

De la religión del trabajo a la locura

From the religion of work to the madness

Eduardo Mahieu¹

<https://doi.org/10.53680/vertex.v35i163.531>

Resumen

A partir de una cita apócrifa de Sigmund Freud alrededor del trabajo y la salud mental, efectuamos una pesquisa histórica que conduce desde la creación de los primeros conventos en el siglo IV de nuestra era, hasta los trabajos del psiquiatra alemán Hubertus Tellenbach. Curiosamente, siguiendo dicho hilo conductor, encontramos la noción de forma-de-vida que el filósofo italiano Giorgio Agamben explota en su trabajo sobre el monaquismo, y sobre todo, y de manera imprevista, la obra central del sociólogo alemán Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* que reúne religión y éxito económico con un alto costo subjetivo. Así enfocados, ellos hace surgir una figura de una gran frecuencia en la clínica más contemporánea: el tipo melancólico de Tellenbach como una de las caras del espíritu de nuestro tiempo.

Palabras clave: trabajo, tipo melancólico, Tellenbach, burn out, desgaste profesional

Abstract

Starting from an apocryphal quote by Sigmund Freud about work and mental health, we carry out a historical investigation that leads from the creation of the first convents in the 4th century AD, to the works of the German psychiatrist Hubertus Tellenbach. Curiously, following this common thread, we find the notion of form-of-life that the Italian philosopher Giorgio Agamben exploits in his work on monasticism, and above all, and in an unexpected way, the central work of the German sociologist Max Weber The Protestant ethic and the spirit of capitalism that brings together religion and economic success at a high subjective cost. Focused in this way, they raise a figure of great frequency in the most contemporary clinic: the melancholic type of Tellenbach as one of the faces of the spirit of our time.

Keywords: work, melancholic type, burn out, Tellenbach

RECIBIDO 10/7/2023 - ACEPTADO 6/11/2023

¹Médico psiquiatra, Département de psychiatrie, Groupement Hospitalier de Territoire Grand Paris Nord-Est, Centre Hospitalier Intercommunal « Robert Ballanger », Aulnay Sous-Bois, Francia.

Correspondencia:

dr.eduardo.mahieu@free.fr



De la religión del trabajo a la locura

Nuestros colegas del grupo «La Otra psiquiatría», con la colaboración del Servicio de Psiquiatría y Salud mental del Hospital Universitario Río Hortega de Valladolid, propusieron para las XIX Jornadas internacionales llevadas a cabo el mes de junio del 2023, y a las cuales nos invitaron a participar, el título general: ¿Qué nos ata a la vida? Si bien una de las facetas de la pregunta encaraba de modo intencional hacia el suicidio, nosotros probamos con otra: el trabajo. Fuimos inspirados por la cita (mas o menos apócrifa) del psicoanalista Sigmund Freud (1856-1939) quién habría respondido a la pregunta de un periodista sobre qué es lo que cuenta en la vida: «Love and work, that's all there is» [«Amor y trabajo, eso es todo lo que hay»], que el psicoanalista Erik Eriksson (1902-1994) relató haberla escuchado en Viena como atribuída a Freud y, por otro lado, también nos inspiró la noción de forma-de-vida del filósofo italiano Giorgio Agamben, puesto que en ambas el trabajo aparece como algo esencial para ligarnos a la vida.

Tomando en cuenta que si bien es cierto que la supuesta cita de Freud no aparece en ningún lado, existe en cambio todo un desarrollo sobre el trabajo en una singular y larga nota de pie de página en *Malestar en la cultura* (Freud, 1930), en la que lo pone en contrapunto al amor erótico como medios esenciales para obtener la «felicidad» en la vida, y entonces ¿por qué no atarse? Por su parte, Agamben explora en su trabajo *Altísima pobreza* sobre el movimiento cenobítico (el monaquismo) (Agamben, 2011), la búsqueda de un «vivir bien», comparable al paraíso, y que se relaciona fuertemente con el trabajo manual.

Finalmente, si retomamos ambas perspectivas junto a otros autores como el sociólogo alemán Max Weber (1864-1920) y los psiquiatras de Heidelberg Hubertus Tellenbach (1914-1994) y Alfred Kraus (1934-2022), podemos permitirnos argumentar sobre el trabajo como una manera de atarnos a la vida que puede llevarnos también hasta la locura, como trataremos de ver.

I. La ética freudiana del trabajo

A la cita apócrifa de Freud se le puede aplicar el dicho italiano: *Se non é vero e ben trovato*. Así vemos que en el segundo capítulo de su libro sobre el *Malestar en la cultura*, indagando sobre el «fin» o el «propósito» de la vida humana, Freud evoca un cierto malestar, opuesto a ese «objetivo vital» que constituye la búsqueda de la felicidad [*Glück*], y que el sitúa en tres fuentes: el cuerpo, el mundo exterior y las relaciones con otros

seres humanos. Notemos que Freud dice que cada una de ellas es, a su vez, fuente y medio de la felicidad, ya sea en el camino de la satisfacción de todas las necesidades corporales o de la conquista del mundo exterior gracias a la técnica, o aún por el hecho de reconocerse miembro de la comunidad humana («trabajar juntos para la felicidad de todos», dice Freud). Evidentemente, si hay «malestar» es que los dispositivos no funcionan tan bien como se podría esperar: se sufre y algo hay que hacer.

A partir de allí, Freud explora diferentes proposiciones. Después de haber evocado la toxicomanía como «el más brutal, pero el más eficaz de los métodos», propone otra técnica consistente en «transponer» los objetivos instintivos para que el mundo exterior ya no pueda oponérsele más, entendiendo por ello la sublimación. Sin embargo, para él el mejor resultado se logra mediante la labor intelectual [*intellektueller Arbeit*]: en tal caso, el destino «ya no puede más gran cosa contra usted», dice. Algo que es válido también en el caso del artista. Sin embargo, nos alerta sobre el hecho que el defecto del método intelectual es que sólo está al alcance de algunos, y aun así no nos pone a salvo de los golpes del destino. Freud confiesa finalmente que ninguno de estos métodos se puede comparar al saciado de deseos pulsionales groseros y primarios.

Berufsarbeit: del otro valor del trabajo

De manera significativa, es al final de estos párrafos que introduce la nota de la que hablamos y que se refiere explícitamente al trabajo, pero esta vez de ése que está al alcance de cualquiera. Veamos entonces qué dice la nota. Freud escribe en ella, que en el caso general, es decir el caso ordinario, en ausencia de un don [*Veranlagung*] especial que nos guíe con seguridad en la vida, es el «simple trabajo profesional» [*Berufsarbeit*], tal como cada uno puede ejercerlo en la vida, el que puede cumplir ese rol. Inmediatamente aclara que no le es posible en un vistazo tan sucinto explayarse suficientemente sobre «el gran valor del trabajo» [*Arbeit*] desde el punto de vista de la economía libidinal. Destaquemos aquí la distinción establecida entre el trabajo en general [*Arbeit*] y el trabajo profesional [*Berufsarbeit*], lo que nos será útil más adelante. Prosigamos la lectura sobre su apreciación del trabajo: «Ninguna otra técnica de conducta vital [*Lebensführung*] ata al individuo más sólidamente que ella a la realidad [*Realität*] o al menos a esa parte de la realidad que es la comunidad humana [*menschliche Gemeinschaft*]». Como vemos, no estamos tan lejos

del atar la vida del que partimos. Aparece también que Freud utiliza aquí nuevamente una terminología precisa proveniente de dos categorías sociológicas utilizadas a partir del siglo XIX: por un lado, la comunidad [*Gemeinschaft*] antigua, en la cual prima el lazo orgánico de solidaridad, se es miembro de un cuerpo social, no por elección sino por naturaleza, y la comunidad prima sobre el individuo. A ella se opone la sociedad [*Gesellschaft*] en el sentido moderno, que es una asociación libre de individuos en el cual cada uno prima sobre el todo. Retengamos por ahora que tal vocabulario que notamos en Freud parece apuntar de manera general hacia un pensamiento habitualmente muy poco asociado a su obra, como trataremos de ver.

La nota prosigue señalando la posibilidad de desplazar al trabajo profesional [*Berufsarbeit*] –y a las relaciones humanas que se le vinculan– «una parte muy considerable de los componentes narcisistas, agresivos y hasta eróticos de la libido, que le confieren a aquellas actividades un valor [*Wert*] que nada cede en importancia al que tienen como condiciones imprescindibles para mantener y justificar la existencia social» (Freud, 1930). No dejemos pasar aquí la polaridad que establece Freud entre un «valor» personal y un «valor» social del trabajo, entre los cuales sabemos que se desliza un fuerte malestar.

... o el imperio de la necesidad

Prosigamos leyendo: «La vida (o actividad) profesional [*Berufstätigkeit*] ofrece particular satisfacción cuando ha sido libremente elegida, es decir cuando permite emplear mediante la sublimación inclinaciones preexistentes y tendencias instintivas evolucionadas o constitucionalmente reforzadas». Pero luego lo vemos relativizar con su escepticismo habitual tales propósitos, aparentemente optimistas, cuando constata por un lado que los hombres no se abalanzan sobre el trabajo [*Arbeitsscheu*] como camino a la felicidad, y sobre todo cuando afirma que «la inmensa mayoría de los seres sólo lo hacen bajo el imperio de la necesidad», lo que trae los «consabidos problemas sociales» (Freud, 1930). Nos encontramos entonces con un retorno del malestar en una polaridad que va de la libertad del *Beruf* a la obligación del *Arbeit*. Quizás podamos medir la importancia de la incidencia terminológica si no olvidamos que en Alemania, en la década que sigue a la escritura del texto de Freud, la divisa «*Arbeit mach frei*» («El trabajo hace la libertad») se instala en las puertas de los campos de concentración y de exterminio.

Asimismo, advertimos también en este último párrafo una cierta prudencia: Freud no se decide a cruzar

el umbral de los viejos debates teológicos de la época de Martín Lutero (1483-1546) sobre quién elige, cuáles son los elegidos y qué pasa con los otros. Al mismo tiempo, la nota de Freud nos incita a pensar que no se aventura en regiones lejanas a su pensamiento sin una cierta orientación, cuyo origen trataremos de situar, luego de hechar un vistazo a lo que propone el italiano Agamben.

2. La forma-de-vida religiosa según Agamben

Tomemos entonces la otra pista: el filósofo italiano recuerda que «Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros queremos decir con la palabra vida. Se servían de dos términos semántica y morfológicamente distintos: *zoe*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses) y *bios*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo» (Agamben, 1995). En un trabajo posterior Agamben (Agamben, 2014) concluye, luego de un estudio de la genealogía de la noción de vida en la cultura occidental a través del *Corpus Hippocraticum*, que la misma no es de origen médico-científica, sino un concepto filosófico-político. Y luego, tenemos su propio aporte: «Con el término forma-de-vida entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida» (Agamben, 1995). Es este nudo que ata *zoe* a una forma, y que constituye una de las nociones esenciales de su proyecto *Homo sacer*, el que nos va a interesar hoy en nuestro abordaje de atar la vida al trabajo.

Una liturgia ininterrumpida: *ora e labora*

El libro de Agamben *Altísima pobreza* (Agamben, 2011) trata de las reglas de vida monásticas escritas entre los siglos IV y V de la era cristiana, en la búsqueda de una forma-de-vida que aparece ya fuertemente anudada al trabajo junto con la oración. Este paso por el origen del monaquismo o cenobitismo le permite mostrar cómo, muy precozmente, el trabajo, esencialmente la labor manual, se intercala entre plegarias y rezos en la vida dedicada al amor de Dios, dotándose así de un valor particular. Ya desde la fundación de los primeros conventos por San Pacomio en Egipto y San Basilio en Turquía, el trabajo adquiere un valor de *Opus dei* (Obra de Dios), más allá de las meras necesidades de la vida. Es posible encontrar aquí una cierta resonancia con el valor del trabajo que señala Freud

en su nota, entendido como un valor situado más allá de la existencia social.

La gran tentación de los monjes es, según Agamben, la voluntad de construir sus vidas como una liturgia total e ininterrumpida, que toma al pie de la letra la prescripción paulina: *Orad sin cesar* (Tes, 5, 17). Su libro expone cómo los monjes se libran a una escansión cronométrica del tiempo humano sin igual, que ni siquiera se puede comparar a nuestra más familiar producción industrial taylorista. De acuerdo a él, allí se origina la *ascesis monástica*, que no es más que una disciplina voluntaria del cuerpo y del espíritu que tiende a una perfección, en este caso algo así como la vida de los ángeles. Con respecto a la versión de Freud, que es muy terrenal, en el tema que trata Agamben se ata al mismo tiempo la vida de acá y la del más allá. Lo que funciona como «reloj» son la plegarias y la vida terrenal debe regularse como un *horologium vitae* que reparte el día entre plegarias, lectura y trabajo manual. La obra de las manos, el trabajo, se vuelve así una parte indistinguible del *Opus dei*, implicando una espiritualización de toda la actividad vital del monje. De acuerdo al autor italiano, el dispositivo puede ser visto como un importante «precursor de la ascesis protestante del trabajo del cual el capitalismo representa, según Max Weber, la secularización» (recordemos que «secularización» es la acción de sutraer una función o una institución social a la dominación y la influencia religiosa o eclesiástica para ponerla en manos de laicos o poderes públicos).

Vemos entonces que Agamben tiende un lazo desde San Pacomio hasta Weber, al cual nosotros le agregaremos enseguida el tramo que suponemos va hasta Freud. Pero antes de retomar dicho hilo, notemos dos cosas: esta «hibridación» (como dice Agamben) entre el trabajo manual y la plegaria, entre la vida y el tiempo, se llama *meditatio*, y a partir del siglo IV, cuando se difunde la práctica de la lectura silenciosa, es ella la que permite la escansión del tiempo durante toda la jornada. Destaquemos que, por otra parte, dicha práctica se presenta como el remedio por excelencia contra un mal esencial que afecta a los monjes: la acedia. Sabemos que el término designa en su origen un estado de aburrimiento, una pereza moral y una indiferencia hacia las obligaciones religiosas, que muchas veces ha sido asimilada posteriormente a nuestra secularizada depresión.

3. Max Weber: el lado oscuro del trabajo

Lleguemos entonces hasta Weber. No nos consta que Freud haya citado en alguna parte de su obra al célebre sociólogo alemán. Sin embargo, y aunque tampoco lo cite en ella, pensamos que esta nota constituye un in-

dicio cierto de que lo conoce bien, ya que se expresa con un lenguaje ciertamente weberiano. Veamos lo que queremos decir: al referirse al trabajo, y más precisamente al trabajo profesional y su «gran valor para la comunidad humana», Freud usa términos que son más vale nociones, un hecho que se pierde de vista en la mayoría de las traducciones. Por ejemplo, cuando Freud habla de «conducta vital» o «conducta de vida», lo hace utilizando el término de *Lebensführung*, que es una noción sociológica asimilada a los trabajos de Weber. Del mismo modo, si bien Freud utiliza algunas veces el término más genérico de *Arbeit* para designar al trabajo, resaltemos que en la nota que nos interesa introduce el término *Beruf*, que designa sobre todo una ética profesional y de trabajo específica. ¿De qué se trata?

Un ascetismo monástico generalizado

En su libro escrito en 1904, y tantas veces comentado, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 2000), Weber argumenta que uno de los ejes de la Reforma protestante es el hecho de extraer fuera del convento al *modelo monástico del ascetismo* para imponerlo al mundo laico, exigiendo de cada creyente «el deber de ser un monje o un santo durante toda su vida». Tal operación parece ser el resultado de una articulación entre la *ascesis* (el término griego *askêsis* significa «ejercicio» o «entrenamiento») y una ética particular de trabajo. El operador principal de este salto es la noción de *Beruf*, la misma que Freud introduce en su nota. En la primera parte de su libro Weber demuestra el fundamento del *Beruf* en los valores religiosos que conducen los hombres a aspirar a un «modo de vida metódico» basado en la eficacia y el éxito, principalmente en el dominio profesional. De acuerdo con Weber, el término adquiere su sentido político-religioso a partir de la traducción alemana de la Biblia realizada por Lutero en el siglo XVI.

Tanto *Beruf*, como su equivalente inglés *calling* (y algunas otras veces el término latino *vocatio*), siguen teniendo su connotación religiosa en el momento en el que los utiliza Freud. La idea que promueve la Reforma es que existe una sola manera de vivir que le plazca a Dios, y que tal forma ya no es más la superación de la moral intramundana mediante la ascesis monástica, sino la realización exclusiva de sus deberes terrenales, que surge para cada individuo de la posición que es la suya, y que constituye por ello mismo su *Beruf*. En otros términos, el *ascetismo intramundano* implica realizar su deber hacia Dios en el seno de las *profesiones temporales*, lo que en retorno dota de un

valor religioso al trabajo temporal cotidiano, reuniéndose en ese aspecto con la lógica del monaquismo que vimos en el pensamiento de Agamben.

El decreto divino: la predestinación

Para entender mejor esta transformación, Weber demuestra en su libro la fuerte articulación teológica del *Beruf* con la doctrina escatológica de la «predestinación» [*Gnadenwahl*] (escatológica, es decir perteneciente a la vida del más allá, la otra vida, si podemos llamarla así), la cual rompe con la ética católica de la elección por las «buenas acciones» y del «libre albedrío». En dos palabras, la predestinación evoca que en un acto de voluntad secreto y arbitrario Dios ha predestinado por decreto ciertos hombres a la vida eterna, para la glorificación de su gracia, y ha condenado a otros a la muerte eterna en el infierno. De acuerdo a ella, la *salvación eterna* en el más allá a la que todos los creyentes aspiran, no depende en nada del mérito personal. Pero paradójicamente, en su abismal soledad interior, el sujeto creyente de la Reforma sólo puede percibir o deducir signos que le permitan intuir si forma parte de los *electi* a través de sus actos y uno de ellos es volverse rico gracias a su trabajo encarnizado. Weber no deja de señalar « los tormentos engendrados por este dogma » que piensa dotado de una «inhumanidad patética». Según otros, el mismo habría desencadenado epidemias de angustias, de actitudes desesperadas, de un imaginario persecutorio y hasta suicidios. Isabelle Kalinowski, a cargo del aparato crítico de la edición francesa del libro de Weber que consultamos, señala que se subestima el grado en el cual la teología calvinista de la predestinación aterrizó el imaginario de los ingleses entre mediados del siglo XVI y la Guerra civil (siglo XVII). Sus trazas son visibles en la literatura de los puritanos, pero también en obras como *La trágica historia del Dr. Faustus* de Christopher Marlowe, la *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton, y los *Sonetos sacros* de John Donne (Stachniewski, 1991).

De la conducta de vida al espíritu del capitalismo

En el terreno de la «conducta de vida» (la *Lebensführung* que Freud introduce en su nota), la dialéctica notada por Weber que va del ascetismo a la disciplina, es considerada como uno de los signos que puede ser interpretado como apaciguante (si trabajas duro, por algo será), ya que el Dios del calvinismo no exige de los suyos una cierta cantidad de «buenas acciones» sino la «santidad por las obras» vuelto sistema. Y al

igual que en el convento medieval, el *medium* para lograrlo es siempre el trabajo: «El trabajo no es más que el viejo método ascético probado y valorizado desde siempre por la Iglesia de Occidente» (Weber, 2000), dice Weber, antes de precisar que «No es el trabajo en sí, sino una profesión racional asignada lo que constituye la exigencia divina». Ocurre entonces que a partir de Lutero, «El ejercicio de una profesión (*Beruf*) ejecutado sin respiro [es] presentado como el medio más probante de acceder a [una] certitud de sí mismo. Solo el trabajo [puede] disipar la duda religiosa y brindar la certeza sobre el estado de gracia», apunta Weber (Weber, 2000). El lema es que «No se trabaja solamente para vivir, se vive para trabajar» (Weber, 2000). Y en tal marco, « [La búsqueda de la ganancia] cuando se identifica al ejercicio profesional, no solamente es lícita moralmente: es un verdadero mandamiento» (Weber, 2000). Querer ser pobre equivale a querer ser un enfermo. La providencia divina prevee para todos los hombres sin distinción una profesión (*Beruf, calling*) que cada uno debe reconocer. Ya no es más un destino sino «una orden dada por Dios al individuo a quien le dice de obrar para su gloria» (Weber, 2000).

Evidentemente, tal mandato implica dejar de lado «El goce instintivo de la vida, que desviaba igualmente del trabajo y de la piedad» (Weber, 2000). La abstinencia entra así en el ascetismo. Para Weber, «El ascetismo se abatió como una escarcha [*reif*] sobre la jubilosa Inglaterra de antaño». El hombre tiene deberes hacia la fortuna que se le ve confiada, lo que pesa sobre la vida como una «capa glacial». Cuanto más crece la fortuna, más se ve penetrado el hombre del sentimiento de su responsabilidad que «le impone conservar intacto su bien para la gloria de Dios y multiplicarlo trabajando sin descanso» (Weber, 2000) (lo que constituye una versión más religiosa de la célebre «acumulación primitiva» de la que habla Carlos Marx en el capítulo 8 de *El Capital*, aunque no dejen de existir relaciones entre ambos, como cuando Marx incluye por ejemplo la apropiación de los bienes de la Iglesia en Inglaterra como una de sus fuentes). Tal es el famoso «espíritu» de Weber: «La valorización religiosa del trabajo de la profesión temporal, ejercida sin respiro y de modo permanente y sistemático, y considerado como el medio supremo de la ascesis, así como la confirmación más certera y más visible de la elección de un hombre y de la autenticidad de su fe, fue necesariamente el fermento más poderoso de la expansión de la concepción de la vida [*Lebensauffassung*] que hemos designado aquí como el «espíritu» del capitalismo».

Una jaula de hierro

«Escarcha» o «capa de hielo», las metáforas de Weber no son muy halagadoras. Aun más, en los párrafos finales de su libro deja una constatación más sombría que la de la nota de Freud (quién se contenta de hablar de pereza al trabajo [*Arbeitsscheu*]). ¿Qué piensa Weber? «El ascetismo intramundano tuvo el mismo destino que su predecesor de la Edad Media» (Weber, 2000). ¿Por qué? La razón es que la ética protestante contribuyó al impulso de la Revolución industrial, quien a su vez, ironía de la historia, desanimó al espíritu por un giro que no fue bien previsto por los teólogos. La conclusión que saca Weber es que: «A partir del momento en que la ascesis dejó la célula monástica para ser transportada a la vida profesional, y que empezó a ejercer su imperio sobre la moralidad intramundana, contribuyó a su manera a construir el poderoso cosmos del orden económico moderno, tributario de las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánica y mecanizada, cuya coerciones aplastantes determinan el estilo de vida de todos los individuos que nacen en sus engranajes –y no solamente de aquellos que ejercen directamente una actividad económica– y lo determinarán quizás hasta que el último quintal de carburante fósil haya sido consumido». Baxter –uno de los teólogos protestantes ingleses que estudia Weber en su libro– «quería que el cuidado de los bienes materiales no pesara sobre la espalda de los santos más que como «un fino manto que se puede quitar a todo momento». Pero, «el destino quiso que dicho manto se vuelva una dura *jaula de hierro* [*stahlhartes Gehäuse*]». «Hoy, el espíritu ascético no anima más esta jaula [...] El capitalismo victorioso no lo necesita más desde que posee el sostén de una base mecánica [...] y la idea del 'deber profesional' [*Berufspflicht*] yerra en nuestras vidas como un espectro [*Gespent*] de las creencias religiosas de antaño». Y tal espectro, que recuerda a otros, no es más que la faz oscura del *Beruf* que tanto elogia Freud en su nota... Weber termina el párrafo con un lirismo melancólico inspirado por el Nietzsche del «último hombre»: «Nadie sabe más quién va a habitar esta jaula, ni si conoceremos al término de esta terrible evolución profetas completamente nuevos, o un poderoso renacimiento de concepciones antiguas y de ideales del pasado; o, si ninguna de estas hipótesis se verifica, una fosilización mecanizada, envuelta en un manto de arrogancia» (Weber, 2000).

4. El «tipo» de Hubertus Tellenbach: un espectro clínico

Pensamos que el psiquiatra alemán Hubertus Tellenbach, uno de los últimos representantes brillantes de la célebre Escuela de Heidelberg, descubre, detrás del cuadro clínico que describe, al sujeto afectado por el «espectro» errante que menciona Weber en su libro. Aunque tampoco lo cite, creemos que tal descubrimiento se plasma en su obra de 1961 *La melancolía. Visión histórica del problema: endogenidad, tipología, patogenia y clínica* (Tellenbach, 1979), en la que presenta los resultados de una catamnesis (*follow up*) de 119 pacientes melancólicos, dados de alta de la Clínica Universitaria de Heidelberg, en el cual propone su idea más original: el tipo melancólico [*typus melancolicus*]. ¿Qué clase de tipo es éste?

La fijación a un orden

Tellenbach establece una lista comportando una decena de características de un cuadro que considera como «premórbido». La primera de ellas resulta ser determinante para el resto de la serie: la fijación singular a un orden. La precisión terminológica no nos parece inútil aquí tampoco: Tellenbach dice que es el psiquiatra alemán Jürg Zutt (1893-1980) quien introduce la noción de «orden» en psiquiatría en 1953 en su libro *Über Daseinordnungen*. El término *Ordnung* se traduce por orden, regla, reglamento, mientras que *Ordensgemeinschaft* significa comunidad religiosa. El psiquiatra franco-húngaro Joseph Gabel (1912-2004) traduce *Daseinordnungen* por «coordenadas de la existencia» (Gabel, 1962). Vemos entonces que las temáticas que abordamos precedentemente con Freud, Agamben y Weber también pueden econtrarse alojadas aquí.

En el caso de los pacientes de Tellenbach, tal orden se manifiesta en el dominio doméstico familiar y sobre todo en el trabajo, cuyo fervor lo sorprende así como su carácter extremadamente concienzudo. Sus pacientes muestran una meticulosidad escrupulosa en el trabajo que afecta tanto la calidad como la cantidad. Otro aspecto que le resulta notable, y que recuerda el proyecto de los monjes de los que habla Agamben, es la ausencia de pausa en su obrar: «El día es una unidad de trabajo y de orden», dice Tellenbach. Por ejemplo, agrega describiendo uno de ellos «comienzo de la jornada a las tres de la mañana con el trabajo en el campo, seguido de ocho horas de trabajo en la fábrica y luego las tareas domésticas hasta horas tardías». Todo debe

estar impecable. Otro paciente que nos resultaría más familiar le confiesa que el trabajo lo persigue hasta su hogar «y [que] no logra desconectarse». Tellenbach señala que la mayoría de sus pacientes no toman vacaciones regularmente y que, contrariamente a lo que podría esperar un cierto sentido común, tal gran cantidad de trabajo ejerce sobre ellos una especie de fascinación de la cual no pueden escaparse. También nota que estas personas atan sus vidas al trabajo a la vez de manera muy rígida y muy precaria, ya que dicha fascinación los conduce a un *círculo pernicioso*, puesto que la precisión no debe sufrir ninguna merma. De acuerdo a lo que ha observado, Tellenbach confirma que estos sujetos pueden permanecer mucho tiempo en un equilibrio precario, pero basta que alguna de las tendencias se vuelva preponderante y el *Dasein* se zambulle en un círculo que ahora se torna crítico.

Tellenbach nota además otra cosa: a estas personas se les aplica el dicho de un conocido francés, *el infierno son los otros*, ya que todo su mundo de relaciones depende del trabajo: su ser-para-los-otros se manifiesta como un trabajo-para-los-otros de un modo tan alienante que el sujeto «Huye constantemente de la libertad de disponer libremente de él mismo y encuentra en el otro su identidad». Este ser-en-el-otro es lo que Tellenbach afirma como el hecho que la «comunidad de vida» deriva de la «simpatía hacia lo simbiótico». Como en la ética teológica de la que habla Weber, en este caso la persona concibe su trabajo como una prestación gracias a la cual corrobora el derecho al amor del otro, ya no divino. Pero «no [busca] el agradecimiento del otro [puesto que] no quiere contraer una deuda de reconocimiento» (Tellenbach, 1979). Se abre así un abismo posible que va *de la deuda a la falta*, con consecuencias terribles ya que cualquier alteración del orden de esta transacción constituye una amenaza para el ser en su integralidad. Dada su alienación, dichas personas no se encuentran en situación de poder ser-por-sí-mismos y toda pérdida del orden equivale a una pérdida concomitante de «su inserción» en su mundo más personal.

Ocurre entonces que los pre-melancólicos, en los casos que presenta Tellenbach, se aferren a una «identidad de rol», lo que le aparece con particular evidencia en la esfera del trabajo, un *aferramiento* que no se puede soltar sin que medie una catástrofe. El mismo le parece tan firme que el paciente sacrifica su individualidad detrás de un «comportamiento de rol hipernómico» o «hipernormal». Tellenbach constata este estado de cosas cuando afirma que «es el trabajo

mismo el que le da su sentido al *Dasein*» (Tellenbach, 1979), lo que explica que tal actividad no tenga jamás fin y que su temporalidad quede reducida a una multiplicación de tareas.

La deuda y la falta

Aunque Tellenbach no insista mucho sobre este punto, él considera en su libro a este tipo de conciencia como una *secularización* en proveniencia de la esfera religiosa. Sabemos que el filósofo alemán Walter Benjamin (Benjamin, 2019) llamó la atención sobre «la ambigüedad demoníaca de la palabra *Schulde*» en lengua alemana, por la cual las deudas financieras (*Schulden*) son siempre ya un índice de culpabilidad legal, moral y afectiva (*Schuld*). Si pensamos en las indicaciones que tomamos del libro de Weber, sabemos que el Dios de Calvino no hubiera exigido más. El miedo de fallar engendra la presión de la falta y torna a la persona extremadamente intolerante a cualquier reproche por parte de los otros. Peor aún, ocurre a veces que por una «simpatía» que recuerda al transitivismo, la persona se haga cargo subjetivamente de «la pereza de los otros»: obedecen literalmente al dicho popular de «sentir vergüenza ajena». De modo paradójico, en el relato de otro paciente que se encuentra en una iglesia, el mismo no quiere desprenderse de su sentimiento de ser deudor gracias a la absolución para entonces deber trabajar el doble. La falta se vuelve una parte constitutiva de su vida y el menor error o pecadillo, aunque remonte a muy lejos, es rumiado sin que el remordimiento, la confesión o la penitencia puedan eliminarlo. Resulta evidente que un equilibrio tan delicado puede verse perturbado de mil maneras, lo que ocurre, por ejemplo, cuando surge el menor sentimiento de disminución, a veces en caso de simples gripes, nota Tellenbach. Si en el universo religioso que analiza Weber, «Querer ser pobre equivale a querer ser un enfermo» (Weber, 2000), aquí, sentirse enfermo es correr el riesgo de ser un pobre tipo, capaz de fallar de manera culpable con respecto a las tareas que se fija él mismo.

Includencia y remanencia

Con la expresión «constelación de includencia», forjada a partir del latín, Tellenbach nombra algo similar a lo que Weber designa como «jaula de hierro». La noción significa un encierro en un espacio imaginario mediante el cual el paciente intenta proteger su *Dasein* contra lo que amenaza su orden, principalmente el azar y la falta. Tellenbach percibe dicho encierro en muchos pacientes justamente en el *Beruf*, principal-

mente en profesiones que permiten la mayor subordinación posible. El resultado paradójico es que los límites del encierro le impiden al mismo tiempo la ejecución regular de su propio mandato. La *includencia* se transforma entonces en la encarcelación en la propia auto-contradicción. Y basta con que la situación reclame un cambio, que imponga una nueva exigencia, para que el equilibrio se desmorone. *Burnout*, como dirá el psicoanalista norteamericano Herbert Freudenberg (1926–1999) casi veinte años después (Freudenberg & Richelson, 1980).

Para tratar la otra cara de la constelación patológica, la *remanencia*, Tellenbach se orienta hacia el filósofo y teólogo dinamarqués Søren Kierkegaard. De acuerdo a lo que reporta Tellenbach sobre lo escrito por el teólogo en *O lo uno o lo otro*, el abatimiento nace cuando no se alcanzan los «objetivos» (alcanzar una existencia propia) y adviene entonces un fracaso culpable: «El hecho de quedarse-atrás-de-sí-mismo», según dice Tellenbach. Desde la perspectiva del trabajo, el malestar puede formularse para Tellenbach del modo siguiente: «te han impedido trabajar y hay que recuperar el tiempo perdido». Y si a la persona le queda algo por hacer, es el sueño lo que pierde, ya que nada puede quedar para el día siguiente. Si se le agrega que la meticulosidad se acentúa, la persona avanza aún más lentamente. Es la otra cara de la autocontradicción en la realización del mandato: «la distancia entre ser y deber se vuelve un abismo», sentencia Tellenbach (Tellenbach, 1979).

El psiquiatra alemán se interroga profundamente sobre un tal encierro en los límites de un orden en un espacio delimitado, organizado de acuerdo a referentes sólidos y límites inamovibles, que dejan un estrecho margen en su interior. Es así que en la segunda edición de su libro en 1976 incorpora los trabajos de su colega de Heidelberg, Alfred Kraus, que considera capitales. De dichos trabajos realizados por Kraus sobre «la identidad» en las psicosis maniaco-depresivas, Tellenbach retiene que el ser-para-sí se aliena en un ser-para-los-otros a través de la «identificación exagerada» a un rol social. Kraus la caracteriza como «sobreidentificación» [*Überidentifikation*]. El hecho que haya elegido el prefijo *Über*, solo se entiende con referencia al rol social, ya que desde otros puntos de vista puede ser considerado como un empobrecimiento identificatorio. Notemos que la «sobreidentificación» de la que habla Kraus no es muy diferente al mandamiento que pesa sobre el sujeto de la ética protestante de Weber, como algo que flota como un espectro sobre

todo el *Zeitgeist* de la época, como dice Weber, y aun más allá, decimos nosotros...

5. *Überidentifikation*: el hábito y el monje

Lo que sabemos sobre el trabajo de los pacientes de Tellenbach y Kraus puede resultar un poco increíble o extraordinario en nuestro universo latino. Ya fue señalada muchas veces la importancia del contexto cultural y geográfico en el que se da su descubrimiento clínico: Alemania y Japón, dos países regidos por una ética de orden particular. Sin embargo, ciertos colegas lacanianos ponen por otro lado el acento sobre lo «ordinario» que pueden resultar los hallazgos de Tellenbach, a tal punto que permiten abordar los cuadros que llevan justamente el nombre de «psicosis ordinaria» (Marret-Maleval, 2011). Por ejemplo, el tipo melancólico de Tellenbach merece varias páginas del libro que el psicoanalista francés Jean-Claude Maleval le dedica al tema, *Coordenadas para la psicosis ordinaria* (Maleval, 2019). Allí se puede leer el comentario de un párrafo del psicoanalista francés Jacques-Alain Miller, quién invita a los clínicos a mantenerse alerta frente a lo que llama las «identificaciones sociales positivas» en los pacientes, y que no son otra cosa que el hecho de que ciertos sujetos contemporáneos se ven demasiado involucrados en su trabajo, es decir que muestran una identificación muy intensa con respecto a su posición social. Son términos que hubiera aprobado Tellenbach, y probablemente hasta el mismo Calvino.

Intrincación de simbólico e imaginario

Sin sorpresas, es posible entonces leer en el libro del francés una descripción clínica que podríamos llamar «weberiana»: habla de sujetos aferrados a una ideología familiar tradicional, “empleados modelo” ávidos de trabajo, dotados de una sensibilidad aguda a la falta y de un gran respeto a la autoridad y la jerarquía. Son personas que siguen «a la letra» los mandatos y que son fácilmente reconocibles en la descripción realizada por Tellenbach, del mismo modo que los monjes se conforman a las mejores reglas monásticas, según lo explica Agamben. Maleval retoma algunas indicaciones psicopatológicas afirmando que en la «sobreidentificación» el paciente se ve «tomado en masa» en el rol que endosa: desde tal perspectiva, el Yo ideal y el Ideal del yo parecen confundirse en una imbricación singular entre lo imaginario y lo simbólico. Y en tales casos, la sobreidentificación pegotea el sujeto a un rol que si no puede ser asumido deja a su ser sin contenido.

Es singular encontrar aquí nuestro punto de partida religioso gracias a la metáfora utilizada en los trabajos de nuestros colegas que siguen esta orientación y que fueron publicados con el título de *La Psicosis ordinaria. La convención de Antibes* (Miller, 1999), que ilustra a la perfección el imbroglío de estas las formas-de-vida que anudan como pueden *zoe* con *bios*, como hubieran dicho los griegos. La metáfora propone que nos orientemos entre la identificación que encontramos frecuentemente en las neurosis y la sobreidentificación de la que hablamos aquí gracias a la dialéctica del conocido refrán que dice que «el hábito no hace al monje» (en donde hábito tiene el sentido de ropaje). En tal caso se juega un rol, mientras que en la versión interpretada por el tipo melancólico, se es ese rol. En el caso de la identificación imaginaria más ordinaria, el sujeto viste un hábito que según la ocasión puede quedarse en el armario, mientras que en la sobreidentificación el sujeto es el monje que queda fatalmente encerrado en su célula monacal, como el espectro en la jaula de hierro de Weber o los pacientes de Tellenbach en la inclusión.

Un cierre provisorio

Cerremos aquí este trayecto bordeando el nudo entre trabajo, religión y locura, que comienza con los monjes de la antigüedad, que pasa por los trabajos del sociólogo Weber y que detenemos alrededor del tipo melancólico de mediados del siglo XX. No tanto porque haya desaparecido, sino porque pareciera que ya no se anude del mismo modo a la religión, como realizando una de las predicciones de Weber. En otra ocasión (Mahieu, 2021) pudimos mostrar la prolongación de dicho trayecto hasta su devenir contemporáneo, que es posible situar con las ideas del psicoanalista norteamericano Herbert Freudenberg quien acuña el término de *burnout* (Freudenberg & Richelson, 1980) (reconocido por la CIE-11 de la OMS. como «Síndrome de desgaste profesional », QD85), y que prosigue con

el filósofo alemán Byung-Chul Han en su ensayo sobre *La sociedad del cansancio* (Han, 2014) donde hace el retrato del «sujeto de rendimiento», que amplía el espectro patológico a la personalidad borderline y al Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad (TDAH), productos ya no de una violencia espiritual sino «neuronal», y que no obstante tanto se asemeja a sus predecesores de los que hablamos aquí.

Conflicto de intereses: *el autor declara no tener conflicto de intereses.*

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1995). «*Forme-de-vie*», *En Moyens sans fins*, Notes sur la politique, Rivages Poche.
- Agamben, G. (2011). *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, Payot Rivages.
- Agamben, G. (2014). *Altísima pobreza*, Editorial Pre-textos.
- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi*, Neri Pozza.
- Benjamin, W. (2019). *Le capitalisme comme religion*, Payot.
- Freud, S. (1930). *Malaise dans la civilisation*, Presses universitaires de France, 1971; *Malestar en la cultura, Obras completas*, Biblioteca Nueva, 1999.
- Freudenberg, H; Richelson G. (1980). *Burn Out. The High Cost of High Achievement*. Bantam Books.
- Gabel, J. (1962). *La fausse conscience*, Editions L'Echappée (2023).
- Han, B-Ch. (2014). *La société de la fatigue*, Circé.
- Han, B-Ch. (2016). *La Sociedad del cansancio*, Herder.
- Mahieu, E. (2021)., De la cage de fer au burn-out. Un siècle entre philosophes et psychiatres, *L'Information psychiatrique*, 97(6), 511-9.
- Maleval, J-C. (2019). *Repères pour la psychose ordinaire*, Navarin Editeur.
- Marret-Maleval, S. (2011). *Mélancolie et psychose ordinaire*, *La Cause freudienne*, 2(78), 248-257.
- Miller, J-A. (1999). *La psychose ordinaire, La convention d'Antibes*, Agalma (Versión en castellano: *La psicosis ordinaria: la convención de Antibes*, Paidós, 2003).
- Stachniewski, J. (1991). *The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair*, Clarendon Press.
- Tellenbach, H. (1979). *La Mélancolie, Presses universitaires de France* (Versión en castellano: *La Melancolía. Visión histórica del problema: Endogenidad, tipología, patogenia y clínica* (1961), Ediciones Morata, 1976).
- Weber, M (2000). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion (Versión en castellano: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), Fondo de cultura económica, 2012.