

De la afectividad como sentido: *physis*, mundo y melancolía

José González Calvo. MD/PhD, psiquiatra en la Fundació Pere Mata Terres de l'Ebre (Tarragona, España)

Recibido 08/09/2024 • Aceptado 26/08/2025

Resumen

Desde su origen en el marco de la concepción presocrática de la *physis* la idea de la melancolía ha comportado un excedente de sentido, al aprehender la afectividad como apertura del sujeto al mundo y como cumplimiento de sentido. Este excedente de sentido implica una pulsión inherente de totalidad en el sujeto que sobrepasa el lenguaje común y da forma a la pérdida y añoranza de un absoluto inalcanzable. El campo semántico cultivado por el *thymos* es ocupado por la fisiología, mientras el proyecto aristotélico de la metafísica deviene en la devaluación de la vida como *mera vida* y en la desvitalización de la materia como materia inerte. En este artículo se recrea la mirada melancólica como la indisponibilidad de la experiencia natural para el sujeto, enfrentado a un horizonte «desmundanizado» de *objetos melancólicos* y se define el *pensar melancólico* como el ejercicio de una autorreflexividad improductiva.

Palabras clave: *physis*, mundo, melancolía, afectividad.

Abstract

On affectivity as sense: *physis*, world and melancholy

Since its origin in the framework of the pre-Socratic conception of *physis*, *melancholy* involves a surplus of sense, by apprehending affectivity as the subject's openness to the world and as the fulfilment of sense. This surplus implies an inherent drive for totality that surpasses common language and gives form to the loss and longing for an unattainable absolute. The semantic field explored by *thymos* is bounded by Physiology, while the Aristotelian project of Metaphysics results in a devaluation of life as *mere life* and a devitalisation of matter as inert matter. We define here *melancholic gaze* as a result of the unavailability of natural experience for the subject, directed towards a «de-mundanized» horizon of melancholic objects and *melancholic thinking* as the exercise of an unproductive self-reflexivity.

Key words: *Physis*, World, Melancholy, Affectivity.

De la afectividad como sentido: *physis*, mundo y melancolía

José González Calvo. MD/PhD, psiquiatra en la Fundació Pere Mata Terres de l'Ebre (Tarragona, España)

Recibido 08/09/2024 • Aceptado 26/08/2025

§ 1. Introducción

Hay una idea muy antigua de la afectividad, que sólo pudo ser concebida en íntima relación con las ideas de mundo y vida, a cuyo través se transparenta una de las primeras imágenes de la subjetividad. En el presente texto nos proponemos esbozar un relato del origen y del devenir de una posible teoría clásica de la afectividad, poniendo de manifiesto su conexión particular con la doctrina antigua de la melancolía y recuperando su valor para un futuro diálogo con las ciencias biomédicas.

Para empezar, de aquí en adelante por *mundo* haremos referencia en general a la definición que da de este concepto el campo de la fenomenología, más concretamente como mundo de la vida (*Lebenswelt*), que en particular para nuestro interés puede considerarse sinónimo de mundo entorno (*Umwelt*), mundo de experiencia (*Erfahrungswelt*) y cotidianidad (*Alltagswelt*), evitando reparar de momento en las diversas líneas de confrontación que cada una de las acepciones han abierto a lo largo de su historia. Por tanto, daremos prioridad al concepto de mundo de la vida, aun sin ocuparnos de él específicamente, ni en profundidad, al preferirlo como la alternativa a la definición de *mundo natural* que propone el empiriocriticismo como fundamento último de verdad¹.

Por tanto, en lo que sigue nos valdremos de la perspectiva del mundo de la vida que se proyecta de forma delicada salvando ciertos desequilibrios o incongruencias, a

¹ Al respecto pueden mencionarse las diferencias de la fenomenología de Husserl con la filosofía empiriocriticista de Avenarius, a propósito de la problemática del concepto humano de mundo (Avenarius, 1905: 4-10) y la solución propuesta por Husserl a la paradoja de la subjetividad trascendental, esto es, la del hombre como un objeto entre otros del mundo de la vida, al tiempo que el hombre como sujeto del mundo de la vida.

todo lo largo de la fenomenología trascendental de Husserl, desde sus primeros esbozos hasta el análisis trascendental. Nos interesa adoptar y conservar esta visión, aun a pesar de la provisionalidad e inexactitud de las diferentes versiones que sobre ella han ido surgiendo (Steinbock, 1995). En conclusión, como *mundo* consideramos el dominio de sentido pasivo y predado en el que ya siempre vivimos, fundamento de la actividad de conocimiento, axiológica y práctica.

El segundo concepto básico que vamos a emplear es el de *afectividad*, y su forma principal de distorsión o desmesura. Para una reflexión entre disciplinas, también aquí preferimos la noción de *afección* que la investigación fenomenológica ofrece, en concreto, en los estudios de Husserl sobre la pasividad (Husserl, 1966), frente a lo que las ciencias biomédicas y la psiquiatría del último siglo han ido configurando dentro de los trastornos clínicos de la afectividad, por encontrarlos «faltos de estabilidad y de indicadores conductuales fiables» (Berrios, 1990: 295)². Haremos mención del marco fenomenológico sin indagar, sin embargo, en los aspectos funcionales de la afectividad dentro de la síntesis pasiva³. El concepto de *afección* (*Affektion*), que es preferido por Husserl al de *sentimiento* (*Gemüt*), nos facilita pensar en una relación de la subjetividad con el mundo excluyendo planteamientos psicológicos y metapsicológicos, dando por válida la concepción de la afectividad como estructura relacional radicalmente inserta en la corporalidad y con una función intelectual primordial.

El tercer término clave para el presente texto es el de *melancolía*. Tras introducir en nuestro análisis los conceptos de mundo y afectividad como términos de una posible relación, vamos a dirigirnos a la doctrina de la melancolía, concretamente a ciertos momentos de su constitución discursiva, en los que esta se concreta como una «red mediadora que comunica entre sí el sufrimiento de los hombres» (Colina, 2011: 53), en otras palabras como un «instrumento óptico» o como un lugar común, que señala de forma específica las cualidades particulares y los límites consustanciales a la relación del hombre con el mundo, lo que en otros ámbitos del conocimiento se define como vulnerabilidad. La visión integral del sufrimiento melancólico, no ya como una

² Las traducciones cuya autoría no se especifique pertenecen al autor.

³ Para una lectura más específica sobre fenomenología de la pasividad y psicopatología ver González Calvo (2016).

condición natural, sino también como una consecuencia de la crisis estructural de la experiencia de mundo del sujeto clásico en su transición del reflejo a la reflexividad (Benjamin, 2016: 13), cuyo epicentro es la superación de la idea presocrática de la *physis* y el pensamiento metafísico de Aristóteles, excede la doctrina clásica de la melancolía como primer modelo científico de la locura. Y es desde este excedente de sentido sobreentendido, desde el que hoy en día pensamos que puede seguir dialogando con las nociones modernas de subjetividad y de mundo.

Ciertamente, como teoría etiopatogénica de un modo de enfermar, la teoría clásica de la melancolía puede considerarse hoy en día un proyecto errado: la fisiología antigua (humoralismo) no puede constituir una base, ni acertada, ni suficiente para el conocimiento biomédico de lo que la nosología contemporánea ha denominado *trastornos afectivos graves*. Su valor como modelo explicativo para el desarrollo de una neurociencia empírica no resulta suficiente. Sin embargo, repensar la melancolía como el intento de fundamentar un conocimiento sobre la «articulación entre propiedad e impropiiedad, entre impersonalidad e individuación, que es el campo psiquiátrico mismo, el volumen que a su modo dijeron *physis* o *daímon*» (Rejón, 2021: 292) nos resulta de extraordinario interés en la actualidad.

Cabe preguntarse entonces cuáles son las claves de ese sentido que carga consigo la idea de la melancolía desde su fundamento y que hunde sus raíces en la cuestión de la naturaleza. Sabemos que la Modernidad y su impulso del saber científico en la medicina han ejercido un efecto crítico decisivo sobre la visión clásica, transformando la doctrina esencial de la melancolía en una definición clínica del trastorno depresivo y precipitando su expolio como universo semiológico. En ese proceso, lo que la melancolía dice sobre la composición y el orden de los afectos, sobre la naturaleza-materia en la que se radican y sobre las fuerzas impersonales que los someten a razón y a voluntad, o a sinrazón y nulidad, se va perdiendo a medida que esta es reinterpretada en el siglo XIX como sentimiento de duelo por las metapsicologías y adquiere una nueva función metafórica, de alcance más restringido y de menor función mimética.

Pues bien, en la concepción de la *physis* en la Antigüedad la condición humana se piensa en su radical apertura y sometimiento a las fuerzas del universo, un campo de fuerzas extenso, indefinido e impensable, no aprehensible en sí mismo, sino sólo como

movimiento concreto de efectuación individual. En ese universo y bajo esas condiciones tiene lugar la experiencia del acaecer y su tematización originaria. Podemos vislumbrar ahí una primera tematización de la afectividad, el *thymos*, perteneciente al mismo orden epistémico que *nous* y en una misma subjetividad encarnada⁴. La definición de *thymos* es por tanto la de un proceso, un resultado o un agente, cuyo «rango posible completo de significado es: (a) parte del cuerpo, (b) agente psicológico, (c) proceso psicológico, (d) resultado del proceso psicológico», siendo así que todos estos significados «se solapan unos con otros y cualquier caso particular puede ser difícil de clasificar de forma precisa» (Webster, 1957: 149).

Deseo, fuerza, devenir del pensamiento en el movimiento del cosmos son pues propiedades volátiles y dinámicas que se inspiran o que abandonan el cuerpo como el aliento en los campos de batalla una vez rendido el valor, la luz del entendimiento en el diálogo o el destino en las encrucijadas de una epopeya. Son las formas del poeta, tanto para abrirse al mundo frente a lo que acontece y seguir su inspiración, como para presenciar el pliegue de *psyché* hacia su interior. En todas ellas, la *physis* es aún materia viva, materia entrañada, elemental y compuesta, inerte y en movimiento.

La afectividad encuentra su correlato intencional en el mundo, ordenado a su vez por coordenadas de sentido común y su acontecer en el afecto, desde su función constitutiva o formadora de mundo (Heidegger, 2007: 410-414) hasta su función mimética, donde rige más bien en el campo «de los valores sensoriales, estéticos, axiológicos y relativos al *páthos*, que hacen que el mundo resulte *habitable*» (Ricoeur, 1997: 488).

A lo largo de este artículo buscamos reencontrar esta visión entre los pecios de su doctrina y actualizar así su valor para la cuestión que nos interesa, esto es, comprender la afectividad humana como condición de apertura al mundo, en sus límites y condiciones, y proponer un modelo teórico que dé cuenta de su relevancia para la reflexión psicopatológica.

⁴ «Los seres vivos llevan en sí un fragmento del *Nous*, por medio del cual participan del movimiento», Morey (1981: 79)

§ 2. Melancolía y *physis*

2. 1. La cuestión de la *physis*

Allí donde vida y mundo se encuentran está el lugar ocupado en Occidente por la melancolía a lo largo de una buena parte de su historia, hasta precipitarse hacia su final en el siglo XIX, cuando se concluye la descomposición definitiva de su saber. A todo lo largo de sus líneas de tensión conceptual se sigue el rastro de los diversos límites con los que también se ha ido confrontando el conocimiento teórico de la subjetividad.

La melancolía nace en estrecha y persistente afinidad con la *physis*, matriz original de donde surgen todos los entes, fondo intersticial donde se ocultan los principios y de donde toma forma la materia. Mundo de lo que es y mundo de lo que acontece. En el marco de la *physis*, la doctrina de la melancolía cumple un sentido que rebasa su estricto ámbito de referencia, esto es, el del residuo de uno de los supuestos humores elementales que circulan por el organismo, la bilis negra y sus efectos sobre el conjunto. Esto entraña no pocas dificultades para el desarrollo de un saber alejado de la especulación, cuando a finales del siglo V se consolida el pensamiento *estequiológico* —de los humores elementales— en el tratado *Sobre la naturaleza del hombre del corpus hippocraticum* (Villa Polo *et al.*, 2003). Sin embargo, no conviene al objetivo de nuestro estudio profundizar en el doble esfuerzo empírico —especulativo que reúne la visión humoral de la anatomía y la fisiología con la aún incomprensible sustancia que los antiguos conocían como bilis negra⁵.

La investigación de la ciencia jonia de la escuela de Mileto, la *historia περὶ φύσεως* es una especulación sobre la naturaleza a partir de la observación de la realidad y desde dos preguntas fundamentales, la pregunta por el *arjé* (principio o causa)⁶ y la pregunta por el *kosmos* (orden universal). La primera cuestión se remonta al origen del proceso cuyo resultado es el orden universal, el orden de las cosas, animales o

⁵ Para profundizar en esta cuestión sobre la naturaleza empírica o teórica, real o hipotética de la bilis negra, así como el proceso de atribución a esta de su carácter elemental ver Laín Entralgo (1970: 150).

⁶ «Aristóteles utiliza la palabra ἀρχή para designar la sustancia primaria de los milesios, en general, y de Tales en particular. Dicho término, también presente en los poemas homéricos, era de uso común y se utilizaba en el sentido de *punto de partida o principio* y también en el de *causa originaria*.» (Tomar Romero, 2021: 172).

personas, la justa posición de los elementos en el todo. Se le dirá «con arte» o «cuidadosamente» a este principio de equilibrio, cuando se aplique específicamente a la conducta humana como una parte más del todo. La segunda pregunta, la pregunta por el *kosmos*, se refiere al orden de la pluralidad y se hace extensiva al universo en su totalidad, incluyendo en él a todos los seres vivos.

Anaximandro, miembro de la escuela jónica primitiva y discípulo de Tales, en su especulación sobre la materia en la primera mitad del siglo VI denomina *ápeiron* ('ilimitado' o 'indeterminado') a la sustancia primaria, «una especie de denominador común básico de todas las cosas sensibles al que se llega por un proceso de abstracción» (Farrington, 1971: 35). Este principio material que dará origen a todo aquello que sucede:

[...] no es ni agua ni ningún otro de los así llamados elementos, sino una sustancia diferente, que es ilimitada, de la cual nacen todos los cielos y los mundos que hay en ellos [Simplicio tomado de Teofrasto, cit. en Guthrie, 2004: 83]

El movimiento y gobierno de esta sustancia primera del universo parte de una fuerza motriz, el alma. La naturaleza es pensada como *physis* y como *psyché/thymos*, como materia y vida en íntima relación, formando el origen absoluto de lo real y en un orden sometido al efecto de los contrarios, en movimiento permanente de determinación hacia la individuación o forma. Un relato de lo que sucede ante los ojos, con el que dar cuenta del orden de los acontecimientos en la plenitud de su sentido, abriéndose al mismo tiempo a lo que las cosas significan para nosotros.

En el siglo V la pregunta por el ser de todo cuanto existe es ya preeminente y

[...] la ciencia toma una orientación en algún sentido distinta, que es la que ha seguido hasta hoy. [...] se particulariza ahora en una investigación sobre la constitución última de la sustancia material, esto es, la uniforme y permanente «naturaleza de las cosas». [Cornford, 2023: 20]

Una ambición poderosa se va instalando en el pensamiento para dar explicación a la completud de lo real. El lenguaje se va expandiendo y va inaugurando así nuevos ámbitos de significado, y el concepto único de la *physis*, que había cumplido *per se* con un poder autopoyético de sentido se va descomponiendo (Segura Peralta, 2001: 148-

149). La concepción de la *physis* definida hasta el poema de Parménides como el principio absoluto, inmanente, constituyente y autopoyético pierde a partir de él su preeminencia como paradigma. De las cuatro propiedades principales del discurso parmenídeo se seguirá «una condena de la idea de vacío, de pluralidad y de movimiento —y por tanto, una crítica radical a todo dato de los sentidos» (Morey, 1981: 64).

Sin el principio de movimiento la *physis* queda limitada al conjunto de elementos que la constituyen, relegada al conjunto de los objetos que pueden ser observados, sentidos y medidos, por tanto, reducidos a materia inerte: «la substancia está constituida y plasmada a partir de los elementos, considerados como inmanentes en ella» (Aristóteles, *Met.* I, 5, 986b 5). Y como tal sustrato físico queda vacía de sentido.

En el siglo IV a. C. Aristóteles concibe la ciencia como la búsqueda de los principios y de las causas de la naturaleza⁷. Esta, como fuerza vital, principio del movimiento perpetuo o *dynamis* según la filosofía presocrática debe separarse de la especulación sobre los entes, pues requiere de un estudio particular (Aristóteles, *Met.* XI, 7, 1064a 5). La concepción de una *physis* que dé razón y sentido *per se* del movimiento parece ser clave en la discordia aristotélica con los pensadores precedentes⁸. Por consiguiente, en su *Metafísica* el Estagirita culmina la tarea para una desvitalización de la materia, pues para su investigación necesita de una realidad estable, o sea, inmóvil, «ya que no hay ciencia de lo que está en perpetuo fluir» (Aristóteles cit. Morey, 2015: 90). Al principio de movimiento le otorga una entidad propia, la de esencia primera dissociada de la materia: «en cambio, la esencia primera no tiene materia, pues es una entelequia» (Aristóteles, *Met.* XII, 8, 1074a 35).

La metafísica clausura el camino abierto por el pensamiento de la escuela de Mileto hacia la comprensión de la inmanencia como manifestación y del accidente como

⁷ «Parece, en efecto, que buscamos alguna otra, y esto es lo que nos hemos propuesto: ver si hay algo separado en sí mismo y no incluido en ninguna de las cosas sensibles» (Aristóteles, *Met.* XI, 2, 1060a 10).

⁸ «Cuantos dicen que el Universo es uno y admiten alguna naturaleza única como materia, y que ésta es corpórea y dotada de magnitud, está claro que yerran múltiplemente. [...] Y, al intentar, acerca de la generación y corrupción, decir las causas, y al tratar de todas las cosas físicamente, suprimen la causa del movimiento.» (Aristóteles, *Met.* I, 8, 989a 25).

principio de individuación, para inaugurar la época de las ciencias positivas, del causalismo y del teleologismo⁹.

A pesar de todo ello, la condición de lo excepcional y de lo accidental como propiedades esenciales de la naturaleza humana solicitan una fundamentación prioritaria en el campo del saber, pues persisten como incógnitas en los estudios sobre la melancolía, poniendo a prueba su coherencia y validez. Son ellas la más clara expresión de la asociación entre lucidez y locura, creatividad y vacío, éxtasis y angustia. Tanto es así que en el conjunto de escritos reunidos entre el siglo III a.C. y el VI d. C. conocidos como los *Problemas*, cuya autoría se adjudica a Aristóteles, el problema XXX es formulado mediante la siguiente cuestión:

¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negras [...]? [Aristóteles, 2007: 79]

La comprensión de las formas de la locura que la medicina de la época enigmáticamente denomina *melancolía* se busca a través de un primordio de pseudoempiría en la pérdida de la *eucrasia*, del *meson* o «buena mezcla de la bilis negra» (Pigeaud, 2007: 24). Las múltiples experiencias de desvitalización, oscurecimiento y angustia del ser son despojadas de su interés y sentido narrativo, y como efectos inexpresivos de la materia inerte (de la bilis negra) su sentido quedará extraviado en el universo de la ciencia.

Considerada la melancolía como una enfermedad de los humores en lo que se deja reducir por la fisiología, no se podrá sin embargo prescindir de su sentido como cualidad inexplicable de los hombres excepcionales, lo cual pondrá de manifiesto el natural «vínculo entre esta materia superflua, este residuo de la cocción, este humor estúpido, y la creatividad del genio, el ímpetu de la imaginación» (*ibidem*: 20). Al fin, es la expresión tenaz de la trascendencia del *thymos* y sus variantes posibles en el modo de ser del hombre, su fundamento relacional y configurador de mundo, lo que está

⁹ «Que ni siquiera es posible que haya una ciencia del accidente, será claro para quienes hayan intentado ver qué es en realidad el accidente. [...] Toda ciencia, en efecto, versa sobre lo que es siempre o generalmente, y el accidente no está en ninguno de estos dos casos» (Aristóteles, *Met.* XI, 8, 1064b 30).

despuntando una y otra vez de forma ineludible en el volumen de conocimiento que genera la idea clásica de melancolía, pues es este el único conocimiento que el hombre tiene de sí, de la vulnerabilidad de su ser en el mundo, definitivamente excluido del *corpus* de las ciencias.

Parece que la idea prearistotélica de un orden natural sustentado por la *physis* y sometido a un movimiento cíclico de creación y destrucción, a partir de un *ápeiron* infinito e indeterminado, reserva de todas las formas posibles, no desaparece por completo a todo lo largo de la historia de la melancolía, reavivándose en diferentes momentos, como el de la configuración clínica de la teoría moderna de la psicosis a través de la noción germinal de *endon*¹⁰.

2. 2. El saber del *thymos*

Los fenómenos de la afectividad humana en la Antigüedad griega son teorizados en su conjunto mediante el vocablo *temple*:

Temple representa un modo de estar abierto en el mundo [...] el atemperamiento a la realidad [que] supone la fractura de la relación objeto/sujeto como una relación polar y el licenciamiento de la interpretación del temple o «sentimiento» como lo íntimo y «subjetivo». [Uscatescu Barron, 1998: 3]

En los estudios sobre la mente la topografía de la afectividad no coincide exactamente con el territorio de nuestra experiencia sensorial. Es decir, aunque percepción y afectividad comparten aspectos fundamentales, no coinciden necesariamente en el mismo plano de la realidad, lo cual condiciona su diferente consideración epistemológica. La afectividad se encuentra abierta, extendida por un espacio potencialmente infinito, en el que se va cumpliendo el sentido como una

¹⁰ La lectura contemporánea de H. Tellenbach introduce ahí, sin embargo, un elemento discutible, al aludir a una interpretación no concordante con la noción clásica «en particular de *physis* aristotélica» (Tellenbach, 1975: 57). La forma supuesta de ser del *endon* es transubjetiva y, por tanto, metafisiológica, transobjetiva y, por tanto, metasomatológica; por ende, el *endon* se manifiesta psíquica y físicamente a la vez. Sin ir más allá diremos, sin embargo, que Tellenbach reactiva con ello un foco irresuelto de tensión epistémica originaria, pues la problematicidad de la melancolía clásica había recaído en una idea crítica de *physis*, que Aristóteles había resuelto aporéticamente en su único pasaje dedicado en particular a la melancolía, problema XXX, al reducir la totalidad de la cuestión de forma inequívoca recurriendo al dualismo (cf. Aristóteles, 2007).

sucesión de encuentros sobre un trasfondo estable de referencias, de habitualidades. Este movimiento continuo de encuentros sucesivos, de afectos se corresponde con la función relacional potencialmente inagotable de la afectividad, una relación que señala nuestros propios límites por contener nuestras pulsiones, identificar lo indeterminado y aprehenderlo en la materia. Es en esos límites de la materialidad en donde se constituye la facticidad y aún más decisivamente, en donde la afectividad encuentra su única posibilidad de determinación, de singularización y de diferenciación, como brinda precozmente la intuición poderosa del pensamiento presocrático. Pero es también ahí donde queda excluida de las ciencias de la vida:

[...] la justicia del pasar de lo que pasa quedará identificada, en Anaxágoras, como el *Nous*, la inteligencia, el espíritu, el pensamiento (Dios, tal vez...); y el ser de la *physis* con la materia. [Morey, 2023: 92]

Aristóteles se interesa por esta tensión sobre y desde la materia hacia el ser, y la comprende como el movimiento resultante de los cambios de disposición del alma. Su presupuesto resulta aquí dual y su defensa del alma preeminente. Aristóteles piensa la afectividad en el marco de su tesis sobre la automoción animal, como un fenómeno cinético compuesto por lo que se mueve, es decir el viviente en su conjunto, lo que mueve, es decir el cuerpo, y aquello que lo mueve. En todo este mecanismo la clave será el temple, regulador de la dimensión cinética del alma como movimiento centrípeto y centrífugo (Uscatescu Barron, 1998: 190).

La condición inmaterial de los afectos, de carecer *per se* de forma y de lugar motiva su consideración como elementos no pertenecientes a la *physis*, desprovistos de realidad material. Su investigación se irá incluyendo consecuentemente en el desarrollo de la psicología y de la metapsicología como ciencias, demandando a estas la concepción de una nueva «tópica» o «lugar psíquico» donde poder ser alojados en «una representación del aparato psíquico [...] en el interior de un psiquismo aislado» (Ricoeur, 1970: 57).

En toda su historia como función psíquica la afectividad no se ha podido pensar como tal, como una dinámica alternante de aperturas de la subjetividad hacia fuera de sí y de ocultamientos. Según su concepción cinética iniciada en la Antigüedad, se ha definido mejor como un movimiento relacional, coincidente en dos de sus funciones

esenciales con la razón, la de posibilitar las relaciones con el entorno y la de efectuar su selección dentro de un orden propio. Ofrece un conjunto de movimientos aproximativos, que generan proximidad y que posibilitan encuentros con otros seres y con la realidad. En la experiencia natural su fuerza motriz condiciona los modos de interacción del sujeto. Su diferencia fundamental con el juicio, sin embargo, es la de llevar a cabo una actividad genéticamente primaria en la fundamentación de la subjetividad, que como «circuito de la apertura tiene un modo de existir propio: la temporalización» (Deleuze, 2008: 279).

No obstante, estas propiedades de la afectividad, su temporalidad, su dimensión cinética, su lógica de contrariedad, continuidad y relación descritas por Aristóteles, no son puestas en ningún momento en relación con la experiencia alterada de la melancolía. Es decir, siendo «la de Aristóteles la primera gran teoría acerca de los temples» (Uscatescu Barron, 1998: 2-3), en ningún caso se plantea desde ella un modelo del enfermar melancólico, pues, entre otras razones ya planteadas, la melancolía debe ser, según su parecer, objeto de estudio de la fisiología.

§ 3. Melancolía y razón

En estrecha intimidad con la idea de *physis* se va perfilando también a su vez el concepto de orden y génesis social, principios para una práctica del sentido común. En la literatura médica del *corpus hippocraticum*, donde se introduce ya la idea de una *physis* del hombre se postula un ideal de relación o medida de sus partes constituyentes, de la «constitución de sus miembros» (Parménides, fr. 16, cit. por Calvo Martínez, 2000: 35).

En consonancia con ello, dentro de la estructura del orden o *cosmos* del hombre que necesariamente implica su realidad social, se va perfilando la idea de la *sophrosyne* como *eunomía* (moderación, proporción, equilibrio), virtud o medida de valor que restablece el equilibrio, frente a las fuerzas irracionales del exceso y el desorden —*dysnomia*— (*koros*, *hybris*, *pleonexia*). Se invoca su presencia y se hace representación de ella en la forma de un *horos* —Solón— (mojón de piedra o hito que establece el límite entre dos muchedumbres en disputa, línea que no debe cruzarse), mientras *dike* y

sophrosyne se consagran en adelante como residentes permanentes del ágora, como árbitros de un sentido común.

La *sophrosyne* se establece como un ideal transpersonal de justicia en el conflicto entre dos principios fundamentales que han entrado en relación asimétrica de oposición: *thymos* (afectos, emociones, pasiones) y razón. El buen sentido o sentido común será el principio virtuoso de equilibrio¹¹ entre los elementos constituyentes de la *physis* del hombre, los pertenecientes a *thymos*, por un lado y los resultantes del cálculo razonado, por el otro (Vernant, 1982: 89).

El conocimiento teórico de la interacción del hombre con su mundo se va reduciendo y simplificando en la idea misma de la melancolía, mientras se somete al estudio de la medicina como objetividad. Se trata de entender la conformación de la realidad social siguiendo el ideal de la *sophrosyne* y sus derivadas semánticas: *metrion* (medida), *pistis* (confianza), *homonoia* (concordia), mientras el concepto de melancolía se va depauperando como ente mórbido inconcluso para las doctrinas del saber positivo. El antiguo problema del sufrimiento melancólico, es decir, la desmesura, la alienación del mundo y la pérdida del sentido de la vida, que ya en el *corpus hippocraticum* y en el problema XXX apenas se definen dentro del marco fisicalista del residuo y de la materia inerte, parece escaparse de las principales formulaciones sistemáticas del pensamiento postaristotélico gobernado por la metafísica, llevándose consigo las claves posibles para comprender los modos de aprehensión del ser en el mundo, los objetos del campo semántico inaugurados por el *thymos*, el camino intuido e inaugurado por Anaximandro, esto es, la naturaleza profunda de la afectividad.

El sujeto metafísico se desprende de su inserción natural en el mundo, enfrentado a una tematización explícita de su relación con la realidad, añorante de una vida «en plenitud», de una vida en el cumplimiento de un sentido absoluto, nunca habido, ni alcanzado. El sujeto melancólico de la pérdida es el sujeto que se piensa fuera del mundo, vacío de sentido y a su pesar regido por las fuerzas de la naturaleza. Un sujeto expuesto al problema del absoluto como facticidad, de un absoluto que se sustrae de sí mismo, mientras se muestra en sí mismo (Steinbock, 1995: 32).

¹¹ Sobre el carácter aporético de la *sophrosyne* y la indeterminación de su referencia a la nuda vida como principio, ver Garrido Perrián (2017).

Desde esta perspectiva puede apreciarse con mayor claridad el ingente trabajo de simplificación de la problematización de la melancolía, lo que esta dice de nuestra particular condición de excepcionalidad en la naturaleza, quedando expuesta la extensión y profundidad de su dimensión excedente, en este caso, lo que resta como conocimiento posible de nuestro modo particular de apertura al mundo.

§ 4. Postulados pseudosomaticistas: la insuficiencia de una somatología enfrentada al mundo

Así pues, la concepción de la melancolía como «ente mórbido» conlleva una operación especulativa de delimitación y reducción de su campo de manifestaciones hacia una propuesta teórica que cumpla con las exigencias de un nuevo modelo científico de enfermedad, la depresión, para resolver así «su extralimitación y su imprecisión, así como su contaminación histórico-cultural» (Schmidt-Degenhard, 1991: 20). Como tratamos de mostrar, el excedente de significado que ha traslado desde la Antigüedad será definitivamente omitido, quedando fuera de la cuestión como una fracción espuria de la relación, como un penoso lastre para su disquisición, pero forzando al mismo tiempo de forma implícita las transformaciones profundas de las diversas perspectivas sobre el problema.

A todo lo largo de esta historia conceptual parece insinuarse la inaprehensibilidad teórica de la disposición afectiva de la conciencia, en cuanto a conciencia encarnada y en cuanto a estructura intencional, señalada desde los primeros postulados de la melancolía. Aunque sin resultados concluyentes y con mayor o menor repercusión, a partir del siglo XIX, tanto la psicopatología fenomenológico-antropológica, como el psicoanálisis han centrado su interés en las implicaciones que supone el problema clásico de la melancolía, fundamentalmente a través de los conceptos de endogenidad, constitución y pulsión, mientras el sistema nosológico de la psiquiatría moderna y contemporánea ha prescindido sustancialmente de sus incógnitas¹².

Frente a esto cabe destacar el intento único de la psiquiatría romántica alemana (Heinroth, 1818) de revocación del dualismo para superar la escisión entre naturaleza

¹² Línea histórico-conceptual comenzada con Eduard Reiss (v. 1910) y continuada por Ernst Kretschmer y Hubertus Tellenbach (v. 1975).

y experiencia instalada en buena parte de la tradición psiquiátrica. Su modelo de la melancolía desde una antropología de la experiencia la define como una enfermedad del corazón, órgano central de la persona, cual ente psicofísico e histórico. Con ello trata de restituir la melancolía al ámbito de una naturaleza sintética, de una unidad de materia, origen, poder y razón. Heinroth describe la vivencia melancólica a partir de una experiencia de pérdida de la unidad de la *physis*:

El corazón ya no pertenece nunca más al hombre, sino al objeto, sometiendo al hombre a un suplicio sin fin, ya que es puesto en una contradicción interminable, a saber: que está separado de sí mismo [...]. En este sentirse no mismo, no perteneciente a sí mismo, se pierde en la melancolía el sosiego; y esta es la esencia de la melancolía que subyace a todas sus formas de manifestación. [Heinroth, 1818: 384-385, cit. en Schmidt-Degenhard, 1991: 29]

El hombre melancólico que se describe aquí concibe la naturaleza como la fuerza que le expropia y le arrebatada en vida, no sólo su voluntad, su deseo y su razón, sino su propia materia. Hombre y mundo son confrontados donde se vinculan en la inmanencia. «*Natura naturans*» versus «*Natura naturata*», donde «lo constituyente y lo constituido se cubren, coinciden, y con todo, no pueden coincidir, naturalmente en todos los aspectos» (Husserl, 2002: 103).

Regresamos pues con ello a la primera filosofía occidental para la que *physis* fue también *psyché*, por tanto, «vida y vida divina, pensamiento, razón, gobierno y disposición» (Segura Peralta, 2001: 160). Excedente de sentido contenido en la materia, cual materia viva, en un plano inmanente y autopoyético de sentido que tematizamos como mundo de la vida y que es nuestra estructura básica de la experiencia. Un ámbito de indeterminación delimitado por un horizonte último de indeterminabilidad (Blumenberg, 2013: 148).

Nos encontramos, después de todo, con el problema irresuelto de la melancolía, reformulado ahora ya como la condición mórbida de una afectividad que trasciende la corporalidad en la que se asienta hacia la topografía estática o dinámica del mundo. Después de su larga historia, la melancolía nos sale al encuentro allá donde fue concebida por vez primera, en el límite de la inteligibilidad de los afectos, en la racionalidad entendida como orden deductivo, en la corporalidad como organismo alienado y en un entorno deprivado de mundo.

§ 5. Conclusiones: una teoría médica fracasada

En primer lugar, podemos plantear que hay un fundamento en la idea presocrática de *physis*, para concebir la afectividad como la primera condición de la vitalidad, pues es a través de ella como se nos da la «evidencia del cambio y de la multiplicidad» propias de la «*physis* en cuanto que principio de la realidad» (Segura Peralta, 2001: 159). La fuerza organizadora de la vida es el principio de animación del mundo y este es al mismo tiempo donde la vida se torna sensible. Se trata de un principio de animación imperceptible, que nos recuerda a una *physis* arcaica, inaparente por sí misma a los ojos como movimiento, confundida en la materia y en estado preformal o pre-expresivo, como virtud interna de multipotencialidad y como ley.

Esta vida anima un repertorio inabarcable de formas parciales, de esbozos que surgen continuamente para constituir el trasfondo de mundo. Su incansable organización espontánea da lugar a la formación continua de desequilibrios direccionales en progresión, que van abriendo espacios de subjetivación, donde se fabrica un tejido de materias en relación dialogante. El afecto discurre por ese intersticio llevado de la fuerza de atracción de lo que se hace presente como trama y de lo que se desvanece dejando apenas un rastro esquemático. Un juego, por tanto, de plenitud y de vacíos, o mejor, de tránsitos por el vacío, fases de una potencia que puede no efectuarse o, en otras palabras posibilidades de mundo que se colapsan sin llegar a cumplirse. Es ahí donde aguarda acechante la melancolía.

En segundo lugar, podemos señalar cómo en el marco epistémico de la psicología moderna la melancolía se ha conformado alrededor de una comprensión de la afectividad que, partiendo del afecto como producto de su descomposición temporal o analítica, ha obviado el juego de correspondencias o encuentros fundacionales de una subjetividad propia, espontánea y pasiva. La psicología como ciencia básica ha tratado de aprehender la afectividad fuera de la relación que significa, desprendida del mundo de la vida. La psicología nos ha mostrado más bien el residuo de la afectividad.

En tercer lugar, recuperando el concepto clásico de temple podemos definir el afecto como el desfase de un movimiento en el instante en que se repliega el fenómeno hacia el plano corporal, hacia un espacio de disponibilidad propia, sin llegar a fundirse

plenamente en él. La condición de posibilidad de ese movimiento, dependiente de las propiedades de fluidez, de acompasamiento o sintonía es la afectividad. Si la cualidad de sintonía es la cualidad de encuentro en el presente viviente y de subordinación al principio de la vida, toda intrusión autoconsciente, y el pensamiento lo es, conlleva una interferencia, un efecto de desplazamiento parcial, de preterición y de apertura de espacios individualizantes. Esta interferencia en la espontaneidad del proceso puede conducir a una indisponibilidad sobrevenida del yo para el juego libre y consciente de relaciones, por una pérdida de las cualidades de cambio, de la capacidad de modulación de fase y/o de la simultaneidad de transiciones intersubjetivas, dando lugar a un ente mórbido, a una condición deficitaria. La pérdida de sintonía resulta entonces en la retracción indeseada de la subjetividad y en su retirada desde la línea de encuentro hacia la inmovilidad, el colapso y la pérdida de su función pragmática esencial, que es la aproximación al mundo.

Por último, podemos concluir que la melancolía señala el vacío impensable que deja la pérdida o disminución de la fuerza de la afectividad, «el agujero de la razón en estos sus límites, su punto de fuga en sí de sí misma a ninguna parte o a sus fantasmas (conceptos, palabras)» (Reguera, 2003: 169). La condición paradójica de la vida, plenitud y vacío, es también la condición posibilitante de la melancolía.

Bibliografía

- Alamillo Sanz, Assela y Lara Nava, M.^a Dolores (eds.) (1990), «Enfermedades», en *Tratados Hipocráticos*, VI. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2007), *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX, I* (Jackie Pigeaud, ed. y Cristina Serna, trad.). Barcelona, Acantilado.
- Aristóteles (1990), *Metafísica* (Valentín García Yebra, trad.). Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1995), *Física* (Guillermo R. de Echandía). Madrid, Gredos.
- Avenarius, Richard (1905), *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig, O. R. Reisland.
- Benjamin, Walter (2016), *El Narrador* (Pablo Oyarzun R., trad.). Santiago de Chile, Metales Pesados.
- Berrios, German (1990), *The history of mental symptoms. Descriptive psychopathology since the nineteenth century*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Blumenberg, Hans (2013), *Teoría del mundo de la vida* (Griselda Mársico con la colaboración de Uwe Schor, trad.). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Calvo Martínez, Tomás (2000), «La noción de *Physis* en los orígenes de la filosofía griega», en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, n.º 21, pp. 29-38, <<https://revistas.um.es/daimon/article/view/11181>>, [01/09/2024].
- Colina, Fernando (2011), *Melancolía y paranoia*. Madrid, Síntesis.
- Cornford, Francis Macdonald (2023), *Antes y después de Sócrates* (Antonio Pérez Ramos, trad.). Barcelona, Ariel.
- Deleuze, Gilles (2017), *En medio de Spinoza* (Equipo Editorial Cactus, trad.). Buenos Aires, Cactus.
- Farrington, Benjamin (1971), *Ciencia y filosofía en la Antigüedad* (P. Marset y E. Ramos, trads.). Barcelona, Ariel.
- Garrido Periñán, Juan José (2017), «Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*. Acerca de Platón y Heidegger», en *Estudios de Filosofía*, n.º 55, pp. 68-81, <<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n55a05>>, [01/09/2024].
- González Calvo, José (2016), «Extrañamiento y delirio», en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 36, n.º 130, pp. 443-462, <<https://scielo.isciii.es/pdf/neuropsiq/v36n130/dossier2.pdf>>, [02/09/2024].
- Guthrie, William K. Ch. (2004), *Historia de la filosofía griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos* (Alberto Medina González, trad.). Madrid, Gredos [1962].
- Heidegger, Martin (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Alberto Ciria, trad.). Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin (1994), *Conferencias y artículos* (Eustaquio Barjau, trad.). Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Heinroth, Johann Ch. A. (1818), *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens oder der Seelenstörungen und ihrer Behandlung*. Leipzig, Vogel.
- Husserl, Edmund (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Agustín Serrano de Haro, trad.). Madrid, Trotta.
- Husserl, Edmund (1966), *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (Margot Fleischer, ed.). Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Láin Entralgo, Pedro (1970), *La medicina hipocrática*. Madrid, Revista de Occidente.
- Morey, Miguel (2023), *El orden de los acontecimientos (sobre el saber narrativo)*. Madrid, Alianza.
- Morey, Miguel (2015), *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Madrid, Sexto Piso.
- Morey, Miguel (1981), *Los presocráticos*. Barcelona, Montesinos.
- Pigeaud, Jackie (2007), «Prólogo», en Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: problema XXX, I* (J. Pigeaud, ed.). Barcelona, Acantilado, pp. 9-74.
- Reguera, Isidoro (2003), *Jakob Böhme*. Madrid, Siruela.
- Reiss, Eduard (1910), «Konstitutionelle Verstimmung und manisch-depressives Irresein», en *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, vol. 2, pp. 347-628.
- Rejón, Carlos (2021), *Uno y distinto: estudios sobre locura e individuación*. Barcelona, Herder.
- Ricoeur, Paul (1997), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid, Cuaderno Gris.
- Ricoeur, Paul (1970), *Freud: una interpretación de la cultura*. Madrid, Siglo XXI.
- Roig Lanzillotta, Lautaro (2013), «*Nomos and Physis in Greek Tragedy*», en *The Encyclopedia of Greek Tragedy*. Malden(MA), Blackwell Publishing, pp. 894-896.
- Schmidt-Degenhard, Michael (1991), «Phänomenologische Begriffsbestimmung der Melancholie», en C. Mundt, P. Fiedler, H. Lang, y A. Kraus (eds.), *Depressionskonzepte heute: Psychopathologie oder Pathopsychologie?* Berlin/Heidelberg, Springer, pp. 17-32.

- Segura Peraita, Carmen (2001), «Una interpretación de la concepción de la *physis* entre los presocráticos. Antes y después de Parménides», en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, n.º 6, pp. 143-160, <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=208079>>, [03/09/2024].
- Steinbock, Anthony J. (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston (Illinois), Northwestern University Press.
- Tellenbach, Hubertus (1975), *La melancolía*. Madrid, Morata.
- Tomar Romero, Francisca (2021), «Arjé, vida y movimiento en la escuela milesia», en *Human Review: International Humanities Review*, vol. 10, pp. 169-180, <<https://doi.org/10.37819/revhuman.v10i.869>>, [01/09/2024].
- Uscatescu Barron, Jorge (1998), *La teoría aristotélica de los templos*. Madrid, Sociedad Iberoamericana de Filosofía.
- Vernant, Jean-Pierre (1984), *The origins of Greek thought*. New York, Cornell University Press.
- Villa Polo, Jesús de la et al. (eds.) (2003), «Sobre la naturaleza del hombre», en *Tratados hipocráticos, VIII*. Madrid, Gredos.
- Webster, Thomas B. L. (1957), «Some Psychological Terms in Greek Tragedy», en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, part 1, pp. 149-154.