

DOSIER

La dialéctica de la
melancolía en
Søren Kierkegaard.
Una aproximación
al problema

The dialectic of Melancholy
in Søren Kierkegaard.
An approach to the problem

Alejandro Peña Arroyave*

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR, BUENOS AIRES, ARGENTINA

alejandropaister@gmail.com

Resumen

El artículo presenta una aproximación al concepto de melancolía en las obras tempranas de Søren Kierkegaard. La hipótesis que se presenta consiste en que la melancolía es un fenómeno central en el proyecto de pensamiento de Kierkegaard ya que está presente, en sus múltiples desarrollos, en todas las etapas o momentos existenciales expuestos en la obra del pensador danés. En ese sentido, se presenta una lectura general del problema abarcando varias obras, para mostrar de qué modo hay cierta omnipresencia de la melancolía. Sin embargo, tomaremos a *O lo uno o lo otro* como la obra central para el abordaje del fenómeno. En primer lugar, se indaga por los múltiples significados de la melancolía en Kierkegaard, es decir, por el tipo o los diversos tipos de melancolía presentes en su obra. En segundo lugar, se indaga acerca del carácter ambiguo del fenómeno y, en último lugar, se presenta una lectura del concepto de melancolía en términos ontológicos, es decir, como algo constitutivo y constituyente de la existencia.

PALABRAS CLAVE: Kierkegaard, melancolía, dialéctica, fenomenología, ontológico.

Abstract

The article presents an approach to the concept of melancholy in Søren Kierkegaard's early works. The hypothesis that is presented is that melancholy is a central phenomenon in Kierkegaard's thought project since it is present, in its multiple developments, in all the stages or existential moments exposed in the work of the Danish thinker. In this sense, a general reading of the problem is presented, covering several works, to show how there is a certain omnipresence of melancholy. However, we will take *Either/Or* as the central work for the approach of the phenomenon. Firstly, he explores the multiple meanings of melancholy in Kierkegaard, that is, the type or the various types of melancholy present in his work. Secondly, it investigates the ambiguous character of the

Recepción 27-08-20 / Aceptación 20-10-20

* Licenciado en Filosofía con orientación en Letras por la Universidad de Antioquia (Colombia). Actualmente candidato a doctor en Filosofía por la Escuela de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador con una investigación sobre el concepto de melancolía en Søren Kierkegaard. Docente de Antropología filosófica I y II de la Escuela de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, sede Nuestra Señora de Pilar. Docente de Filosofía en el curso de ingreso de la Universidad Nacional de la Matanza. Miembro del Programa de investigación Individuo, persona, sujeto de la Escuela de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. Los dilemas éticos de una antropología política de la mismidad y la alteridad. Miembro del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana, del Instituto de Ciencia de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS).

phenomenon and, finally, it presents a reading of the concept in ontological terms, that is to say, as something constitutive and constituent of existence.

KEYWORDS: Kierkegaard, melancholy, dialectics, phenomenology, ontological.

¿Varios tipos de melancolía?¹

A la hora de realizar un abordaje de la *melancolía* en Kierkegaard es necesario indagar, en primer lugar, por el tipo de melancolía hacia el que se dirige su interés, pues son diversas las tradiciones y doctrinas acerca de dicho concepto. Kierkegaard no realiza un desarrollo exhaustivo de la melancolía como lo ha hecho en el caso de otros fenómenos negativos, como la angustia y la desesperación, pero ha dejado algunas vías sugeridas para una indagación acerca de su significado. En el *Post Scriptum*, Johannes Climacus hace un comentario revelador acerca de *O lo uno o lo otro*. Según Climacus, la primera parte de la obra es la exposición de la melancolía, y la segunda un intento de superación por medio del trabajo ético.² Según esto, la obra central para rastrear el problema de la melancolía es *O lo uno o lo otro*, pues la variedad de su exposición, figuras y posibilidades existenciales la tendrían como trasfondo. De ese modo, fenómenos como la angustia y ante todo la desesperación (que ya se anticipan en la obra) estarían considerados como fenómenos derivados de

¹ Las citas a obras de Kierkegaard se harán, en primer lugar, indicando la edición en castellano y, seguidamente, se hará referencia a la edición danesa bajo la sigla *sks* indicando el tomo y la página correspondiente.

² Søren Kierkegaard, *Post-scriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas* (Barcelona: Sígueme, 2010), 252. *sks* 7: 213.

la melancolía. Pero, por otro lado, Climacus ha indicado que esa melancolía es tan profunda que se autoengaña al ocuparse del sufrimiento de los demás, es decir, se evade en la medida en que no puede llegar a una decisión. Pero, aunque Climacus no lo diga abiertamente, sugiere que la decisión expuesta por el pseudónimo ético B no es suficiente, pues alude a la aparición de la verdad edificante, esbozada en *Ultimátum*. Y más llamativo resulta, que ligue esta última parte de la obra con los *Discursos edificantes* publicados por Kierkegaard el mismo año de la publicación de *O lo uno o lo otro*. La glosa que hace Climacus de *O lo uno o lo otro* nos sirve como punto de partida y ubicación de la lectura en dos sentidos determinantes: la omnipresencia de la melancolía en la obra y la apertura del problema hacia una relación con lo religioso al llamar la atención sobre el cambio que implica *Ultimátum* y su relación con los *Discursos edificantes*.

También en *El concepto de la angustia*, Vigilius Haufniensis hace una glosa de *O lo uno o lo otro* en la que afirma que en la primera parte impera una melancolía de angustioso egoísmo que se esclarece en la segunda parte.³ Pero, además, Haufniensis hace una valiosa indicación en la que coincidiría con la sugerencia de Climacus acerca de la omnipresencia de la melancolía en la obra y su relación de causalidad frente a otras categorías, pues según Haufniensis determinados momentos de la angustia coinciden con determinaciones propias de la melancolía si se entiende a ésta como una suerte de historia negativa de la libertad.⁴ En ese sentido, el hecho de que sea la melancolía el problema central de *O lo uno o lo otro*, y que sea esta obra donde se plantean en germen los problemas fun-

³ Ver Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (Madrid: Espasa-Calpe, 1979), 60. sks 4: 348.

⁴ En este sentido, como lo sugiere Harvie Ferguson, fenómenos negativos como la desesperación (y podríamos agregar, tedio, ironía, angustia) son en realidad determinaciones y formas de exponer la melancolía. Ver Harvie Ferguson, *Søren Kierkegaard's religious psychology of melancholy* (Glasgow: Department of Theology and Church History University of Glasgow, 1994), 34.

damentales de la obra de Kierkegaard, nos da a pensar que la melancolía se convierte en el problema de fondo de toda la obra. Y por ello mismo, si toda la obra tiene una intención religiosa, es natural que la melancolía sólo pueda entenderse si se rastrea en dirección a lo religioso. A este respecto, hemos tomado dos indicaciones de *Mi punto de vista*, donde Kierkegaard se refiere a *O lo uno o lo otro* como una obra religiosa,⁵ en relación con el hecho de que toda su obra es religiosa, y donde además señala el punto de partida que habría que tomar si se quiere edificar.⁶ Es decir, partir de la situación misma en la que se halla aquel a quien se dirige el mensaje. En consecuencia, con estas indicaciones de lectura hechas desde el interior mismo de la obra kierkegaardiana, emprendemos el recorrido que busca introducir al problema de la melancolía en Kierkegaard expuesta desde los primeros aforismos de *Diapsálmata*, hasta llegar a *Ultimátum*, estableciendo relaciones con figuras de obras posteriores en las que habría un desarrollo más detallado o esclarecedor de la melancolía como fenómeno profundo de la existencia humana.

Si bien es cierto que hay diversas teorías o doctrinas en torno a la melancolía, todas se agrupan a partir de dos concepciones fundamentales: la de la tradición griega, ligada a Platón y Aristóteles, y la medieval, surgida también en la antigüedad con los padres del desierto. La primera tiene que ver ante todo con la paradoja de las naturalezas superiores que ha dado origen a los mitos de artista muy presentes en el Renacimiento y posteriormente en el Romanticismo. La segunda, por su parte, tiene que ver, también desde el terreno de la ambigüedad, con la tristeza y la impotencia del hombre religioso que busca a Dios. Hay en Kierkegaard conocimiento de ambas tradiciones.⁷ Y en relación con ello se vale de los

⁵ Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista* (Madrid: Sarpe, 1985), 45. sks 16: 20.

⁶ Kierkegaard, *Mi punto de vista*, 70. sks 16: 35.

⁷ Como bien ha señalado Karl Verstryngne, la dificultad, pero también la fascinación de analizar la melancolía en Kierkegaard consiste en que “diferentes tradiciones se hagan visibles en su obra y de

dos términos disponibles para melancolía: *Melancholi* y *Tungsind*.⁸ En este sentido, como lo ha precisado Vincent McCarthy, en Kierkegaard habría dos tipos de melancolía: una romántica y otra religiosa vinculada a la tradición medieval. En este sentido, el término *Melancholi* se refiere a la melancolía de los poetas, a la romántica, mientras que *Tungsind*, se refiere a la melancolía en sentido religioso, “que es igualmente anhelante, sensitiva y sufriente, pero a un nivel más alto. Ésta es reflexiva, constantemente meditativa, alcanzando un punto de crisis que demanda una resolución”.⁹ En consecuencia con lo anterior, McCarthy asevera que a pesar de esta distinción ambas formas de melancolía se dirigen hacia lo religioso, pues “ninguno de los pseudónimos de Kierkegaard vacila en agregar que la única solución está en lo religioso”.¹⁰ Si bien esta hipótesis puede resultar válida, es claro que los dos tipos de melancolía se hacen distinguibles y su unificación o relación se da conforme al desarrollo. En otras palabras, la melancolía aparece como una progresión en términos de una fenomenología y de ahí su diversidad.¹¹ En este sentido, uno puede ver que la primera parte de *O lo uno o lo otro* es la exposición de la melancolía estética mientras que la segunda parte lo sería de la melancolía religiosa,

que Kierkegaard haga una insinuación del modo en que podemos ver a la melancolía en un contexto contemporáneo, [lo que] le da a él un lugar único en los veinticinco siglos de la historia de la melancolía”. Karl Verstryng, “‘Over the Bridge of Sighs into Eternity’. On Søren Kierkegaard’s Prominent Role in the History of Melancholy”, *EREA*, núm. 4, año 1 (2006): 90-91.

⁸ A este respecto hay que mantener presente en todo momento el significado etimológico de la palabra *melancolía* que usa Kierkegaard y que al traducirse al español no se puede captar. Se trata de la palabra *Tungsind*, cuyo significado es análogo a la *Schwermut* alemana; literalmente, estado de ánimo grave o pesado.

⁹ Vincent McCarthy, “*Melancholy and Religious Melancholy* in Kierkegaard”, *Kierkegaardiana*, vol. 10 (1977): 153-154.

¹⁰ McCarthy, “*Melancholy and Religious Melancholy*”, 154. Esta afirmación no es del todo precisa sobre todo si se tiene en cuenta las referencias a Constantin Constantius quien, precisamente en *La repetición*, dice que ve y reconoce lo religioso, pero no se esfuerza por alcanzarlo.

¹¹ Ver Darío González, “Estética y singularización del sufrimiento en las obras tempranas de Søren Kierkegaard”, *Convivium*, núm. 21 (2008): 5-30.

o más exacto, de una visión de la melancolía estética, comprendida desde un punto de partida religioso. En ese sentido, el ensayo de exposición y de definición teórica de la melancolía en Kierkegaard, corresponde a B pseudónimo ético que firma la segunda parte de *O lo uno o lo otro*. B no duda en caracterizarla como pecado adhiriendo a la visión medieval del problema.¹² B entiende que el centro de la melancolía está en relación con el pecado. En ese sentido, se distancia de la visión aristotélica y en general antigua en la que no hay idea de pecado. En efecto, para Aristóteles que en oposición a Platón busca una indagación ligada con la medicina de la época para dar cuenta del tipo, la melancolía es tomada como constitución natural, desligada de todo contacto con lo divino; se trata de una consecuencia natural del humor correspondiente a la bilis negra. La visión de Aristóteles es una profunda justificación de la inspiración artística refutando la idea de furor divino platónica.¹³

Como bien lo señala Theunissen, aparentemente Kierkegaard hace un uso indistinto de los términos *Melancholi* y *Tungsind* o, más exactamente, no parece distinguir de modo preciso entre *acedia* y melancolía hasta el punto de parecer fusionarlas.¹⁴ Esa ambigüedad en su exposición es verdadera y evidente. Sin embargo, sí parece que hay diversas concepciones de melancolía, al menos dos. Una constitutiva que, como bien señala Theunissen, lo acerca a la melancolía antigua,¹⁵ y otra que parece derivada de ésta y aumentada: aquella por la que el hombre se extravía y

¹² Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2007), 172. sks 3: 180.

¹³ De ahí que, aunque Platón sea tomado como modelo por algunos renacentistas, por ejemplo por Marsilio Ficino, en realidad fue Aristóteles quien tuvo gran influencia en el Renacimiento, en la medida que la melancolía se concibe como constitutiva del hombre, como producto del hombre mismo y, ante todo, de un tipo de hombre excepcional.

¹⁴ Ver Michael Theunissen, *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media* (Valencia: Náyade, 2005), 68.

¹⁵ Theunissen parece pensar en la melancolía como la comprende Aristóteles por el carácter de superioridad y de autotransformación que posee y que sería evidente en la exposición de B acerca de la

además es culpable. En ese sentido, tal vez lo que cabe rastrear son progresos y variaciones de la melancolía por lo que, por ejemplo, en *El concepto de la angustia*, se alude a momentos o grados de la melancolía.¹⁶ Es decir, de qué modo una melancolía constitutiva o natural en el hombre, por su relación con el pecado original, puede ir agudizándose por la falta de elección hasta llegar al extremo de lo que B presenta con la figura de Nerón, es decir, lo demoníaco, la pérdida de la libertad, la caída en el mal. De ese modo puede verse por qué, además, B consideraría a la melancolía como el pecado que contiene a los demás, pues ese no querer, esa pereza profunda, ese tedio del corazón¹⁷ conduciría a una parálisis espiritual que acaba volviéndose contra Dios en el sentido de buscar en sí mismo o en lo externo –como ocurre en la ironía del esteta– el goce como escape de esa parálisis, lo que conduce a un mayor encierro.

La melancolía “natural” conduciría a una tensión, a una tristeza por Dios constitutiva en la creatura libre, pero desoírla conlleva a un progresivo extravío que hunde en ella misma su causa. Es decir que, como ocurre con la desesperación y la angustia, lo prudente es escucharla y no negarla, pues con ello aumenta y ya no conduce de manera “positiva”, sino que lo hace por las vías negativas: por las que saben de la meta, pero no del camino para llegar a ella porque lo han negado buscando un atajo.¹⁸ La ambigüedad de la melancolía radica entonces en que se trata de un pecado que tiene la capacidad de transformar desde un fondo

naturaleza de A. Pero cuando B habla de la melancolía como algo constitutivo hace una referencia al pecado original que es difícil de emparentar con la melancolía en Aristóteles. Ver Theunissen, *Anteproyectos de modernidad*, 69.

¹⁶ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 60. sks 4: 348.

¹⁷ Ver Juan Casiano, *Colaciones I* (Buenos Aires: Ágape, 2013), V, IV, 189. Ver Walter Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán* (Buenos Aires: Editorial Gorla, 2012), 196.

¹⁸ Esta vía de la melancolía puede convertirse incluso en obstáculo hacia Dios y devenir, como lo sugiere Santo Tomás, en tristeza por el bien divino, es decir, cuando el hombre “se contrista de las cosas que hay que hacer inminentemente por Dios”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, Parte II, II (a) (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950), 2-2 q. 35a. 3, 1039.

negativo. Pero, como bien lo indica Theunissen, Kierkegaard da prioridad al enfoque teológico y por ello hace énfasis en que se trata de una enfermedad del espíritu.¹⁹

La ambigüedad de la melancolía

En *O lo uno o lo otro II*, B señala que la melancolía ataca a las naturalezas mejor dotadas, con lo que al parecer hace eco del tipo excepcional aristotélico y del genio renacentista-romántico, pero esa concesión hecha al esteta A tiene en realidad otra intención.²⁰ La alusión a las naturalezas mejor dotadas como “víctimas” de la melancolía se da en B por otra vía. En efecto, mientras que en Aristóteles –y por ello mismo en el Renacimiento– la melancolía es ambigua no tanto porque sea una enfermedad, sino porque resulta paradójico que un hombre que está siempre al borde de lo enfermizo y que resulta un enigma, por no decir un problema para el orden social, sea el que dé grandes obras en el arte, el pensamiento y la política.²¹ Pero también para la concepción medieval hay en la melancolía una ambigüedad. Por un lado, porque se trata de un pecado, pero por otro porque atacaba sólo a hombres espirituales ocupados en la búsqueda de Dios pero que, acaso por impaciencia, erraban la vía hacia Dios. En este sentido, la melancolía o el ser melancólico se entiende desde el punto de vista del despertar espiritual y de la seriedad. De este modo, la ambigüedad que B deja entrever ante la melancolía tiene ese sentido: el de vislumbrar que si se presenta es porque hay un espíritu despierto que ha errado la vía en su relación con el fundamento, pero que lo busca.

¹⁹ Ver Theunissen, *Anteproyectos de modernidad*, 65.

²⁰ Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, 175. sks 3: 183.

²¹ Aristóteles, *Problemas* (Madrid: Gredos, 2004), 953a 10, 382. Como bien lo ha señalado Svendsen, en el Renacimiento, en correlación con Aristóteles, la melancolía significa tanto enfermedad como sabiduría y genialidad. Ver Lars Svendsen, *Filosofía del redio* (Barcelona: Tusquets, 2006), 64.

Es B el que ha dado la clave para la interpretación de la melancolía desligada de la tradición estética, mostrando que no es por sí misma un problema estético. Efectivamente, B intenta unificar la visión de la melancolía: si se ha entendido desde lo estético y se ha privilegiado en ese ámbito no es porque la melancolía sea por sí misma estética, sino porque en la superficialidad de la época todo se ha entendido estéticamente.²² En ese sentido, no es vano que B hable de la melancolía como histeria del espíritu,²³ es decir, como forma negativa que impide que el espíritu se manifieste “adecuadamente”. B se aleja de Aristóteles, ya que para el filósofo griego la melancolía es constitutiva desde el punto de vista fisiológico, mientras que para B es un problema exclusivo del espíritu.²⁴ En una clara ironía contra la teoría de los humores y la superficialidad moderna, B afirma que en la medida en que la melancolía es un problema del espíritu no todo el que tiene mala digestión puede por ello llamarse melancólico.²⁵ Como lo ha sugerido Patricia Dip, ir de lo corporal a lo espiritual implica un doble movimiento: “este movimiento, progresivo y regresivo a la vez, es propio de la gramática filosófica kierkegaardiana, determinada por el lenguaje espiritualista heredado de la filosofía alemana del siglo XIX y las preocupaciones cristianas”.²⁶ B se decide por la visión medieval aclarando que lo hace en virtud de la fuerte relación entre me-

²² El afán de unificación de la melancolía delata a su vez la ambigüedad del fenómeno. En ese sentido, si bien Aristóteles hace énfasis en lo fisiológico, su punto de partida es el hecho de que se trata de un fenómeno ambiguo lo que ya desde la antigüedad da cuenta de “un esfuerzo por fijar el sentido fugitivo de la melancolía”. Frédéric Pellion, *Melancolía y verdad* (Buenos Aires: Manantial, 2003), 279.

²³ Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, 174. sks 3: 183.

²⁴ Sin embargo, hay que tener en cuenta que Aristóteles parece sugerir que la bilis negra condiciona el temperamento, haciendo que el melancólico tenga un impulso particular para comprender asuntos elevados –sirviéndose de lo divino– sin deliberación, sino por el hecho de estar más cercano al principio y captar cosas de las que la razón se ha alejado. Ver Aristóteles, *Ética Eudemia* (Madrid: Gredos, 1998), 1248a 40, 541.

²⁵ Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, 175. sks 3: 183.

lancolía y pecado. En ese sentido, la ambigüedad propia de la melancolía habría que rastrearla en relación con la ambigüedad que es propia al pecado. Se trata entonces de la ambigüedad que el pecado introduce en la relación del hombre consigo mismo y con el fundamento, en el que está implicado el despertar del espíritu, como se expondrá posteriormente en *El concepto de angustia*.²⁷ B expone la melancolía desde una comprensión más bien tradicional de las categorías de pecado y espíritu y le interesa ante todo señalar la ambigüedad. En efecto, aunque para B la melancolía es una forma negativa de relación consigo mismo –y por ende con el fundamento–, su ambigüedad está dada en el hecho de tener cierto aspecto positivo que, más que con la genialidad, tiene que ver con la manifestación de los movimientos del espíritu que no quiere y no puede ser detenido por lo superficial de la época.²⁸

Pero ¿qué vía es la que erra el melancólico? Desde el punto de vista de la ética, el error del melancólico consiste en su relación negativa con la realidad que no ha permitido una verdadera continuidad de la existencia mostrándose incluso como un movimiento muy “avanzado” de la desesperación. De ese modo, la vía que se ha equivocado tiene que ver, desde el punto de vista de B con la falta de elección o con una falsa elección como podría verse en el caso del esteta A. Sin embargo, sigue llamando la atención el hecho de que B diga que ataca a las naturalezas mejor dotadas, pues por el sentido de realidad en el que ha devenido desesperado, y consecuentemente melancólico, no se ve muy bien en qué aspecto podría ser bien dotado, más allá del ingenio artístico, que no es el tema central de la exposición de B.

²⁶ Patricia C. Dip, “Desesperación: sintomatología de la sociedad burguesa” en *Placeres de la melancolía*, Martín Ciordia y Miguel Vedda, comps. (Buenos Aires: Editorial Gorla, 2013), 261.

²⁷ Ver Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 61. sks 4: 349.

²⁸ En el sentido en que más adelante se verá, desde el Quidam de ¿Culpable? ¿No culpable? como búsqueda de un acontecimiento originario. Ver Søren Kierkegaard, *Etapas en el camino de la vida* (Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1957), 387. sks 6: 352.

En este contexto, puede notarse que la alusión a naturalezas mejor dotadas tiene que ver con la apertura a una transformación espiritual, es decir, llevado hasta el extremo, con una apertura hacia lo religioso. Al aludir a la melancolía como pecado, B quiere corregir la visión demasiado estética de la melancolía en la modernidad. Y en la medida que se trata de la atención a una metamorfosis espiritual, B hace énfasis en la culpabilidad del melancólico ante su propio estado. Por tanto, las naturalezas mejor dotadas estarían indicando cierta conciencia ante la realidad del pecado. Por ello B afirma que las almas que no tienen un poco de melancolía no le interesan porque no tienen el presentimiento de una metamorfosis.²⁹ La metamorfosis es posibilidad. Por ello puede darse por diversas vías en las que no puede obviarse el extravío, pues se trata de la libertad y sus caminos son impredecibles. Pero como ocurre en general con los planteamientos de B en el caso de la melancolía, al llevarse a fondo su movimiento se nota que su origen y meta tiene que ver con lo religioso. Por tanto, desde B mismo se observa que la ética, aunque puede diagnosticar algunos aspectos fundamentales de la melancolía, no puede superarla.³⁰ La superación de la melancolía sólo se daría en una comprensión religiosa de la existencia, como se afirma en *Temor y Temblor*, volcando, por medio de la resignación infinita la melancolía de la existencia.³¹ Sin embargo, en tanto se trata de un problema de la libertad, hay variadas posibilidades. Por ello también está la posibilidad estético-religiosa que lleva hacia lo religioso por vía del sufrimiento, por

²⁹ Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, 175. sks 3: 184.

³⁰ En sentido estricto, el planteamiento de B queda vinculado a la melancolía y, en tanto no vislumbra aún lo religioso, en una nueva forma de vivencia estética de la melancolía: con más determinaciones es cierto, pero todavía dentro de la estética. Ver Peña Arroyave, Alejandro, “¿Qué es una época melancólica? Sobre la crítica ética a la vida estética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard” en *Orígenes y significado de la filosofía poshegeliana*, Patricia Carina Dip y Pablo Uriel Rodríguez, comps. (Buenos Aires: Editorial Gorla, 2017), 83-113.

³¹ Ver Kierkegaard, Søren, *Temor y Temblor* (Madrid: Alianza, 2007), 93. sks 4: 135.

una vía incorrecta como se ve en ¿Culpable? ¿No culpable?³² En el caso de la resignación habría un movimiento de confianza en el que por ello mismo hay un componente ético en el que el melancólico se reconoce y reconoce a las demás creaturas; un movimiento de paradójica confianza en lo absurdo, en el poder del fundamento. La superación de la melancolía tendría consecuencias éticas, pero sin haberse fundamentado en la ética. Por ello, en B no estaría la última palabra y antes de ver sus consecuencias y sobre todo su raíz en lo religioso hay que pasar por la lectura de *Ultimátum*.

En *Ultimátum*, el sermón que conforma la última parte de *O lo uno o lo otro*, se pone en entredicho lo planteado por B como respuesta a la melancolía y se opta por hablar de debilidad y reconocimiento de la propia impotencia como primer salto en la transfiguración de las relaciones. Si bien es cierto que el sermón replantea la posición de B, también dirige a otro nivel la posición de A, pues en el fondo ambas, frente al radicalismo de la heterogeneidad fundante de *Ultimátum* —que anuncia la de *Temor y Temblor*—, tienen el mismo problema: buscan el fundamento en el hombre mismo. En el caso de A en la fantasía, en el caso de B en la generalidad de la ley ética.

En efecto, si se rastrean las diversas figuras de la melancolía expuestas en las dos primeras partes de la obra, puede verse que ése es el problema central; la imposibilidad de tener de manera inmediata una relación “positiva” con el fundamento y la consecuente búsqueda de tal fundamento dentro de sí o en una otredad relativa. Sólo tras la breve “deconstrucción” hecha por el pastor de Jutlandia se ve que la “superación” de la melancolía implica un anonadamiento tal que toda posición que busque pensar

³² En este caso se trata de una religiosidad muy apegada a ciertos enfoques del Romanticismo y por ello apegada a cierta inmediatez del sentimiento, por lo que le faltaría el componente ético que le constituya en auténtica religiosidad. El “error” consiste en que quiere darse por vía de la abstracción o sustracción de la realidad.

al hombre como autofundamento queda suspendida en lo relativo. Pero ese anonadamiento es también su punto de partida.

En efecto, la experiencia fundamental de la melancolía, como se ve desde *Diapsálmata*, tiene que ver con una experiencia del estancamiento, es decir, con una experiencia de la nada. Es a partir de tal experiencia que se puede optar por determinadas posibilidades. Desde un punto de vista estrictamente religioso –que es el sentido de las búsquedas que se representan ya desde *Diapsálmata*– tal experiencia de la nada tiene que ver con el hecho fundamental de la libertad, pues esa nada es el espacio abierto entre Dios y su creatura donde tendría que darse la acción humana.³³ La melancolía, como ya puede verse desde el aburrimiento –entendido como su primera determinación–, deja al hombre suspendido sobre el vacío, ante la nada. Por ello al mismo tiempo tiene que ver con el hecho de que lo pone ante su fundamento que, cabalmente, es la nada que hay entre el hombre y Dios: el lugar para la acción humana, para la realización de la libertad. La melancolía aparece como algo constitutivo en el mismo sentido en que es constitutiva de la libertad. Por tanto, resulta consecuente que, en el comienzo de la fenomenología kierkegaardiana, lo primero que se encuentre la conciencia sea la nada, es decir, la brecha entre el hombre y Dios, como certeza angustiante de la libertad que, además, también aleja a la realidad que ante la conciencia se muestra bajo el tedio, bajo la vanidad: bajo el detenimiento como experiencia del vacío.

La melancolía es entonces no saber cómo actuar, cómo llevar a cabo la libertad; por ello prefiere la contemplación. En ese sentido, la melancolía

³³ Si bien se trata de un enfoque completamente distinto, a este respecto puede verse lo dicho por Gershom Scholem acerca de la oración como encuentro con la nada de Dios como constituyente del hombre. En la oración se llegaría a ese punto en el que se sabe de la nada infranqueable, el punto de la retirada de Dios para dar espacio al ser, y darle el espacio al hombre para su acción. Por lo tanto, un misticismo consecuente tendría que tornarse acción, pues no de otro modo se correspondería a ese don amoroso. Ver Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo* (Madrid: Trotta, 2008), 74.

se distingue de la angustia, pues ésta es estar ante la nada como posibilidad, mientras que la melancolía es estar ante la nada como no poder y no querer actuar. La melancolía tendría anterioridad a la angustia y por ello es ontológica: en la melancolía se está ante la nada que posibilita la posibilidad misma. En ese sentido, la melancolía es ambigua, porque es estar ante la posibilidad y al mismo tiempo sin posibilidad: estar en el tiempo con el tiempo suspendido. En la medida que el melancólico, para decirlo con la imagen que usa Jean-Luc Marion en su lectura del grabado de Durero,³⁴ lleva su mirada fuera del mundo, se sustrae a lo temporal, del fluir del tiempo histórico y por ello tampoco tiene una historia personal, porque está paralizado en el pasado, o en la expectación; en todo caso en un fluir sólo interno del tiempo que no es por ello mismo ningún fluir. En su sentido más negativo y destructivo, la melancolía pone al hombre o crea en él esa parálisis que acaba por causar atrofia. De allí que el melancólico ni quiera ni pueda actuar, porque la acción se mancharía por hallarse vinculada a un tiempo que se sabe destructor, porque teme el devenir y prefiere un orden originario que requiere la quietud y contemplación para no ser destruido. La existencia es, así vista, destructiva, pero la contemplación del melancólico está puesta en y frente a la nada que le garantiza la falsa libertad de configurar un orden.

Sin embargo, aunque por vía negativa, esa persistencia busca una experiencia fundante que se distancia de la institucionalización o de la normalización para entrar en el terreno de lo individual. Por tanto, si bien en peligro de poner en riesgo la libertad, la melancolía se constituye en una particular forma de experiencia de lo religioso que pone al hombre ante la nada constituyente donde se funda la libertad. Y, por otro lado, por su carácter no racional, la melancolía muestra ser en sí misma un fenómeno o, más exacto, un modo de relación del hombre con un fundamento

³⁴ Ver Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser* (Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010), 185-186.

que no puede explicarse totalmente. En otras palabras, se trata de una experiencia de la nada que funda y de la nada que se es, en tanto se tiene una experiencia de la propia debilidad, aunque en primera instancia se responda de modo negativo con el hecho de hacer partir todo del propio yo. Se trata de una relación negativa, pues toda otra forma de relación con el fundamento dejaría al hombre sin libertad. La melancolía, en este sentido, pone al hombre en relación, para decirlo con Jaspers, con el absurdo que fundamenta toda fe auténtica.³⁵ Al estar solo frente a la nada que es su absoluto, el melancólico hace reposar el peso del mundo, del que se ha sustraído, sobre sí mismo y no sobre la confianza en la existencia y en Dios.³⁶ Al estar suspendido en la nada, todo depende de sí mismo, sea con la reflexión, con la imaginación o con su fantasía. El mundo queda aislado en él y teme y renuncia a la acción porque ya no dependería el mundo de sí mismo, sino que se vendría abajo por obra del devenir, del movimiento de la realidad. La confianza en Dios no puede pensarse ni vivirse por fuera de la confianza en la existencia. La melancolía es, por tanto un contacto, por vía negativa, con el fundamento. En tal contacto la realidad se pierde, queda entre paréntesis. La mirada melancólica que vuelve al mundo –y puede no volver– será transfigurada. Tal retorno es entonces una segunda inmediatez, pues la reflexión ya no es agitación en el vacío, sino en la realidad concreta determinada, sin embargo, por la nada de Dios. La “superación” de la melancolía no puede darse sino en lo que podría rastrearse como segunda ética, es decir, como aquella que se apoya en un fundamento heterónimo. La reflexión se transforma en acción por medio del salto cualitativo que le da su “bau-

³⁵ Y agrega Jaspers, a propósito de Kierkegaard, cuya fe radical se manifiesta “en la negación (lo absurdo, el ser mártir) y en la resolución negativa”. Karl Jaspers, *Razón y existencia* (Buenos Aires: Nova, 1959), 15.

³⁶ En este sentido, se puede hablar, como lucidamente lo ha visto Sergio Givone, del esteta como un “hombre religioso fallido”. Sergio Givone, *Historia de la estética* (Madrid: Tecnos, 1999), 91.

tismo” en la nada. Es éste el movimiento de lo religioso porque se integra con el doloroso esclarecimiento de la nada al devenir que se concreta en la acción.

La omnipresencia de la melancolía

Esa nada es lo primero que surge ante la mirada que se alza para buscar a Dios. ¿Qué pasa con la realidad para el melancólico?, ¿acaso no tiene esto que ver con aquello de querer la meta sin recorrer el camino? Ante la realidad se está en el mismo esquema que se observa de la conciencia desdichada en relación con el tiempo, es decir, que nunca llega a hacerse presente para sí misma porque nunca llega a la realidad: quiere negarla o imponerse. Lo segundo lleva a lo primero. Pero hay que tener en cuenta lo dicho por Theunissen: la acedia abre a la realidad (como disposición afectiva en el sentido en que se da en Heidegger)³⁷ mientras que la melancolía se caracteriza por su encierro. Por ello puede verse la confusión en la exposición de Kierkegaard en la que unos y otros rasgos se confunden y combinan dando origen a una nueva valoración del problema. Por ejemplo, en el esteta se da una “apertura” a la realidad como tedio, es decir, en una forma en la que no se llega a ninguna realidad y, antes bien, se cae en el encierro, en la indiferencia o en la apatía: en la imposibilidad de comenzar. Pero tal vez no sea sólo confusión de términos en Kierkegaard, y más bien se trate de una revaloración del problema en la que así se manifiesta. Si bien es cierto que Kierkegaard, como señala Theunissen, se inclina por la acedia, también es claro que mantiene presentes elementos de la melancolía antigua que, en cierto modo, se emparenta con la renacentista y aun con la moderna —entendida desde el Romanticismo— en

³⁷ Theunissen, *Anteproyectos de modernidad*, 49.

su relación con la genialidad, esto es, con el poder de transformación. De la melancolía antigua Kierkegaard mantiene esa ambigüedad que, por ejemplo, en A se revela en el uso y recurso de y a la ironía.³⁸

Pero la acedia también tiene una ambigüedad que Kierkegaard rescata y es la contradicción del estar triste por Dios, que se ve no sólo en Quidam, sino en el joven de *La repetición* y algunos aforismos del esteta A³⁹ en los que anhela un verdadero fundamento, pero se queja porque es consciente de su parálisis, del veneno de la duda que lo devora todo.⁴⁰ Lo que quiere decir que, como se presenta en el segundo acto del que habla Theunissen a propósito de Santo Tomás,⁴¹ la parálisis antecede al tercer acto que es la huida al mundo como intento de escapar a la tristeza por Dios que progresivamente se convierte —o puede convertirse— en un estar contra Dios.⁴² También en la exposición de Kierkegaard se puede ver el desarrollo de los actos.

En el esteta A ya hay un movimiento que ha rebasado ese estado de “dulce inocencia” y su melancolía ha dejado de ser presentimiento para convertirse en la realidad del estancamiento, en la experiencia de la parálisis. O, más exacto, en la experiencia de una realidad estancada. Los *Diapsálmata* dan cuenta de la salida del primer acto al segundo y anuncian al tercero: su naturaleza es el segundo acto, la parálisis de la queja y

³⁸ Aunque es claro que hay una notable diferencia entre la ironía socrática y la ironía moderna, romántica, a la luz de lo cual también puede verse un desarrollo de la melancolía. No hay que olvidar que Sócrates es considerado melancólico por Aristóteles, lo que naturalmente puede reflejarse en el uso de la ironía.

³⁹ Sobre la relación entre la acedia y la existencia estética en Kierkegaard, ver Alejandro Peña Arroyave, “Acedia y esteticismo. Una aproximación desde *O lo uno o lo otro* de S. Kierkegaard”, *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, núm. 6 (2018): 55-67.

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I* (Madrid: Trotta, 2006), 61. sks 2: 46.

⁴¹ Ver Theunissen, *Anteproyectos de modernidad*, 58.

⁴² El esteta, sin embargo, aun desde los *Diapsálmata*, no representa la conciencia inmediata. Esto se verá más bien en exposiciones posteriores, como por ejemplo las que se dan en el estudio sobre el *Don Juan* de Mozart, donde se puede rastrear cierta melancolía dulce, inocente.

el lamento. Siguiendo el esquema que traza Santo Tomás que, como al parecer es claro, es el que sigue B al pensar a la melancolía como pecado, no hay que olvidar que la acedia, como ya lo habían expuesto San Gregorio y San Isidoro da lugar, como ocurre con todos los pecados, a una serie de vicios que de ella se derivarían.⁴³ Algunos de estos vicios, incluso es probable que todos, pueden rastrearse en el esteta A como consecuencia de su intento por salir de la tristeza por Dios. Si se quiere rastrear y construir una fenomenología de la melancolía no puede pasarse por alto ese análisis en el que fenómenos aparentemente cercanos a la melancolía serían en realidad sus vicios, su resultado.

La melancolía lleva implícito un desarrollo fenomenológico en el que se ve un despliegue de la naturaleza humana en términos de relación con lo absoluto. De ahí que, como lo ha dicho Ángel Garrido-Maturano, el abordaje de la melancolía en Kierkegaard desde una óptica psicológica, llevaría a una mutilación del problema y de sus implicaciones,⁴⁴ pues se saldría del terreno ontológico al que remite una lectura que la aborde en toda su profundidad. En efecto hay una dimensión inasible en la melancolía por lo que “es un enigma que, por cierto, los psiquiatras no han podido resolver”.⁴⁵ Este carácter inasible implica su dimensión religiosa y su referencia al fundamento mismo. En ese sentido, se puede hablar de melancolía de lo originario, o más exacto, de melancolía como experiencia de lo originario. Experiencia en el sentido de pasión, es decir, de

⁴³ Ver Giorgio Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (Valencia: Pre-textos, 1995), 27.

⁴⁴ Ángel Garrido-Maturano, “Figuras y esencia de la melancolía: una reflexión a partir de S. Kierkegaard”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, núm. 42 (2015): 45. A este mismo respecto afirma Romano Guardini que la melancolía no puede dejarse en manos de la psicología, pues tiene que ver con “un orden espiritual” y agrega el teólogo italiano, “es algo que tiene que ver con las profundidades de nuestro ser humanos”. Romano Guardini, *Von Sinn der Schwermut* (Stuttgart, Topos Plus/Matthias-Grünewald Verlag, 2014), 7.

⁴⁵ Julia Inger Hansen, “Schwermut - Anfechtung: auch eine Kierkegaard-Betrachtung”, *Neue Wege*, núm. 23 (1929): 111.

padecer algo que desborda y no se deja asumir en una forma conocida o predeterminada. Como lo señala McCarthy, Quidam es consciente de ser, a ojos de otros, un loco, pero también advierte que se trata de “una locura divina”.⁴⁶ Según McCarthy, Frater Taciturnus –editor y prologuista de *Etapas en el camino de la vida*– distingue entre la melancolía del joven de *La repetición* y la de Quidam: la primera es apasionada, es decir, está vinculada con el enamoramiento; la segunda, con un sufrimiento en el que se busca con prontitud una resolución en lo religioso. La dialéctica allí presente tiene que ver con el hecho del anhelo de infinito que funda la melancolía como sentimiento religioso, como afectación de un origen desconocido que desborda y donde puede ser “curada”. Pero la melancolía no es lo religioso, por ello debe ser superada: “como tal, la melancolía (*Tungsind*) no representa lo religioso, pero es el punto de partida para lo religioso”.⁴⁷ McCarthy llama la atención sobre el hecho de que la melancolía es algo “dado”: “ya está en la personalidad y ahora puede ser descrita. Ningún estado está completamente sin melancolía, desde el esteta más aburrido que sólo la siente de modo sutil, hasta el hombre religioso que todavía la siente sutilmente (como lo dice William en *O lo uno o lo otro*)”.⁴⁸ El hecho de que la melancolía esté dada en cada hombre, nos revela que se trata de algo extraño a la naturaleza

⁴⁶ McCarthy, “*Melancholy and Religious Melancholy*”, 161. Ver Kierkegaard, *Etapas en el camino de la vida*, 393. sks 6: 357.

⁴⁷ McCarthy, “*Melancholy and Religious Melancholy*”, 161. Dice Taciturnus sobre Quidam: “Su repliegue tiene esencialmente el carácter de la melancolía, y esta última, por su parte, tiene el carácter de la posibilidad concentrada por la que hay que pasar a través de una crisis, a fin de que pueda adquirir conciencia de sí mismo desde el punto de vista religioso”. Søren Kierkegaard, *El amor y la religión (Puntos de vista)* (Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1960), 53. sks 6: 396.

⁴⁸ McCarthy, “*Melancholy and Religious Melancholy*”, 162. La alusión de Wilhelm se refiere a todo hombre y no sólo al hombre religioso: todo hombre siente un poco de melancolía debido, según Wilhelm, al pecado original. Ello teniendo en cuenta la recepción medievalista que realiza Wilhelm de la melancolía como pecado. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, 175. sks 3: 183.

humana y al mismo tiempo lo más humano porque le revela su dimensión eterna: “la melancolía indica una personalidad impregnada en lo eterno, con una dimensión espiritual”.⁴⁹

El hombre va, alentado por el espíritu, desde un estado natural que se transforma, hacia una dimensión espiritual que se revela contra ese estado natural negándolo o transformándolo y, por ello, en tanto hay un momento de negación, se hace desde un fenómeno negativo como es la melancolía:

[...] la conmoción dentro de la personalidad, revela que busca un encuentro con lo Absoluto, lo Ideal, lo Eterno, podría incluso hablarse de una herida metafísica. Ya que busca su curación, y esencialmente sólo puede hallarla en una experiencia de lo religioso en la que lo Absoluto es encontrado. Es una herida que se infecta tanto tiempo como no sea curada, y es una herida que nunca se cura enteramente (así de permanente es la melancolía en el hombre religioso).⁵⁰

El ser sin fundamento de la melancolía es lo que da su potencia religiosa, pues se muestra que no tiene un objeto concreto. Al respecto, McCarthy enfatiza:

[...] pero la melancolía no tiene objeto en dos sentidos. Primero, no tiene objeto porque lo absoluto es un objeto imposible para el anhelo humano (entendido en sentido externo). Segundo, no tiene objeto porque el “objeto” en el que se da finalmente la solución es el *sí mismo* fundamentado en una

⁴⁹ McCarthy, “*Melancholy and Religious Melancholy*”, 162.

⁵⁰ McCarthy, “*Melancholy and Religious Melancholy*”, 162. Esta idea de la melancolía como herida, tiene que ver con el hecho del movimiento espiritual que comienza con la falta y esta falta se sabe como peso del Yo, “que se siente más y más. La negación a querer es la negación a levantar el peso”. Vincent McCarthy, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1978), 80.

relación con el Absoluto que es su poder constituyente (Cf. *La enfermedad mortal*). Propiamente hablando, el *sí mismo* no es un objeto para sí mismo. La melancolía es una emoción “acerca” del Yo que busca la incorporación de la vida de lo Absoluto en la personalidad que ya participa naciémente en ella.⁵¹

Según esta exposición, no sólo se puede rastrear la melancolía como una pasión que conduce al hombre en su anhelo hacia Dios, sino que se puede rastrear la idea de cierta estructura de la conciencia para responder a esa pasión en tanto interpelación que al mismo tiempo constituye.⁵² Pero como desarrollo de la conciencia y como ausencia de Dios en doble sentido

[...] la melancolía es por lo tanto una expresión de la infinita diferencia cualitativa entre el sí mismo y Dios. Por lo tanto, en dirección al anhelo hacia lo divino, una melancolía religiosa puede tener un significativo rol dialéctico para el desarrollo en el sí mismo de la lucha por llegar a ser sí mismo delante de Dios.⁵³

La gran potencia religiosa de la melancolía consiste en que esencialmente no tiene objeto, es decir, no considera a Dios como un objeto. En otras palabras su único objeto es dios, un no objeto, y por ello puede abrirse y dejarse fundar por esa otredad absoluta.

⁵¹ McCarthy, “*Melancholy and Religious Melancholy*”, 163. Frente a la primera distinción, cabe agregar que en realidad lo que *busca* la melancolía no es un objeto, porque no se *busca* como las cosas del mundo.

⁵² Y es constituyente en el sentido en que en esa interpelación hay constitución de la libertad que debe optar por su auténtica realización asumiendo el peso de la tendencia humana hacia lo Absoluto. Esto en el sentido en que Heidegger lo retoma en el § 44 de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. En efecto, Heidegger ve que en el hecho de asumir la carga que implica la melancolía hay un movimiento de libertad. Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Madrid: Alianza, 2007), 232.

⁵³ Simon D. Podmore, *Kierkegaard and the self Before God* (Indiana: Indiana University Press, 2011), 51.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos, 1995.
- Aristóteles. *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1998.
- _____. *Problemas*. Madrid: Gredos, 2004.
- Benjamin, Walter. *El origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2012.
- Dip, Patricia C. “Desesperación: sintomatología de la sociedad burguesa”. En *Placeres de la melancolía*, Martín Ciordia y Miguel Vedda, comps. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2013. 55-64.
- Ferguson, Harvie. *Søren Kierkegaard’s religious psychology of melancholy*. Glasgow: Department of Theology and Church History University of Glasgow, 1994.
- Garrido-Maturano, Ángel. “Figuras y esencia de la melancolía: una reflexión a partir de S. Kierkegaard”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 42 (2015): 43-63.
- Givone, Sergio. *Historia de la estética*. Madrid: Tecnos, 1999.
- González, Darío. “Estética y singularización del sufrimiento en las obras tempranas de Søren Kierkegaard”. *Convivium*, 21 (2008): 5-30.
- Guardini, Romano. *Von Sinn der Schwermut*. Stuttgart: Topos Plus/Matthias-Grünewald Verlag, 2014.
- Hansen, Julia Inger. “Schwermut - Anfechtung: auch eine Kierkegaard-Betrachtung”. *Neue Wege*, 23 (1929): 110-129.
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2007.
- Jaspers, Karl. *Razón y existencia*. Buenos Aires: Nova, 1959.
- Juan Casiano. *Colaciones I*. Buenos Aires: Ágape, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Etapas en el camino de la vida*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1957.
- _____. *El amor y la religión (Puntos de vista)*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1960.

- _____. *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979.
- _____. *Mi punto de vista*. Madrid: Sarpe, 1985.
- _____. *Søren Kierkegaard Skrifter*. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, eds. Copenhague: Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997-2009.
- _____. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. *Temor y Temblor*. Madrid: Alianza, 2007.
- _____. *Post-scriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Barcelona: Sígueme, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010.
- McCarthy, Vincent. "Melancholy and Religious Melancholy in Kierkegaard". *Kierkegaardiana*, 10 (1977): 152-165.
- _____. *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. La Haya: Martine's Nijhoff, 1978.
- Pellion, Frédéric. *Melancolía y verdad*. Buenos Aires: Manantial, 2003.
- Peña Arroyave, Alejandro. "¿Qué es una época melancólica? Sobre la crítica ética a la vida estética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard". En *Orígenes y significado de la filosofía poshegeliana*, Patricia Carina Dip y Pablo Uriel Rodríguez, comps. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2017. 83-113.
- _____. "Acedia y esteticismo. Una aproximación desde *O lo uno o lo otro* de S. Kierkegaard". *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, 6 (2018): 55-67.
- Podmore, Simon, D. *Kierkegaard and the self before God*. Indiana: Indiana University Press, 2011.
- Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*. Madrid: Trotta, 2008.
- Svendsen, Lars. *Filosofía del tedio*. Barcelona: Tusquets, 2006.
- Theunissen, Michael. *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media*. Valencia: Náyade, 2005.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, III, Parte II, II (a). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.

Verstrynge, Karl. “‘Over the Bridge of Sighs into Eternity’. On Søren Kierkegaard’s Prominent Role in the History of Melancholy”. *EREA*, núm. 4, año 1 (2006): 90-97.