

## FIGURAS Y ESENCIA DE LA MELANCOLÍA: UNA REFLEXIÓN A PARTIR DE S. KIERKEGAARD

**ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO-MATURANO**

Doctor en Filosofía

Investigador independiente-Catedrático

Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Resistencia/Argentina

hieloypuna@hotmail.com

Recibido: 09/01/2015

Revisado: 15/04/2015

Aceptado: 02/10/2015

*Resumen:* El artículo realiza un análisis fenomenológico de la melancolía a partir del pensamiento de S. Kierkegaard. Distingue una figura estética, una religiosa y una metafísica del fenómeno y elucida el significado de cada una y el vínculo existente entre todas ellas. Además analiza en cada figura la experiencia de la *ausencia* del ser como sentido y del tiempo como presente como esencia de la melancolía. Finalmente determina en qué medida la fe representa una “cura” de la melancolía, pero en qué medida también la irreducibilidad metafísica del fenómeno implica la incerteza de lo absoluto y la ambigüedad de la fe.

*Palabras clave:* Absoluto, espíritu, fe, Kierkegaard, melancolía, ser, tiempo.

### FIGURES AND THE ESSENCE OF MELANCHOLY: A REFLECTION FOLLOWING S. KIERKEGAARD

*Abstract:* The article advances a phenomenological analysis of melancholy on the basis of ideas of S. Kierkegaard. It distinguishes an aesthetic, a religious, and a metaphysical figure of the phenomenon, and attempts to elucidate the meaning of each figure and the relationship holding between all of them. Furthermore, it analyzes in each figure, as the essence of melancholy, the experience of the *absence* of being as meaning and of time as present. Finally, it outlines the extent in which faith is a “cure” for melancholy, but also the extent in which the metaphysical irreducibility of the phenomenon implies the uncertainty of the Absolute and the ambiguity of faith.

*Keywords:* The Absolute, spirit, faith, Kierkegaard, melancholy, being, time.

## INTRODUCCIÓN

Las consideraciones que aquí comienzan habrán de centrarse en la elucidación de las tres figuras paradigmáticas de la melancolía (*Tungsind*)<sup>1</sup> a partir del modo en que éstas aparecen descritas por S. Kierkegaard. El análisis fenomenológico persigue tres objetivos. En primer lugar, explicitar la esencia de la melancolía, esto es, traer a la luz del concepto aquella experiencia ineludible que, a modo de condición trascendental, genera la melancolía y permanece como “aquello sobre la base de lo cual” se dibujan en todos los casos sus distintas figuras. En segundo lugar, queremos determinar el significado implícito en cada una de dichas figuras del fenómeno y describir el vínculo íntimo existente entre todas ellas. Por eso mismo habrá que distinguir un significado estético, uno religioso y uno metafísico de la melancolía y *explicitar* en qué medida ellos se hayan esencialmente co-implicados. Finalmente aspiramos a proponer una “cura” del fenómeno. Aquí no hay que malentender el empleo del término “cura” en sentido psicológico, puesto que nada hay más alejado de mi intención que encarar la cuestión de la melancolía en Kierkegaard desde una perspectiva psicológica o psicoanalítica<sup>2</sup>. “Cura” tiene aquí, antes bien,

1 Usualmente se ha traducido al español el término danés *tungsind* por melancolía y ese, de hecho, es su significado más general y propio. Sin embargo, la etimología de la palabra danesa permite reconocer matices de significación inherentes al modo en que el hablante experimenta la melancolía que son extraños a e irreproducibles por la traducción española. En efecto, el vocablo *tung-sind* se halla compuesto, por un lado, por el adjetivo *tung*, que significa “pesado”, tanto en el sentido literal de, por ejemplo, “una cosa pesada”, cuanto en el figurativo de, por ejemplo también, un sueño pesado o una experiencia triste y pesadora, y, por otro, por el sustantivo *sind* que podríamos traducir por “ánimo,” en el sentido del conjunto de las facultades afectivas del existente, en función de las cuales éste se siente a sí mismo y, consecuentemente, “le va” de un modo u otro. Literalmente “*tung-sind*” significa, entonces, tanto como “tener pesado el ánimo”, esto es, sentirse a sí mismo *agobiado* por un peso. Este matiz de *agobio* y *pesar*, que es tan fácil de reproducir en la traducción alemana (*Schwer-mut*, significa también literalmente “ánimo pesado”) se pierde en la traducción española por “melancolía”. La pérdida no es incidental, sino esencial, pues la esencia última de la melancolía, aquello que hace que el sujeto se precipite en un estado de ánimo melancólico y que lo define como tal, es, precisamente, cargar con el *peso* de un modo de darse del *ser* y del *tiempo*. Sobre ello volveremos en su momento; lo importante ahora es advertir al lector que en el uso que haremos aquí del término melancolía debe tener presente también la idea de *pesar* y de *agobio* que resuena en el original danés.

2 En este punto coincido en un todo con el antiguo, pero de ningún modo anticuado, sino luminoso trabajo de Romano Guardini *Vom Sinn der Schwermut*. Afirma el teólogo: “La melancolía es algo demasiado doloroso y que penetra con demasiada profundidad en las raíces de nuestra existencia humana como para que podamos abandonarla sólo en manos de los psiquiatras. Si nos interrogamos aquí, entonces, acerca de su sentido no queremos decir con esto que se trata para nosotros de una cuestión psicológica o psiquiátrica, sino de orden espiritual.” GUARDINI, Romano, *Vom Sinn der Schwermut*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1987, 7. Guardini tiene en este punto plena razón. Los abordajes psicoanalíticos o psiquiátricos de la cuestión de la melancolía en el pensamiento de Kierkegaard conllevan el problema de confundir melancolía como un fenómeno ontológico propio del ser de

un sentido ontológico (no óptico) y mienta la forma (y no el contenido) propia o auténtica de “curarse de” o “relacionarse con” la propia melancolía, de modo tal que, en virtud de esta relación, el hombre pueda realizar genuinamente su ser como espíritu finito.

Los objetivos señalados se asientan en tres hipótesis y se despliegan a través de un método que podríamos caracterizar como fenomenológico-hermenéutico. La primera hipótesis supone que la esencia de la melancolía kierkegaardiana, en todas sus formas, ha de buscarse en la experiencia de la *ausencia* del ser como *sentido* y del tiempo como *presente*, que, paradójicamente, revierte en cada caso en una cierta vivencia del *todo* del ser y del tiempo como lo abrumador y agobiante que aflige y acongoja al sujeto. La segunda hipótesis considera que desde el punto de vista estético la melancolía indica la imposibilidad de acceder a un goce estético genuino sin haber accedido plenamente a la condición de espíritu. Desde el punto de vista religioso, ella testimonia el vínculo anárquico del sujeto, concebido como espíritu, con lo absoluto y la necesidad originaria de tener fe en ese absoluto anhelado. Finalmente en relación con su figura metafísica nuestra hipótesis estima que la irreductibilidad de la posibilidad de la melancolía revela precisamente la esencial incerteza de lo absoluto y la radical ambigüedad de la fe. La tercera hipótesis propone como “cura” de la melancolía la plena asunción de la propia condición espiritual y de la finitud que le es inherente, lo que implica no la eliminación del fenómeno, sino, en un sentido que habremos de precisar, su “sublimación”.

En cuanto al método de análisis podemos calificarlo como *fenomenológico*<sup>3</sup>, pues me interesa más la descripción de lo que hace que una vivencia afectiva sig-

---

todo hombre en cuanto espíritu (en el estricto sentido kierkegaardiano de este término) con depresión como un fenómeno particular propio de ciertos individuos y relacionado con una serie de síntomas clínicos específicos. De este modo lo determinante de la comprensión kierkegaardiana de la melancolía, a saber, el hecho de que se trata de un fenómeno genuinamente espiritual, es decir, que pertenece esencialmente al proceso por el cual el existente asume libre y voluntariamente la realización de su ser como espíritu finito, se pierde en el vacío. Como ejemplo de este tipo de abordaje podría citarse: MARINO, Gordon, “Despair and Depression”. En: MOONEY, Edward (Ed.), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard: Philosophical engagements*. Bloomington: Indiana University Press, 2008, 121-128.

3 No estoy solo en la convicción de que es posible una lectura fenomenológica de Kierkegaard. Arne Grøn no duda en declarar “que tanto en los escritos pseudónimos como en los escritos edificantes las descripciones de fenómenos juegan un rol ciertamente esencial que ha sido pasado por alto.” Y continúa el destacado especialista: “Se trata de fenómenos como, por ejemplo, desconfianza, valor, paciencia, dulzura, envidia, celos, esperanza, perdón, orgullo y humildad. Si yo utilizo la expresión fenómenos, es porque para ello hay sin duda algunos puntos de apoyo en el propio Kierkegaard.” GRØN, Arne, “Kierkegaards Phänomenologie?” En: CAPPELØRN, Niels y DEUSER, Hermann (Eds.), *Kierkegaard Studies*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996, 91-116. (Aquí: p. 91). La idea de que es posible pensar una fenomenología de los templos anímicos en el pensamiento

nifique tal cual ella significa que la explicitación y reconstrucción minuciosa y fiel de los conceptos del propio Kierkegaard. En cuanto la perspectiva metodológica se atiene a la descripción de la esencia de la vivencia de la melancolía bien puede llamarse fenomenológica, pues al fin y al cabo la fenomenología, en tanto primer paso en el abordaje filosófico de una cuestión cualquiera, no es sino, como bien sintetiza García Baró, “el esfuerzo por describir la esencia de cierto aspecto de la vida tal y como se presenta en medio de ésta”<sup>4</sup>. En relación con esta descripción fenomenológica hay que tener en cuenta, en primer lugar, que ella lo es de vivencias que ciertamente puede tener cualquier hombre, pero únicamente en la medida en que se abra a experimentar el sentido consumado de su propia melancolía, y que, por tanto, sólo son efectivamente experimentadas por individuos específicos que se han resuelto a tenerlas. En cuanto ello ocurre se trata de una fenomenología del *universal singular*. En segundo lugar, es igualmente necesario tener en cuenta que el modo de experimentar una vivencia afectiva es el que determina el concepto que pretende explicitar su significación, y no a la inversa. En cuanto la fenomenología hace privar lo concretamente experimentado por el universal singular –por el existente– por sobre cualquier interés especulativo-sistemático, se trata de una fenomenología *existencial*. Finalmente en tanto y en cuanto esta fenomenología existencial se desarrolla con independencia de la adhesión a una confesión religiosa determinada y se atiene a experiencias que puede realizar cualquier hombre en tanto tal, este análisis fenomenológico reclama para sí también el calificativo de pre- (no anti ni pro) confesional.

Además de fenomenológico hemos caracterizado el método de análisis como hermenéutico. Con el término “hermenéutica” no nos referimos a ninguna teoría de la interpretación textual a aplicar a los textos kierkegaardianos, sino a una “hermenéutica de la facticidad”, es decir, a una explicitación por obra de la interpretación del significado del fenómeno que fácticamente se da, en tanto y en cuanto dicho fenómeno, en este caso la melancolía, por su propio modo de darse, requiere de interpretación para que se ponga a la luz la plenitud de su significatividad.

De cara a estas precisiones metodológicas cabría preguntarse si el presente se trata o no de un estudio sobre Kierkegaard. La respuesta es necesariamente ambigua. No lo es si el lector espera de él una re-exposición erudita de la génesis

---

de Kierkegaard ha sido igualmente advertida por el clásico estudio de McCARTHY, Vincent, *The Phenomenology of moods in Kierkegaard*. La Haya/Boston: Martinus Nijhoff, 1978. En el ámbito hispanoparlante Miguel García Baró ha vinculado esencialmente las filosofías de Kierkegaard y Husserl (y también la de Rosenzweig) al considerarlas como los enfrentamientos más radicales de la filosofía posthegeliana a la comprensión galileana de la naturaleza como la única ontología general verdadera, y, consecuentemente, como las figuras paradigmáticas de una nueva racionalidad. Cf. GARCÍA BARÓ, Miguel, *La compasión y la catástrofe*. Salamanca: Sígueme, 2007, 186-187.

4 GARCÍA BARÓ, Miguel, *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme, 2007, 253.

y tratamiento de la cuestión de la melancolía en la obra de Kierkegaard<sup>5</sup>. Aquí renunciamos a la perspectiva de la lectura inmanente, que se propone sistematizar lo que Kierkegaard “verdaderamente quiso decir” sobre un tema en el conjunto de su obra, para priorizar el modo en que su obra, polifacética, asistemática y muchas veces contradictoria, nos *interpela* y nos mueve a pensar por nosotros mismos lo experimentado y pensado por el propio autor. A mi modo de ver, tal interpelación kierkegaardiana sólo se vuelve *significativa* cuando nuestra reflexión en torno a sus textos no es meramente “sobre” Kierkegaard ni “sobre” los textos, sino verdaderamente *nuestra*; es decir, cuando nuestra relación pensante con él se vuelve, al mismo tiempo, una relación comprometida con nuestro propio pensamiento y con aquellos fenómenos, como la melancolía, que para Kierkegaard eran verdaderamente “una astilla en la carne”. Sólo entonces, es decir, sólo cuando la cuestión de Kierkegaard deviene nuestra propia cuestión, la lectura de Kierkegaard es –en un sentido más profundo tal vez que el primero– verdaderamente kierkegaardiana. Ciertamente no lo es por la intención de mantenerse puntillosamente fiel a la literalidad de sus obras, sino por la aspiración como lector a *a-propiarme* de ellas y, desde mi particular perspectiva, explicitar el *significado* que ellas tienen para mí mismo como intérprete. Creo, así, ofrecerle a los textos kierkegaardianos lo único que su autor esperó para ellos: “un buen destino, es decir, que se lo *apropie significativamente* aquel individuo a quien llamo con alegría y agradecimiento mi lector”<sup>6</sup>.

## 1. LA FIGURA ESTÉTICA DE LA MELANCOLÍA

En la carta de “B” a “A” editada por el pseudónimo Víctor Eremita con el título “El equilibrio entre lo ético y lo estético en la formación de la personalidad”<sup>7</sup> quedan expuestos la figura y significado que asume la melancolía cuando cae presa de ella el individuo que vive estéticamente. A este individuo estético representado por “A”, y a cualquier otro “A” que no disfrute en verdad de las cosas, sino de entretenerse al menos un momento con ellas, le recuerda “B” que lo finito con lo cual se relaciona equivale “a un mísero juguete del que ya casi te has aburrido antes de cogerlo con la mano; pero aun así te entretiene, y aunque no sea la cosa misma

5 Para ello remito al lector a la siguiente obra: McCARTHY, Vincent, “Melancholy and ‘Religious Melancholy’ in Kierkegaard”. *Kierkegaardiana*, 10, 1977, 152-165.

6 KIERKEGAARD, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*. (Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero). Madrid: Trotta, 2007, 27.

7 KIERKEGAARD, Søren, “El equilibrio entre lo ético y lo estético en la formación de la personalidad”. En: KIERKEGAARD, Søren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. (Trad. Darío González). Madrid: Trotta, 2007, 147-291.

la que te entretiene –y nunca es así– te entretiene el hecho de rebajarte hasta ella”<sup>8</sup>. ¿Por qué podría brindarle contento al esteta algo que, considerado por sí mismo en su propio ser, no le ofrece divertimento alguno? Porque le ofrece un presente. Ciertamente que se trata no de un presente genuino, no del presente entendido como la situación histórica en que hoy la vida despliega sus posibilidades más propias, es decir, no aquel presente que recupera significativamente el conjunto del pasado del existente y lo proyecta de manera continua y configurada hacia un futuro estrictamente personal; en una palabra, no se trata del presente como *instante* genuino<sup>9</sup> en que se conjugan y sin-tetizan las distintas dimensiones de la temporalidad de un individuo, sino un émulo de presente, un mero ahora o momento volátil que desaparece sin dejar huella, para dar lugar a otro momento tan volátil como el que le precedió. Pero, sin embargo, este presente fantasmagórico es el único del que puede disponer el esteta, que sólo vive momentos inconexos, porque nunca ha elegido quien quiere ser ni se ha comprometido a sí mismo en un proyecto integral de existencia. A este esteta le escribe “B”: “Estás en el instante, y en el instante cobras una dimensión sobrenatural, sumerges en él toda tu alma, si bien con la energía de una voluntad, pues por un instante tienes tu esencia absolutamente en tu poder”<sup>10</sup>. El esteta, justamente porque no tiene un presente auténticamente suyo, busca fundirse con ese momento de *di-versión* que le ofrece ahora esto y luego lo otro y pone en ello todas las energías de la voluntad. Pero su empeño es vano, pues el momento de *diversión* no es más que *di-versión*. Para aquel cuya vida se haya *di-vertida* o *di-versificada* por no haber elegido el hilo conductor de esa vida misma, ningún momento divertido podrá estar relacionado significativamente con su propia vida y, por tanto, estará condenado a esfumarse con la misma rapidez con que apareció, para dejar lugar a otro igualmente no significativo. “B” lo sabe y por ello escribe: “Si alguien te ve en ese instante y sólo en él, es muy fácil que se engañe; si alguien aguarda el instante siguiente, en cambio, puede vencerte con facilidad”<sup>11</sup>. El esteta –y todos tenemos una dimensión estética constitutiva de nuestra existencia– es, así, un hombre que se haya escindido respec-

8 *Op. cit.*, 186.

9 Para Kierkegaard, el instante genuino, el presente por excelencia, el que hace posible todo otro presente como situación propia de un individuo, es aquel en el que éste se elige a sí mismo, elige quién quiere ser y, a partir de entonces, se continúa a sí mismo y tiene un futuro y un pasado. Ahora bien, elegir tal cosa, es elegir el espíritu, porque el espíritu es la facultad propia del hombre de elegirse a sí mismo en su relación con lo otro. Mas el espíritu es aquello que el hombre lleva en sí desde siempre como su esencia y, en tal sentido, es algo eterno en el hombre. Por lo tanto, el instante como presente es la decisión por lo eterno. “La plenitud de los tiempos (...) es el instante considerado como lo eterno, y, sin embargo, es esto eterno a la vez lo futuro y lo pasado.” KIERKEGAARD, Søren, *El concepto de la angustia*. (Trad. J. Gaos). Buenos Aires/México: Espasa Calpe, 1952, 96.

10 Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, 184.

11 *Loc. cit.*

to de sí mismo<sup>12</sup>, pues lo que parece querer ahora con toda su voluntad y con todo su ser un momento después ya no lo atrae o lo hace tan sólo pálidamente. Pero ello no se debe a que haya algo que en realidad quiera más, sino porque no se ha determinado como espíritu y, en consecuencia, no ha determinado quién quiere propiamente ser. De allí se sigue que no hay nada que pueda propiamente querer con todo su ser, pues precisamente es éste, su ser, a saber, el espíritu estrictamente personal o sí mismo, el que le falta. Nada de lo que hay puede verdaderamente satisfacerlo, nada tiene sentido cabal para él. Precisamente es el tener que cargar con el peso de todo eso que hay y, sin embargo, no es nada (es una nada de sentido) o, dicho de otro modo, el tener que soportar la experiencia del mero “haber-ser” sin significatividad profunda ninguna, aquello que hunde al esteta en la *melancolía*. “B” sabe perfectamente que el engaño con el que por un momento “A” parece haber querido ocultarse a sí mismo su ser-espíritu con un velo hecho de esos “miseros juguetes” que *hay* por ahí está destinado al fracaso, pues “el espíritu no admite esa blasfemia, se venga de ti y te ata con las cadenas de la *melancolía*”<sup>13</sup>. Y ni siquiera esa melancolía, constantemente surgente, constituye un presente serio y lleno de sentido, una concepción unitaria de la vida que guíe y articule el camino del esteta, pues, si así fuera, por vía de la melancolía estética él experimentaría la insatisfacción de lo finito y la necesidad del absoluto y, abandonaría, así, el plano puramente estético. Por el contrario, para él “la existencia es tan fugaz bajo esa pena estética como lo sería en cualquier otra concepción estética de la vida”<sup>14</sup>; y huye de la hondura de la melancolía como huiría de cualquier otra relación profunda, porque en realidad de lo que huye es de aquello que le confiere seriedad y hondura a toda relación que mantengamos con el ser de lo que es: nuestra propia autodeterminación como espíritu o “sí mismo”. Pero huir por completo de la me-

12 Arne Grøn ha visto con lucidez el vínculo esencial entre la melancolía y esta escisión en el interior del sujeto estético, hasta el punto en que el especialista llega a afirmar que “la melancolía puede ser descrita de manera indirecta como escisión: se quiere algo y, sin embargo, no se lo quiere del todo o no se lo quiere profunda e interiormente.” GRØN, Arne, *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Trad (alemana) Ulrich Lincoln, Stuttgart: Klett-Cotta, 1999, 23. Al carácter escindido (*Zwiespaltigkeit*) opone Grøn la uni-vocidad (*Einfalt*) que no debe entenderse como la simplicidad, propia de la relación inmediata con las cosas que caracteriza la existencia estética, sino en el sentido de “querer una sola cosa, ser uno con el sentido de lo que se hace.” *Op. cit.*, 127. De acuerdo con ello, la univocidad que deja atrás a la melancolía propia de la escisión estética no radicaría en el contenido de lo que se quiere, sino en la forma de quererlo. No se trata de elegir los altares o los parques de diversiones, sino de querer verdaderamente lo uno o lo otro, es decir, de quererlo con plena conciencia del significado que ya sea el altar o el parque de diversiones tienen en el conjunto de mi vida. Mas para ello es menester elegirse a sí mismo, tener una vida y ser uno en cada decisión finita con ella.

13 Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, 187.

14 *Op. cit.*

lancolía es imposible, precisamente porque somos espíritu y, como tales, aspiramos a elegirnos a nosotros mismos y a encontrar un sentido absoluto para nuestras vidas. En consecuencia, lo finito fugaz no nos contenta. Entonces, en el medio de esa fuga imposible, el espíritu, cual un perseguidor implacable, se burla del esteta y hace que las tinieblas de la melancolía se ciernan nuevamente sobre él. Una vez más el ciclo recomienza, una vez más “no hay nada que te divierta, y los placeres del mundo carecen de sentido para ti”<sup>15</sup>. ¿Cómo salir de este ciclo maléfico, de este constante vagabundear entre el divertimento fútil y la acre melancolía? Algunos le aconsejarán a “A” que se dedique a los negocios, se busque un empleo, o forme una familia. Pero “B”, que reconoce que la naturaleza de la melancolía no radica en el tipo de objetos o de actividades que nos ocupan, sino en el *modo* en que nos relacionamos con ellos, le advierte que estas distracciones “serias”, que pueden durar un momento, un poco más largo por cierto que otras más banales, pero que al fin y al cabo no duran sino un momento, no son ningún resguardo confiable; y, aunque pudiera llegar el punto en que la melancolía pareciese olvidada, en realidad no está olvidada, sino que “de un momento a otro surgirá más terrible que nunca, y acaso capaz de aquello que hasta ahora no ha podido conseguir, tomarte de improviso”<sup>16</sup>. ¿Qué hacer entonces? “B” tiene una única respuesta: “¡desespera!”<sup>17</sup>. Aquí no se trata de desesperar por algo o alguien externo, sino de dejar de huir de la melancolía y *elegir* experimentarla con toda el alma hasta llegar a sus raíces más hondas y, así, desesperar de mí, del modo mismo en que existo. Ahora bien, quien elige desesperar por su modo de ser, elige su modo de ser, es decir, se elige a sí mismo; y, quien se elige a sí mismo, descubre lo eterno que hay en él, aquella esencia que desde siempre le ha sido dada como su ser más propio y de la que nunca puede liberarse por completo en tanto es: el espíritu, pues el espíritu no es otra cosa que elegirse a sí mismo. En efecto, quien elige mantenerse en la melancolía (quien elige su presente) hasta desesperar del sinsentido de su relación con lo finito (de su ser), en lugar de huir pasajeramente de su melancolía para absorberse en algún otro divertimento de los tantos que en *todo momento hay* por ahí, se elige a la vez a sí mismo y lo absoluto. Se elige a sí mismo, porque ahora ya no meramente se absorbe en su relación estética con lo finito que hay, sino que se relaciona con esa relación y la experimenta como un sinsentido del ser. Y elige lo absoluto, porque comprende que el espíritu no puede sino experimentar como un sinsentido la absorción en lo finito efímero, porque él aspira a lo absoluto. Es entonces cuando, eligiendo el dolor por la ausencia de absoluto, elige el deseo de lo absoluto. En consecuencia, la única salida posible de esta melancolía estética es, paradójicamen-

15 *Op. cit.*

16 *Op. cit.*, 190.

17 *Op. cit.*

te, ahondar en ella hasta que la propia melancolía nos lleva a elegirnos a nosotros mismos y determinarnos como espíritu. ¿Y qué significa elegirse a sí mismo y asumir la propia existencia cómo búsqueda de lo absoluto? Ciertamente no significa, como vimos, elegir una ocupación más seria, como los negocios, la familia o el pastorado, ni poseer un cierto conocimiento o verdad objetiva. No significa tampoco alcanzar lo absoluto y poseerlo, pues al espíritu finito, que es mortal y se realiza a sí mismo relacionándose con lo corruptible, le está vedado todo absoluto. La elección de sí no se determina por el qué, sino por el cómo. Y ese “cómo” o esa “forma” se encuentran expresadas con prístina sinceridad ya no entre los papeles de “B”, sino por propio Kierkegaard en sus primeros diarios:

Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir. (...). ¿De qué me serviría ser capaz de desarrollar el significado del cristianismo, ser capaz de aclarar muchos fenómenos particulares, si ellos no tuviesen para mí mismo y mi vida un sentido más profundo?<sup>18</sup>

Sólo aquel hombre que asume su propio destino, que es uno consigo mismo y quiere aquello que quiere con todas sus fuerzas, porque en virtud de la relación con lo elegido estructura la *historia de su vida*, ha comprendido la figura que asume la melancolía en el orden estético y la ha dejado atrás. ¿Pero qué es propiamente aquello que ha quedado atrás de este hombre de espíritu? En esencia una determinada experiencia del ser y del tiempo. Se trata de una experiencia del ser como mero “haber” entes, que, sin embargo, carecen de sentido, porque el esteta melancólico no puede comprenderlos en su ser en tanto no se relaciona con ellos en función de ningún proyecto o posibilidad suya de ser en *correspondencia* con la cual ellos cobrarían sentido. Vacidados de ser y de sentido, los entes se convierten en meros “habientes”, en aquello que, por todas partes y por doquier hay, y cuyo haber pesa sobre mí hasta abrumarme. Paradójicamente la ausencia de ser como sentido deviene un exceso de presencia de lo que meramente hay. Este *todo* de cosas que hay pesa sobre mi ánimo y he de cargar con él precisamente con melancolía (*tung-sind*). Esta experiencia del peso del ser es concomitante con la experiencia del peso del tiempo. En efecto, el esteta melancólico no tiene presente, pues la índole de su momento radica en huir del momento. Y así como no tiene presente, pues no se identifica con ninguno de las situaciones que vive, tampoco tiene historia, pues no hay ninguna elección de sí que conecte y aúne esa multiplicidad de situaciones sucesivas en la historia de *una* vida. Sobre este hombre que, como no se ha elegido a sí mismo, no puede sintetizar la sucesión en una historia

18 KIERKEGAARD, Søren, *Los primeros diarios. Volumen I 1834-1837*. (Trad. María-José Binetti). México: Universidad iberoamericana, 2011, 80.

continúa, cae el entero peso de la sucesión, del momento tras momento, hasta sumirlo en la melancolía. En un cierto sentido, él no puede sincronizar y, así, aligerar el peso del tiempo en un *hoy* en que el modo en que me sale al encuentro lo que es y el modo en que yo me relaciono con ello permitan el despliegue armónico del ser de lo que es y de mí mismo. Por el contrario, para él impera la *desincronización*, pues el presente que le sale al encuentro no es nunca su presente, sino tan sólo un momento más de la sucesión. A cada instante, vivido como la presencia de un ahora uniforme que no llega a ser su presente, experimenta *todo* el tiempo como sucesión homogénea e inagotable, como vacío que no termina nunca y que hay que sobre-llevar hasta el hartazgo. Por ello mismo le *pesa* el tiempo hasta sumirlo en la melancolía. Así comprendida, la melancolía en su dimensión estética es *la experiencia del peso del ser como haber y del tiempo como sucesión*. Una experiencia que se expresa como sinsentido y desincronización.

De este marasmo sólo se sale hundiéndose hasta el fondo de la desesperación, para, desde allí, cuando la melancolía se vuelva intolerable, tomar impulso y saltar hacia sí mismo. ¿Significa la elección de sí y la asunción del propio espíritu la aniquilación de todo goce y contento con lo finito? De ningún modo. El esteta, como afirma “B”, es aquel que en el fondo no desea nada y al que no le satisfacen los placeres del mundo, no aquel que disfruta genuinamente de ellos. Quien no se absorbe en lo finito como si fuera algo absoluto, para, así, huir del hecho de tener que elegirse a sí mismo a cada instante, sino que se relaciona con lo finito por el ser mismo de eso finito en tanto finito y lo integra como tal en su destino y su verdad, ése no sólo podrá relacionarse con todo aquello con lo que se relacionaba el esteta, sino que encontrará en ello verdadero placer y contento. Superar la existencia estética y la melancolía que sobre ella se abate no implica despreciar los besos de la muchacha para consagrarse a un ascetismo fanático y rigorista, sino elegir esos besos, amar la dulzura y alegría que contienen y no pedir de ellos más que esa dulzura y esa alegría. El genuino goce estético consiste no en besar para pasar el momento, sino en consagrar y retener el momento con un beso. La melancolía, en su figura estética, no nos dice que todo goce de aquello con lo que nos relacionamos, que todos los “placeres del mundo”, no significan nada y nos llevan a la desdicha, sino que nos advierte que sólo podremos gozarlos genuinamente, si los deseamos en verdad por sí mismos, si los elegimos por lo que ellos verdaderamente son y pueden ofrecer. Sin embargo, ello implica elegirse como espíritu. La melancolía no es, en consecuencia, el testimonio de la banalidad e insatisfacción que acarrearía todo disfrute de lo finito; antes bien ella es índice de no haber accedido a un goce estético genuino, por no haber accedido a la condición de espíritu. Kierkegaard lo sabía. De allí su perpetua melancolía por no haber podido elegir los brazos de Regine.

Pero la significación de la figura estética de la melancolía no se agota en hacernos ver que lo finito sólo puede ser gozado como tal si lo elijo por lo que es, en tanto y en cuanto ese ser es esencial para el destino que he elegido para mí mismo. Nos hace ver también que el goce que proporciona lo finito es igualmente finito y, en consecuencia, si es genuino, nunca puede constituir una satisfacción absoluta. En este sentido, la melancolía despierta el deseo de lo absoluto del que se halla transido el espíritu. Cuando ello ocurre, ella cobra su figura religiosa.

## 2. LA FIGURA RELIGIOSA DE LA MELANCOLÍA

Cuando la melancolía estética se intensifica y el existente, en lugar de huir de ella hacia lo finito, desespera, es decir, permanece en la melancolía, éste descubre que el sucederse del tiempo y la corruptibilidad del ser que en él sucede nunca podrán constituir aquello que le permita al sí mismo como espíritu elegirse absolutamente. Pero el hombre es espíritu; y el espíritu es lo absoluto. “¿Y qué es lo absoluto? Soy yo mismo en mi valor eterno. (...). Pero, ¿qué es este sí mismo? (...). Es lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más concreto de todo –es la libertad”<sup>19</sup>. En tanto espíritu el hombre es libertad y la libertad es absoluta, pues su libre querer no está sometido a la finitud. La libertad, además, es lo eterno, aquello que quiebra la determinación propia de la sucesión temporal y está, por así decir, desde siempre, *an-árquicamente*, puesto en el hombre sin haber sido puesto por él. Elegirse a sí mismo es, entonces, elegir la libertad; y elegir la libertad es elegir lo absoluto y lo eterno –lo que está libre de las determinaciones finitas del ser y del tiempo–, pues la libertad, por su propia condición absoluta, en última instancia es voluntad de absoluto. Cuando el melancólico permanece en la melancolía hasta la desesperación, cuando comprende que nada finito lo contenta plenamente, entonces se vuelve patente para sí mismo la voluntad de absoluto que constituye su propia espiritualidad. Desde ese instante la melancolía deviene tensión hacia lo absoluto y, así, adquiere una figura religiosa. A mi modo de ver, la naturaleza y significación de esta figura la expone Kierkegaard con paradigmática claridad en un pasaje de sus *Diarios* que data del año 1848. Permítaseme traerlo aquí a colación:

La mayoría de los hombres no llegan en absoluto a la fe. Ellos viven largo tiempo perdidos en la inmediatez, hasta que finalmente alcanzan algún grado de reflexión, y entonces mueren. Las excepciones comienzan de un modo por completo inverso, existen dialécticamente ya desde la niñez, es decir, sin inmediatez; comienzan con

19 Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, 195.

lo dialéctico, con la reflexión y viven de este modo año tras año sumergidos en ella (aproximadamente durante tanto tiempo como los otros viven de modo meramente inmediato) y, entonces, en una edad más madura, se les muestra la posibilidad de la fe. Pues la fe es la inmediatez después de la reflexión.

Las excepciones reciben naturalmente una niñez y una juventud altamente infelices, pues ser reflexión en una edad que por naturaleza es inmediatez, es la más profunda melancolía. Pero esto vale la pena, pues la mayoría de los hombres no acceden nunca a ser espíritu; todos esos años felices de su inmediatez son tan sólo descuido y omisión en relación al espíritu. Pero la niñez y la juventud infeliz de las excepciones se enaltecen en relación con el espíritu<sup>20</sup>.

El texto adjudica la causa de la melancolía a una ausencia de inmediatez y a un concomitante exceso de reflexión. ¿No contradice esto lo afirmado en el acápite anterior? ¿No es la melancolía el producto de estar sumido en la inmediatez? De ningún modo. Como vimos, quien supera la melancolía en su figura puramente estética, no es aquel que deshecha el goce estético inmediato. Muy por el contrario, es el melancólico, es “A”, aquel al cual “B” le enrostra que los placeres del mundo entero carecen de sentido para él. El esteta, a pesar de su esfuerzo por fusionarse con lo inmediato, carece de genuina inmediatez. No puede gozar de lo inmediato, toda vez que no busca lo inmediato por sí mismo, inmediatamente, sino para di-vertirse y, así, poder huir de sí mismo. En cierto sentido su melancolía es ya fruto de la reflexión (de la relación consigo mismo), aunque se trate de una relación que quiere escapar de la relación a sí y de una reflexión que quiere permanecer oculta para sí misma. Entra aquí, pues, en juego el segundo y decisivo elemento para comprender el fundamento de “la más profunda melancolía”: el exceso de reflexión. ¿Pero la reflexión no es el espíritu? ¿Y no es la decisión por el espíritu el camino para salir de la melancolía? La reflexión puede conducir al espíritu, cuando lleva a la elección de sí, pero la reflexión que gira y gira sobre sí misma y no lleva a elección alguna representa una especie de parálisis del espíritu. En cierto sentido la reflexión es indudablemente espíritu, pues el espíritu es relacionarse a sí mismo y elegirse en la relación con lo otro; y la reflexión es relación a sí, vuelta sobre sí a partir de la relación con lo otro que sí. Pero cuando se queda en sí misma y no se consume como elección de sí, se convierte en una especie de deformidad o exceso del espíritu<sup>21</sup> que termina paralizando al propio espíritu y que sacrifica su libertad –el instante eterno en que el individuo se elige a sí mis-

20 KIERKEGAARD, Søren, *Die Tagebücher. Band II*. (Trad. alemana de Hayo Gerdes). Düsseldorf/Köln: Diederichs, 1963, 230.

21 En tal sentido en otro pasaje de los Diarios afirma Kierkegaard: “Mi desdicha consiste en que en un cierto sentido inferior no soy verdaderamente hombre, yo soy demasiado espíritu.” KIERKEGAARD, Søren, *Die Tagebücher. Band IV*. (Trad. alemana de Hayo Gerdes). Düsseldorf/Köln: Diederichs, 1970, 234.

mo— a la reflexión perpetua acerca de la libertad. Cuando ello ocurre, “la reflexión dificulta o vuelve casi imposible la vida en sus relaciones meramente inmediatas”<sup>22</sup> y, consecuentemente, el espíritu cae presa de la más profunda melancolía. Sin embargo, este exceso de reflexión y esta consecuente falta de decisión del espíritu bien pueden ser interpretadas como un testimonio de la desesperada búsqueda de lo absoluto que consume al propio espíritu; un absoluto que (sea ello lo que fuere) por su propio carácter de tal no puede ser ni conocido ni poseído, y en lo cual sólo cabe tener fe. Por ello mismo Kierkegaard afirma que “ha valido la pena” vivir sumido en la reflexión año tras año y llevar un curso de vida inverso al de la mayoría de los humanos, hasta el punto de convertirse en una verdadera excepción, un individuo singular (*Enkelte*). De acuerdo con ello, la melancolía, hija de la reflexión y de la consecuente falta de una inmediatez genuina, alcanza una dimensión verdaderamente religiosa cuando le revela al individuo que la única posibilidad que cuenta para salir de ella es la posibilidad de la fe. Pero no hay que malentender la relación entre melancolía y fe. La melancolía ni es la fe (el individuo que permanece en ella y en la reflexión carece de fe, pues la fe es una inmediatez *posterior* a la reflexión) ni necesariamente conduce a ella (pues lo absoluto no puede ser determinado por la reflexión y es necesario *elegir* la fe en eso absoluto). Pero, en cuanto en la melancolía se trasunta la necesidad de absoluto que vive en nosotros en tanto espíritus, ella está presupuesta por la fe. La melancolía no es, pues, una mera enfermedad psicológica; es una suerte de experiencia religiosa límite por la que debe pasar todo hombre que asume su propia condición espiritual y que, al hacerlo, descubre su necesidad de absoluto y, por tanto, de fe. Sin embargo, aunque el hombre de fe debe pasar por la melancolía, él no vive en relación reflexiva, sino *inmediata* con lo absoluto. La mediación dialéctica de la reflexión no conduce a una supresión de la inmediatez, sino a una inmediatez más plena y genuina.

A diferencia de lo que una lectura meramente psicoanalítica pudiera presuponer, la melancolía, cuando alcanza su figura religiosa, no constituye ninguna manía enfermiza ni ninguna suerte de ascesis lastimosa, pues ella no porta en sí misma su propio sentido y, por tanto, no constituye un fin en sí misma. Por el contrario, se trata de aquella frontera de lo finito con la que ha de toparse todo hombre y por sobre la que habrá de elevarse para acceder en plenitud a su condición espiritual. Sin embargo, que esto sea efectivamente así, que la melancolía se convierta en un trampolín hacia lo absoluto y adquiera, por tanto, una suerte de significación religiosa salvífica, o que, por el contrario, se regodee hasta el hartazgo en sí misma y termine convirtiéndose efectivamente en una manía estética

22 FURCHERT, Almut, *Das Leiden fassen. Zur Leidensdialektik Søren Kierkegaards*. Freiburg/München: Alber, 2012, 115.

y aprisionando al hombre en las redes de la desesperación, no es algo que pueda resolverse por anticipado en el plano del concepto. La significación que asuma la melancolía en la vida de cada hombre, sólo puede ser decidida individualmente<sup>23</sup>.

La melancolía religiosa representa, entonces, un segundo momento del desarrollo melancólico. “Aquí el hombre se vuelve consciente de que su búsqueda de lo incondicionado no puede ser resuelta en lo finito.”<sup>24</sup> De acuerdo con ello, la causa última de la figura religiosa de la melancolía se expresa en el hecho de que “la aspiración por lo absoluto está unida en el melancólico a la certeza profunda de que es una aspiración estéril.”<sup>25</sup> Y ciertamente lo es, si el melancólico, “con una impaciencia que quiere ser satisfecha demasiado rápido, con una exigencia de inmediatez que no ve las instancias intermedias”<sup>26</sup>, se empeña en encontrar lo absoluto en lo finito y quiere ser cierto, con la certeza acerada de la demostración, que lo absoluto efectivamente existe y puede ser alcanzado. El precio que pagará por ese apresuramiento es enfrentarse una y otra vez al dolor que produce la fugacidad del ser, lo efímero de la belleza y el imperio de la muerte por sobre todo aquello que alguna vez reboso de vida. Entonces recorrerá el camino que convierte la significación de la melancolía en desesperación. Pero cuando el melancólico comprende que el sentido profundo de la melancolía, en tanto padecimiento de un anhelo de absoluto que ha sido puesto originariamente en el espíritu, es ser signo de algo absoluto en nosotros, hallará una ocasión (nunca una prueba) para la fe, afirmará lo absoluto anhelado y buscará elevarse una y otra vez por encima de todo lo finito. Es entonces cuando nuestro hombre recorrerá el camino que conduce a una fe genuina y la melancolía adquirirá su significado más propiamente

23 La importancia crucial de la decisión personal (del modo de vivir el fenómeno) para el paso de la significación estética a la significación religiosa de la melancolía es un punto decisivo para la comprensión del sentido de la fe en el pensamiento de Kierkegaard como “verdad existencial”, esto es, como aquella verdad fundamental de la existencia que no resulta ni de la mera concreción de una esencia humana prefijada, ni es consecuencia de una serie de postulados lógicos, ni se deriva de hechos objetivamente irrefutables, sino que resulta del acontecimiento de la realización de la propia libertad. En este sentido ha destacado recientemente C. Möller que ningún hombre es por sí mismo cristiano o religioso, sino que “debo llegar a serlo una y otra vez, y sólo llego a serlo si yo me elijo en mi propio actuar.” En el mismo sentido agrega el estudioso: “Cada hombre decide si él vive de un modo u otro. En el modo de realizar la vida acaece con cada acto vital la decisión en favor o en contra de ser cristiano.” HEYMEL, Michael y MÖLLER, Christian, *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein. Glauben und Denken Sören Kierkegaards am Beispiel seiner Reden*. Zürich: Theologischer Verlag, 2013, 237. En la misma línea de pensamiento Daniela Nebel en su estudio sobre la recepción de la obra de Kierkegaard por Bernhard Welte, el destacado teólogo y fenomenólogo de la religión de Messkirch, señala que “Welte concuerda en un todo con Kierkegaard en su determinación de la fe como acontecimiento de la libertad”. NEBEL, Daniela, *Glauben als Ereignis der Freiheit*. Hamburg: Verlag Dr. Kova, 2012, 196.

24 FURCHERT, A., *op. cit.*, 118.

25 GUARDINI, R., *op. cit.*, 46.

26 *Op. cit.*, 47.

religioso – aquel significado que R. Guardini ha expresado tan bellamente cuando la caracterizó como “la penuria del alumbramiento de lo eterno en el hombre”<sup>27</sup>.

¿Qué hay entonces de la esencia de esta melancolía religiosa? ¿Se disuelve acaso en ella aquella experiencia del ser y del tiempo que constituían el trasfondo desde el cual surgía el fenómeno en su figura estética? En modo alguno. Si, como vimos, la melancolía expresa la certeza profunda de la esterilidad de la aspiración a encontrar lo absoluto en lo finito y temporal, entonces ella es inescindible del peso del ser y del tiempo. En efecto, es en esta dimensión religiosa donde, con más agudeza aún que en la figura estética, el hombre experimenta la insuficiencia del sentido de todo lo que es y lo precedero de cada momento que transcurre. Su melancolía no es sino el agobio que produce saber a ciencia cierta que vivir es tener que cargar con el peso de *toda* esa finitud del ser y del tiempo. A él más que a nadie –porque precisamente él ya no se oculta a sí mismo el ansia de absoluto que lo define como espíritu– lo abate la sucesión que *todo* lo corroe, lo abrumba la carencia de plenitud de sentido de *todo* lo que es. Y para liberarse de esta carga de incompletud del ser y evanescencia del tiempo en su conjunto convierte ese anhelo de absoluto que vive en él en fe. ¿Pero puede la fe derrotar *definitivamente* a la melancolía? Bien pudiera ser que el alivio de la fe sea comparable al que experimenta el caminante, que marcha cargado con una pesada mochila y que, por un momento, hace un alto en el camino, se sienta sobre una piedra y deja que el peso de la mochila repose sobre ella. En realidad nunca se ha sacado del todo la mochila y volverá a sentir su peso apenas retome la marcha.

### 3. LA FIGURA METAFÍSICA DE LA MELANCOLÍA

La sospecha con la que se cerraba el acápite anterior la experimenta en toda su acritud el existente cuando la melancolía alcanza su más alto grado y se convierte en desdicha<sup>28</sup>. La esencia de esta desdicha la expone Kierkegaard de modo ejemplar en el ensayo “El más desdichado (*Den Ulykkeslygste*)”<sup>29</sup>. Allí se analiza el fenómeno como una *inautenticidad* y *desincronización* definitiva entre los

27 *Op. cit.*, 48.

28 No me encuentro sólo en mi identificación de la desdicha con la forma más profunda de la melancolía. Esta identificación también la ha hecho recientemente S. Wennerscheid, para quien “la figura del más desdichado funciona como la encarnación de esta melancolía sin fondo.” WENNERSCHIED, Sophie, *Das Begehren nach der Wunde. Religion und Erotik im Schreiben Kierkegaards*. Berlín: Matthes&Seitz, 2008, 243.

29 KIERKEGAARD, Søren, “El más desdichado”. En: KIERKEGAARD, Søren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. (Trad. de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González). Madrid: Trotta, 2006, 231-242.

éxtasis de la temporalidad del existente<sup>30</sup>. Como ocurría en el caso del melancólico-estético, “el desdichado está siempre ausente de sí mismo, nunca está presente en sí mismo.”<sup>31</sup> Pero ausente está uno cuando vive por completo desligado de su propio presente, es decir, cuando no comprende la situación que le toca vivir ni se relaciona con ella de modo alguno, porque “está o bien en el tiempo pasado o bien en el venidero”<sup>32</sup>. El desdichado es, pues, aquel que se temporaliza, es decir, se elige y proyecta a sí mismo desde el pasado o el futuro, pero que no lo hace en el modo de la rememoración de lo que efectivamente ha sido o de la expectación de aquello hacia lo que él está adviniendo, sino que, por el contrario, pretende que un pasado o un futuro que no le son propios han llegado para él a “hacerse presentes”<sup>33</sup>. Si el desdichado configurara su presente en relación con la

30 En este sentido, Gerhard Thonhauser ha observado también que lo que caracteriza a la desdicha como fenómeno opuesto a la alegría es “el desmembramiento del hombre en la *temporalidad*”. THONHAUSER, GERHARD, *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*, Freiburg/München: Alber, 2011, p. 195. (Cursivas del autor).

31 KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, 234.

32 *Op. cit.*

33 Ciertamente la utilización de términos cargados de significado técnico y preciso desde la fenomenología como “rememoración”, “expectación”, “proyección” o “advenir” pudiera, a una lectura apresurada, dar la impresión de que aquí se está usando un trasfondo fenomenológico y, más precisamente, la analítica heideggeriana de la temporalidad para leer forzosamente a Kierkegaard en función de ella. Al respecto habría que puntualizar dos cuestiones. En primer lugar, que es el propio Kierkegaard quien, en este caso concreto, analiza el modo en que el desdichado se hace presente a sí mismo a partir del desmembramiento o desgarramiento de las dimensiones de su temporalidad. Pero no se trata aquí, en el análisis de la desdicha, de un mero caso particular en el que el significado de un fenómeno existencial resulta de la configuración de las relaciones entre las dimensiones temporales, sino que, como bien lo ha señalado Arne Grøn, el entero “concepto de existencia humana de Kierkegaard implica una noción radical de la temporalidad y de la finitud” GRØN, Arne, “Spirit and temporality in The Concept of Anxiety” En: CAPPELØRN, Niels y DEUSER, Hermann (Eds.), *Kierkegaard Studies*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001, 128-140. (Aquí: 132). En segundo lugar, debemos recordar la famosa nota situada precisa (y no casualmente) al final del #45 de *Ser y tiempo*, es decir, de aquel párrafo que introduce la segunda sección del tratado (*Das Dasein und die Zeitlichkeit*) en la que Heidegger explicita la temporalidad como sentido ontológico de la cura, esto es, del modo de ser original y total de la existencia humana. Allí Heidegger reconoce que, para semejante tarea, es posible aprender filosóficamente de Kierkegaard, más específicamente del *El concepto de la angustia* y de las obras edificantes. Por lo tanto, es inevitable que en todo tratamiento del significado de la temporalidad en la elucidación de la esencia de los fenómenos existenciales en el pensamiento de Kierkegaard resuene Heidegger. Pero ello no porque “se lea a Kierkegaard desde Heidegger”, sino porque Heidegger ha desarrollado su analítica de la temporalidad, tal cual lo confiesa en dicha nota, “aprendiendo filosóficamente” desde Kierkegaard. Creo, como lo hace Thonhauser, quien se ha ocupado específicamente de las relaciones entre el concepto de temporalidad en Heidegger y en Kierkegaard, que, para el plano en que se ubica este artículo, esto es, para una *re-lectura filosófica* de los textos kierkegaardianos, “debe ser puesto especial énfasis en volver a leer los desarrollos de S. Kierkegaard teniendo presente la entera totalidad estructural de la temporalidad existencial” THONHAUSER, G., *Op. cit.*, 209. Precisamente el estudio del presente y de su complejidad, de las cuales da testimonio el presente como

rememoración de lo verdaderamente sido o la expectación de lo verdaderamente advenidero, no habría problema ninguno, pues los éxtasis temporales se interpenetran y “no es posible llamar desdichada a una individualidad que se hace presente desde la esperanza o el recuerdo”<sup>34</sup>. Pero como no puedo experimentar como *mi presente* un futuro al que en realidad no estoy proyectado ni un pasado que no ha sido mío, el desdichado, termina no teniendo presente significativo ninguno con el cual relacionarse y, por tanto, se relaciona a sí mismo y proyecta sus posibilidades a partir de nada. Su presente se vuelve, así, ausencia, y sus posibilidades una imposibilidad absoluta. Ahora bien, el desdichado no sólo ha perdido el presente, sino también el futuro y el pasado. Como pretende esperar en el presente una expectativa que no tiene, vacía su futuro de toda espera posible y no espera en realidad nada. Igualmente, como cree rememorar un pasado que no fue, termina no rememorando nada. Kierkegaard ofrece un claro ejemplo: quien vive esperando la vida eterna, en cierta medida es desdichado, porque sacrifica su presente al futuro, pero, en un sentido más profundo, no lo es, porque, como verdaderamente tiene esperanza y vive proyectado hacia lo eterno, está presente a sí mismo en esa esperanza. Pero quien no tiene realmente esperanza, sino que la ha perdido o nunca la tuvo y, sin embargo, pretende que esa esperanza es su presente, no logra hacerse presente a sí mismo en la esperanza y, por tanto, “está ausente de sí mismo, no sólo en el tiempo presente, sino en el venidero; tal es la formación de los desdichados”<sup>35</sup>. En síntesis, para que un individuo expectante se haga presente desde el advenir, éste debe ser un advenir posible para él, un advenir al que esté efectivamente tendido. Igualmente para que el individuo rememorante llegue a hacerse presente a sí mismo desde el pasado, este pasado debe haber sido realmente suyo. Pero cuando el presente de un individuo consiste en esperar lo que no es ninguna posibilidad suya ni puede cobrar realidad alguna para él o en rememorar un pasado que no ha sido, entonces nos hallamos ante una melancolía insuperable: precisamente aquella a la que Kierkegaard llama “desdicha”. El desdichado trata de recuperar un tiempo definitivamente ido o aguarda uno que no vendrá. Es hijo y padre de una decepción. Su melancolía es nostalgia de lo que no ha sido y augurio de lo que no ha de ser.

Kierkegaard cree encontrar el peor de los desdichados en aquel que combina en el presente las dos formas de la desdicha: la de la rememoración y la de la expectación. “La combinación sólo puede formularse como sigue: aquello que le

---

ausencia propio de la melancolía, es uno de los puntos, como señala el estudioso citado, en el que más claramente “se muestra el potencial de una relectura recíproca de los textos de Heidegger y Kierkegaard”. Los análisis de este último párrafo han tratado de usufructuar dicho potencial.

34 *Op. cit.*, 235.

35 *Op. cit.*

impide hacerse presente por la esperanza es el recuerdo y aquello que le impide hacerse presente por el recuerdo es la esperanza.”<sup>36</sup> Este hombre, que legítimamente merece el título del más desdichado, continuamente espera lo que debería rememorar o rememora lo que debería esperar. Un ejemplo del primer caso lo encontramos en el infeliz cuyo presente se agota en seguir esperando a aquella muchacha que lo ha amado o que pudo haberlo hecho en el pasado, pero que ya no lo ama ni volverá a amarlo jamás. Su infelicidad no radica en que su meta esté demasiado lejana, sino en que ha quedado atrás. Este hombre dirige la vista al frente para buscar aquello que ha quedado a sus espaldas. Un ejemplo del segundo es aquel otro infeliz cuyo presente se extingue en el recuerdo de un amor que nunca se consumó y, de ese modo, le cierras las puertas a todo posible amor venidero. Su infelicidad radica en asumir en el pensamiento como ya vivido y dejado a sus espaldas lo que en realidad está por delante. Este otro mira hacia atrás para encontrar lo que tiene enfrente de sí. En ambos casos se trata de melancólicos que se hallan en el mundo sin ningún presente con el que vincularse, pues han dejado que el presente se le escabulla como el agua entre los dedos por estar absortos en el pasado o el futuro. Pero, para el colmo de su desgracia, tampoco tienen ningún pasado que recordar, pues para ellos su pasado aún no ha llegado; ni ningún futuro en que confiar, pues su futuro ya es pretérito. El desdichado no tiene, así, tiempo para nada, “no porque su tiempo esté colmado de otra cosa, sino porque no dispone en absoluto de tiempo (...).”<sup>37</sup> Sólo tiene delante de sí un mundo vacío y un tiempo que sucede sin que suceda nada. Esta vacuidad que llevan sobre sus hombros es la carga más pesada de todas, pues cargan con *todo* el peso del ser y con *todo* el peso del tiempo, cargando con *todo* el peso de su *ausencia*. Un todo demasiado pesadoso como para no quedar hundido en la desdicha.

Según mi interpretación personal de “El más desdichado”, esta última figura de la melancolía es irreductible, porque es constitutiva de la esencia de las relaciones del hombre con el ser y el tiempo, es decir, con el despliegue del ser en su proceso de temporalización, y, por ello mismo también, es metafísica. En efecto, siempre es *posible* que el futuro hacia el que creemos que avanzamos no termine siendo nuestro futuro y que, por tanto, nos “hagamos presentes” a nosotros mismos desde un futuro que no es sino nada. Igualmente siempre es *posible* que el recuerdo hacia el que retrocedemos no haya sido efectivamente nuestro pasado y que, por tanto, nos “hagamos presentes” desde nada. Por ello la posibilidad de la melancolía es irreductible. Sin embargo, la cuestión –si se me permite darle un giro al problema– es todavía más seria: aun cuando ese pasado efectivamente haya sido y ese futuro algún día llegue a ser no *son* ahora el presente. En

36 *Op. cit.*, 236.

37 *Op. cit.*, 238.

consecuencia, cuando el presente se “hace presente” desde lo pretérito que ya no es o lo porvenir que no es aún, inevitablemente la nada se filtra en el ahora y se deposita en el ser, convirtiéndolo en ausencia. Y como el presente siempre contiene dentro de sí la proyección de las otras dos dimensiones extáticas del tiempo, siempre está presente en él una cierta ausencia. La experiencia de esa ausencia en el presente es irreductible y, por tanto, un cierto grado de melancolía también lo es. Por cierto que cuando todo el presente radica en “hacerse presente” desde un futuro que, para peor, no puede ser o desde un pasado que, por desgracia, no ha sido, entonces el ahora del existente se convierte en una pura ausencia, su presente se vuelve un “no lugar”<sup>38</sup> y su existencia una imposibilidad. Entonces también la melancolía se vuelve sin fondo y alcanza el grado extremo de la desdicha – aquel grado que Kierkegaard viera con tanta lucidez. Pero lo esencial aquí es comprender que la absoluta superación de la melancolía es imposible, porque en la presencia de lo presente es imposible no experimentar una cierta ausencia: ya sea la ausencia de lo que aún no es o alguna vez ha sido, ya –lo que es aún peor– la de lo que nunca ha sido ni será.

¿Qué consecuencias tiene ello para la comprensión de la significación del fenómeno y de su posible “cura” a través de la fe? A mi modo de ver –y a partir de una explicitación fenomenológica de la paradoja temporal descrita en “El más desdichado”– implica lo siguiente: la conciencia de que toda fe sincera en lo absoluto (toda “cura” de la melancolía) está transida de ambigüedad; y la de que, por tanto, nadie puede estar seguro de su fe. En efecto, si pensamos la fe desde el correlato noético, desde el modo en que nos dirigimos al objeto de la fe, la posibilidad de tomar lo que debiera ser una expectativa por un recuerdo está siempre presente y la fe se halla, en consecuencia, amenazada por la ambigüedad. Así, siempre es posible pensar que ya hemos tomado la decisión por lo absoluto –la fe– y que la fe viene, por así decir, con nosotros desde nuestro pasado como algo ya conquistado, cuando esa decisión por la fe adquiere realidad sólo en el presente, es decir, cuando es una decisión que se renueva a cada instante y a la que constantemente estamos proyectándonos. Aquí se convierte lo que debiera ser una expectativa una y otra vez reasumida (“hecha presente”) en el recuerdo de algo ya logrado. Aquel que debiera conquistar su fe en cada instante futuro sin terminar de conquistarla nunca, en vez de hacerlo cree ya haberlo hecho –cree “tener” fe–, como si lo absoluto pudiera “tenerse” y se pudiera disponer de él. El ejemplo por antonomasia de este tipo de ambigüedad es el fundamentalista, el hombre que cree tener una fe indestructible. Si ponemos ahora la vista en el

38 En este sentido afirma S. Wennerscheid: “Por cierto el yo mismo, así considerado, llega a convertirse en lugar de esta imposibilidad, por ello en no lugar, en lugar de esta herida abismal.” WENNERSCHIED, S., *Op. cit.*, 242.

correlato noemático, en aquello que consideramos el objeto de la fe –lo absoluto– se produce el fenómeno inverso: siempre es posible tomar por expectativa lo que es una suerte de recuerdo. En efecto, quien considera que lo absoluto está más adelante, que habrá de producirse, que tener fe es ser cierto de que en un futuro lo absoluto ocurrirá, cual si lo absoluto fuera un hecho por darse, olvida que la decisión por lo absoluto no es la decisión por algo que habrá de llegar –porque todo lo que llega en el tiempo es finito– sino por algo eterno, que está ahí desde siempre, que es un pasado anárquico viviente en nosotros y al que siempre podemos volver: el espíritu y la libertad. Decidirse por la fe no es creer en un futuro maravilloso en el que se resolverán todos los conflictos. Es afirmar el espíritu, afirmando su voluntad de absoluto. El ejemplo por antonomasia de este tipo de extravío radica en aquellos utopistas fanáticos que Rosenzweig llamó “Tiranos del Reino de los Cielos.”

En conclusión, toda fe está amenazada de ambigüedad. Nadie puede estar seguro ni de esperar realmente lo absoluto que cree esperar, ni de no haber convertido esa espera en una suerte de rememoración. Igualmente nadie puede estar seguro de que su intención de relacionarse con lo absoluto presuntamente por venir no sea sino una distracción de lo absoluto ya dado (su propio espíritu). ¿Entonces, si la melancolía es irreductible, no es acaso su pretendida “cura” –la fe– un desvarío, una imposibilidad? Aquí la respuesta es necesariamente ambigua y dialéctica. No es posible no pasar por la melancolía ni recaer una y otra vez en ella, porque, en tanto espíritu finito, el hombre *quiere* lo absoluto, pero *existe* en lo finito. Esa tensión se refleja en la fe, que es nuestro modo de relacionarnos con lo absoluto anhelado. Queremos tener una fe absoluta en lo absoluto, pero nuestra fe está sometida a la ambigüedad de, en realidad, no ser absoluta (al riesgo de volverse una falsa expectativa que pretendemos que es nuestro presente) o no serlo en lo absoluto (al riesgo de serlo en algo de-terminado, de lo que estamos seguros y que, por ello mismo, no es absoluto). Esta ambigüedad es, además, dialéctica: entre más cierto está un hombre de tener fe y entre más seguro está de qué sea aquello en lo que cree, menos viva está su fe (pues la fe debe conquistarse a cada instante en lucha contra la finitud y la decepción) y menos absoluto es el objeto de su fe (pues lo absoluto no es ningún qué y sólo podemos estar seguros de lo finito). Pero, al mismo tiempo, la fe sigue siendo una cura de la melancolía. ¿En qué medida? En la medida en que el hombre asuma la irreductibilidad de la melancolía y, a pesar de ello, afirme *hoy* su propio espíritu y el anhelo de absoluto que lo consume; y, consecuentemente, viva como el espíritu que es y disfrute de serlo. Mas ello implica buscar lo absoluto a cada instante, pero sin pretender estar seguros de que se lo alcanzará en el futuro y sin creer haberlo alcanzado ya en el pasado. La cura de la melancolía radica, pues, en una fe dialéctica y, por tanto, incierta. Se trata de una fe que constantemente duda de sí misma y de qué

sea aquello en lo que tiene fe, porque sabe que lo único absoluto dado el hombre es la necesidad de absoluto. Pero, al mismo tiempo, se trata de una fe que, en la incertidumbre, sigue siendo fe y sigue aspirando a lo absoluto. Esta fe, que no pretende eliminar, sino asumir la melancolía, y que, en tanto tal, es fe en medio de ella, da testimonio del sentido más sublime del fenómeno: el ser el *estigma* de una fe genuina, como, a mi parecer, lo fue la del propio Kierkegaard.

Se suele decir que la existencia del melancólico es una existencia entre las sombras. Tal vez ello sea cierto. No lo es menos que toda sombra se recorta sobre un haz de luz.