una conexión libidinal con algún objeto determinado. Por los motivos que sean, se produce la ruptura de esa relación objetiva, y la carga de objeto queda abandonada. Sin embargo, la libido de tal carga, en lugar de desplazarse a otro objeto, como sucede en situaciones normales, se retrotrae al yo, provocando la identificación del yo con el objeto abandonado y transformando así la pérdida del objeto en pérdida del yo. Por medio de esta identificación⁶, el conflicto entre el yo y el objeto abandonado se transforma en conflicto del yo con el yo. Si esto es así, a las grandes instancias del yo que Freud maneja en esta primera etapa de su pensamiento (el yo como examen de realidad y el yo como censura de la conciencia), habremos de sumarle, en el proceder de la melancolía, la instancia

⁴ *Ibíd.*, p. 308

⁵ *Ibíd.*, p. 310.

⁶ Entenderemos aquí por *identificación* lo mismo que expone Laplanche en la primera entrada del término en su *Diccionario de psicoanálisis*: el proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste.

yoica como conciencia moral, que disocia el yo en objeto humillado y en instancia crítica humilladora.

Para que puedan suceder las cosas de tal forma, dice Freud, han de cumplirse dos condiciones. Una es que “la elección de objeto haya tenido efecto sobre una base narcisista”⁷, es decir, que tiene que haberse dado un predominio del tipo narcisista de la elección de objeto, de manera que en el momento en que surja alguna contrariedad la carga de objeto retroceda rápidamente al narcisismo, sin encontrarse mucha resistencia por parte de la fijación enérgica al objeto⁸. Otra es la regresión a la fase sádico-anal⁹, que supone la satisfacción de tendencias sádicas por medio de la siempre ambivalente y antitética relación del yo con los objetos, pero retrotraídas en este caso al yo. Esto explica lo que ocurre cuando el objeto es abandonado y sustituido por la identificación:

“Cuando el amor al objeto, amor que ha de ser conservado no obstante el abandono del objeto, llega a refugiarse en la identificación narcisista, recae el odio sobre este objeto sustitutivo, calumniándolo, humillándolo, haciéndole sufrir y encontrando en este sufrimiento una satisfacción sádica. El tormento, indudablemente placente, que el melancólico se inflige a sí mismo significa [...] la satisfacción de tendencias sádicas y de odio, orientadas hacia un objeto, pero retrotraídas al yo”¹⁰.

De modo que la carga erótica en el mecanismo de la patología melancólica corre un doble destino: se retrotrae al narcisismo, como también a la fase sádica. Es de este modo como el yo puede tratarse a sí mismo como un objeto, y dirigirse contra sí mismo con la hostilidad que representa la reacción primitiva del yo contra los objetos del mundo exterior. Ahora bien, los infinitos combates amor-odio que se dan a propósito de la ligadura con el objeto pertenecen al sistema Inconsciente, y es esta consideración de carácter topográfico lo que constituye lo verdaderamente importante en la explicación de la melancolía. Esta ambivalencia esencial en el desarreglo melancólico “pertenece de por sí a lo reprimido, y los sucesos traumáticos, en los que ha intervenido el objeto, pueden haber activado otros elementos reprimidos. Así pues, la totalidad de estos combates, queda sustraída a la conciencia hasta que acaece el desenlace característico de la melancolía”. Es decir, solo después de que la libido regrese al yo podemos ser conscientes del conflicto entre el yo como objeto y el yo como instancia crítica, pero en ningún caso aparece ante la conciencia la parte esencial de la melancolía: el conflicto con el objeto inconsciente. “Así pues, lo que la conciencia averigua de la labor melancólica no

⁷ S. FREUD, “La aflicción y la melancolía”, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, op. cit., p. 312

⁸ La distinción libido narcisista/libido objetual es dependiente de su primera teoría pulsional en la que distingue pulsiones del yo y pulsiones sexuales. Las pulsiones sexuales, en función de su objeto de catexis, se dividen en estas dos formas de libido. Fue Otto Rank el que sugirió a Freud que si hablaba de una carga de objeto de escasa resistencia, la elección de objeto tendría que haber sido hecha desde una base narcisística. Así lo narra Ernst Jones en el tomo II de *Vida y obra de Sigmund Freud*, op. cit., p. 349

⁹ La fase anal se da entre los dos y los cuatro años de edad. En ella la libido se focaliza en la zona erógena anal, cuyo funcionamiento se correspondería con una actitud sádica, tendente a destruir o evacuar el objeto al mismo tiempo que trata de retenerlo, dominándolo.

¹⁰ S. FREUD, op. cit., p.314

es la parte esencial de la misma, ni tampoco aquella a la que podemos atribuir una influencia sobre la solución de la enfermedad”¹¹.

¿Pero no nos había dicho Freud que el objetivo del ensayo era esclarecer la esencia de la melancolía? ¿Habremos entonces de sentirnos decepcionados por esta conclusión que nos deja a las puertas del topos inconsciente? Creemos que no, ya que, como sugiere Agamben¹², el texto freudiano es sorprendente en tanto que deja constancia de la extraordinaria fijeza en el tiempo de la constelación melancólica en el ámbito del deseo erótico, a pesar de que fue escrito en una época en la que la psiquiatría moderna había alcanzado un desarrollo considerable.

La melancolía es, como veíamos con Freud, una carga erótica en la que no hay constancia del objeto, solo receso de este, y lo único que se da es el dato económico de la regresión libidinal, esto es, el retraimiento en sí misma de la intención contemplativa. Entonces, y siguiendo con la analogía con el duelo, añade Agamben, “habría que decir que la melancolía ofrece la paradoja de una intención luctuosa que precede y anticipa la pérdida del objeto”¹³. Es decir, lo que hace el melancólico es anticiparse a la pérdida objetal por medio del retraimiento de la libido, para así, añade, hacer posible la apropiación en una situación en que ninguna posesión es en realidad posible. Esto significaría que la melancolía no sería una reacción regresiva de la libido ante la pérdida de un objeto amado, sino una capacidad fantasmagórica de hacer aparecer como perdido un objeto inapropiable, de manera que el objeto que no puede ser poseído es sentido como perdido. El melancólico consigue apropiarse del objeto solo en la medida en que afirma su pérdida. En su misma captación reside su quebranto. De modo que en la melancolía “el objeto no es ni apropiado ni perdido, sino una y otra cosa al mismo tiempo”¹⁴.

¿Y esto por qué? Porque el luto del melancólico va dirigido a la imposible captación del fantasma, de lo que hubiera debido ser solo objeto de contemplación, lo incorpóreo. Al no tener un objeto real, la pérdida del melancólico es a los ojos de Agamben una pérdida imaginaria, no tanto freudianamente inconsciente, que se origina en el cortejo que el deseo confiere a lo inasible. El receso del objeto imaginario y la introyección de la libido que supone la negación narcisista del mundo real como objeto de amor, dan lugar a la creación de una nueva dimensión interior que no es ni la escena onírica, ni el mundo indiferente de las cosas naturales. Ese lugar no es otro que el espacio donde arranca la creación humana, y se esfuerza infatigablemente por apropiarse de la negatividad y de la muerte: el espacio de las formas simbólicas. Desde ese mismo espacio fantasmático la intención melancólica vacía de sentido la exterioridad, tornando los objetos familiares, ahora emblemas del luto, en inquietantemente extraños. “Y puesto que su lección es que se puede asir verdaderamente solo lo que es inasible, el melancólico está a gusto entre esos ambiguos ropajes emblemáticos. Como reliquias de un pasado [...] han

¹¹ S. FREUD, *Ibíd.*, p. 321

¹² G. AGAMBEN, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. de T. Segovia, Pretextos, Valencia, 2001, pp. 45-69.

¹³ *Ibíd.*, p. 53.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 54

capturado para siempre un destello de lo que puede poseerse solo a condición de perderse para siempre”¹⁵.

En definitiva, diremos sencillamente que el melancólico queda secuestrado por lo inefable. Desde el espacio de la fantasía, traspasa los límites de lo que puede ser determinado por los medios expresivos que nos son dados en esa dimensión normativa del orden cultural que es, al fin y al cabo, el lenguaje. La melancolía es entonces el síntoma de una intoxicación por ingestión de lo indecible; nosotros diremos que, entonces, es un efecto del lenguaje.

Esta lectura de Agamben, creemos, está ya presente, de alguna manera, en la obra freudiana. Pues a pesar de que Freud no introdujera una teoría del fantasma en su explicación de la patología melancólica, el psicoanálisis puede ser entendido como crítica lingüística¹⁶ en tanto que establece los límites de lo que puede y no puede ser dicho en la experiencia vivida, poniendo de relieve la importancia de la inefabilidad en el régimen de la significación, y su elaboración en las formas simbólicas que son las formaciones del inconsciente. En el sentido siguiente.

El síntoma es para Freud, y ahí radica una de sus aportaciones revolucionarias, no un trastorno funcional del sistema nervioso, sino un efecto lingüístico. Aquello que, por traumático, no puede decirse con palabras y encuentra una forma de expresión alternativa en los síntomas. Como el sueño, y como cualquier otra formación del inconsciente, el síntoma es otra forma de expresar aquello que no puede ser expresado en el discurso de la identidad. Lo que por no poder ser dicho se *muestra* merced a un particular modo de operar, típico de los procesos primarios del sistema inconsciente, sobre la materia proporcionada por el lenguaje ordinario. Es verdad que desde la teoría psicoanalítica podemos acceder a cierta traducción de ese sistema semiológico que es la sintomatología al lenguaje consciente. Pero inevitablemente llegará un punto en que el análisis choque con aquello que no puede darse a conocer, con lo incognoscible por definición: el inconsciente. Sin embargo, esto no implica una renuncia al sentido, pues este “se construye erigiéndose sobre lo desconocido de la experiencia del sujeto que jamás podrá acceder a la simbolización; se produce en el límite entre lo indecible y lo que se puede decir; nos obliga a enfrenar lo inefable, y por eso mismo nos exige que sigamos hablando”¹⁷.

En la medida en que reconocemos la centralidad del papel del lenguaje en la obra psicoanalítica, y sin por ello dejar de reparar en las notorias diferencias tanto en propósito como en disposición, pueden establecerse analogías entre este aspecto del pensamiento freudiano y la filosofía de otro ilustre vienés: el joven Wittgenstein. Si bien es cierto que Freud no ha elaborado una crítica del lenguaje en estos términos de manera explícita, su concepción del lenguaje, enunciada a lo largo de toda su obra, incluye, tal y como ha tratado de mostrar

¹⁵ *Ibíd.*, p. 65

¹⁶ Esta tesis es la que defiende Silvia Tubert en el capítulo titulado 'El análisis del lenguaje en la obra de Freud', en *El malestar en la palabra. El pensamiento crítico de Freud y la Viena de su tiempo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

¹⁷ S. TUBERT, *op. cit.*, p. 253.

Silvia Tubert en distintos trabajos, una dimensión crítica que lo aproxima a los desarrollos que caracterizan esencialmente a la cultura vienesa de la que formaba parte. Los interrogantes acerca del lenguaje en el marco del análisis del ser humano y de la cultura, ocasionados por las contradicciones y problemas que marcaron la Viena de Freud, se encuentran en la base de su producción teórica. Aunque no cabe reducir la teoría freudiana a su contexto histórico-social, y mucho menos establecer el cuestionamiento de los medios de expresión convencionalmente aceptados como su *leitmotiv*, considerar los textos freudianos en diálogo con su tiempo y articularlos con las preocupaciones intelectuales dominantes en la Austria de la época permite hacer del psicoanálisis una lectura mucho más enriquecedora que lleva a considerar a la obra freudiana como un auténtico pensamiento crítico capaz de hacer aportaciones propias en nuestro escenario postmetafísico.

Esta Viena de la que hablamos fue crisol de muchas de las más importantes ideas que han definido el curso de nuestro siglo: allí es donde Schönberg crea el dodecafonismo, Loos abre el camino a la arquitectura moderna y Wittgenstein encumbra el escepticismo lingüístico que merodeaba por la vida cultural e intelectual vienesa con la publicación del *Tractatus*. Según la teoría figurativa del lenguaje contenida en esta obra, toda proposición constituye el relato lógico de un hecho. Entonces, todo lo que puede decirse es cómo es la realidad, pero en ningún caso puede decirse nada significativo acerca de qué sea esta. Al final del *Tractatus* Wittgenstein alude precisamente a ese no poder decir, que aquí refiere al problema del sentido último de la vida y del mundo: “sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se habrán rozado en lo más mínimo” (6.52). El filósofo no puede más que reconocer que más allá de la lógica solo cabe guardar silencio. No es posible decir algo, establecer proposiciones, acerca de lo que trasciende el mundo; lo que pertenece al reino de lo trascendental solo puede mostrarse, por lo que el intento de decir aquello que solo se puede mostrar lleva a la carencia absoluta de significado. De ahí el célebre precepto ético del *Tractatus*: “Sobre aquello de lo que no se puede hablar, mejor es callar” (7). El *decir* refiere únicamente a cómo es el mundo. El *mostrar* a qué sea. Lo que puede ser dicho, entonces, no puede ser mostrado. Y lo que puede ser mostrado, no puede ser dicho. El reconocimiento de los límites del *decir* allí donde todo lo que puede darse es un *mostrar*, es lo que Wittgenstein entiende por *mística*, una dimensión de lo humano que no puede ser alcanzada por las proposiciones lingüísticas pero que acompaña inexorablemente a lo decible bajo la forma del mostrarse.

Más allá del cambio de orientación de Wittgenstein en su última etapa, donde rechaza su anterior postura y defiende una concepción pragmática del lenguaje, hay en el pensamiento de este una continuidad fundamental: durante toda su obra intentó alcanzar los límites del lenguaje, del sentido. La preocupación ética, asociada a esa búsqueda del sentido, atraviesa, toda la obra y la vida del vienés. Por ello no hemos de extrañarnos si la única conferencia pública que el filósofo pronunció en vida, el 2 de enero de 1930, fue una *Conferencia sobre ética*, en la que dijo lo siguiente: “Mi único propósito- y creo que el de todos aquellos que han tratado de escribir o hablar de ética o de religión- es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las

paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, sobre lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia”¹⁸.

De forma análoga a la que Wittgenstein reconoce la inefabilidad que acompaña inexorablemente a la decibilidad, hemos visto como el síntoma es en Freud aquello que, por encontrarse con los límites en la verbalización, se manifiesta de manera simbólica, acompañando también de forma inexorable a lo que sí puede ser dicho. Así pues, allí donde Wittgenstein alude a la jaula del lenguaje, el lugar de lo indecible en el psicoanálisis corresponde a lo *inconsciente*, a su forma de expresión alternativa y simbólica en los síntomas. Lo inefable en psicoanálisis es lo inconsciente, pero no entendiendo a este como si estuviéramos hablando de un sustrato ontológico, subsistente e independiente. El inconsciente -lo que, por definición, no puede ser cognoscible-, es el resultado de un proceso semiótico de construcción de sentido que se produce a través del discurso. Lo cual no es de extrañar si, como veíamos, el psicoanálisis nació al mismo tiempo que la música atonal, la arquitectura moderna y el positivismo lógico en una Viena que convirtió la crítica de una cultura al borde del colapso en crítica del lenguaje.

¹⁸ L. WITTGENSTEIN, *Conferencia sobre ética*, trad. de F. Birulés, Paidós, Barcelona, 1989, p. 43.