

III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

La acedia como forma de malestar en la sociedad postmoderna.

Pallares, Martín.

Cita:

Pallares, Martín (2011). *La acedia como forma de malestar en la sociedad postmoderna. III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-052/116>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRwr/UeR>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA ACEDIA COMO FORMA DE MALESTAR EN LA SOCIEDAD POSTMODERNA

Pallares, Martín
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

Desde la propuesta planteada por Theunissen, se intentará hacer un regreso arqueológico acerca del concepto de melancolía en la antigüedad y de acedia medieval. Con ello, se busca reflexionar esa trama de fatiga, aburrimiento, tedio, tristeza que se entreteje en la cultura actual. Charbonneau y Legrand (2003) designan como paradespresiones a este conjunto de problemas a menudo infrasintomáticos, demasiado lábiles y poco significativos para ser denominados síntomas. A estos sentimientos psíquicos y corporales de lasitud, desaliento, de inanidad ante las cosas, de astenia psicógena, estos autores prefieren denominarlos como “constelaciones”, considerando a la acedia como figura titular de las mismas. Son fenómenos que se ubicarían como falla de la motivación ante la pérdida de atractivo o de placer por las cosas, o como una dispersión temporal que lleva a recomenzar múltiples tareas sin haber concluido la primera. Se trata de un vagabundeo en la acción, de una disipación que impide invertir con suficiente determinación nuestras acciones.

Palabras clave

Acedia Hábito Narratividad Posmodernidad

ABSTRACT

ACEDIA AS A FORM OF POSTMODERN MALAISE IN SOCIETY

Since the proposal by Theunissen, will try to make a comeback on the concept of archaeological melancholy in ancient and medieval acedia. In doing so, seeks to reflect the pattern of fatigue, boredom, boredom, sadness woven into the culture. Charbonneau and Legrand (2003) designated as paradespresiones this set of problems often infrasintomáticos too transient and insignificant to be called symptoms. A psychic and physical feelings of lassitude, discouragement of inanity to the things of psychogenic asthenia, these authors prefer to name it as “constellations,” considering the heartburn as the holder of the same figure. Phenomena are to be located as a failure of motivation to the loss of attractiveness or pleasure in things, or temporal dispersion that leads to multiple tasks without restarting the conclusion of the first. It is a roaming in action, preventing dissipation invest with enough determination actions.

Key words

Acedia Habit Narrative Postmodernism

Un regreso arqueológico: La melancolía en la antigüedad y la acedia medieval

Los intereses arqueológicos y genealógicos persiguen en última instancia un diagnóstico histórico en orden a la comprensión de nuestra época que puede ubicarse en el horizonte de la Modernidad. En este sentido, Theunissen analiza los conceptos de *melancolía* antigua y de *acedia* medieval en la medida que pueden constituir “*anteproyectos de la modernidad*” (Pocai, 10).

Primer anteproyecto: Teofrasto. Ruptura con la concepción aristotélica.

Cuando Teofrasto se pregunta ¿Por qué todos los hombres que sobresalen (*perittoí*) son melancólicos? de los *Problemata XXX*, está indagándose acerca de algo negativo como la melancolía, posibilita lo positivo.

Así se establece el carácter dialéctico entre la *constitución* melancólica y la posterior *enfermedad* como aumento de una anomalía. Para contrarrestar ello, propone una moderación del exceso que se acerque a un término medio como única forma de vida exitosa para el melancólico.

La misma pregunta deviene ahora en un ¿Cómo se relacionan los melancólicos con los hombres comunes? A lo cual Teofrasto responde, que es impensable alguien que no tenga en sí, algo de aquello que convierte a las personas en melancólicas. De este modo, este elemento que se halla en todo ser humano eleva a la melancolía a un estatuto antropológico. Pero además, plantea que la melancolía en su forma natural, puede dar lugar a la enfermedad o a las grandes obras. La melancolía contiene en su dualidad tanto lo extraordinario y lo extraño (Theunissen, 32).

La perspectiva teológica o la “acedia” como demonio del mediodía

El término “acedia” (demonio del mediodía) constituye una versión latinizada de la palabra griega *akédia* (*a-kédia*), es decir la negación de *kédos* (cuidado), descuido o falta de cuidado[i].

Hacia el siglo II la figura de Evagrio Pónico (345-399), monje y asceta cristiano conocido por sus cualidades de pensador, escritor y orador, ubica a la acedia como uno de los pecados que acechan al monje. Los pecados nombrados fueron ocho: gula, lujuria, avaricia, tristeza, vanagloria, ira, orgullo y acedia. En su obra «Sobre los ocho espíritus malignos» caracteriza a la acedia de la siguiente manera:

«La acedia es la debilidad del alma que irrumpe cuando no se vive según la naturaleza ni se enfrenta noblemen-

te la tentación (...) [el acidoso] se fatiga inútilmente» (Evagrio Póntico).

Este demonio del mediodía^[ii] inunda al monje, lo aleja de la alegría y dicha de Dios. El acidoso se torna flojo, débil y perezoso en los deberes monásticos. Genera impotencia de la voluntad y obtusidad del intelecto, esa suprema facultad espiritual del hombre, núcleo más profundo del alma. Se olvida de los grandes beneficios de Dios, de su amor, de sus juicios, y al mismo tiempo se disgusta por sus dones; ignora los males humanos y, por lo tanto, la necesidad de ser salvados.

Por ello, para poder retornar a la búsqueda de Dios, uno debe recurrir a la *paciencia* y a la *actividad*. Solo asumiendo el trabajo concienzudo de la meditación (*constancia*) y la penitencia (*temor a Dios*) se fecunda la capacidad de acoger las mociones de la gracia y los signos de Dios.

Segundo anteproyecto: La perspectiva moral y antropológica

En la Edad Media, el concepto de *acedia* continúa siendo un peligro catastrófico para el alma humana, llegando a tornarse en el peor de los pecados capitales. Sin embargo, la escolástica incluye a la *acedia* como género de la *tristitia* (tristeza). En el siglo XIII, Tomás de Aquino^[iii] (1225-1274) define a la *acedia* como *tristitia spiritualis boni*^[iv] y concluye confrontando con la tradición^[v]:

«(...) un descuido (A-kédia) que, en tanto que despreocupación respecto a aquello de lo que verdaderamente nos deberíamos preocupar, viene acompañado de lo contrario: La carga de la que dispensa retorna en él como una molestia. (...) La *acedia* se manifiesta en el *taedium*, una aversión que puede llegar hasta el asco, y que a menudo se convierte en *apatía*.» (Theunissen, 47).

La *acedia* es entonces, la *tristeza* hacia las cosas buenas de Dios, la *tristeza* hacia lo bueno espiritual; es la contrapartida del verdadero gozo. Es una despreocupación de lo importante, que más que permitir un descanso ante la ardua tarea de acercarnos a Dios, deviene carga como molestia, pesadez, impotencia, hasta *taedium*, que a menudo acaba en torpor, una debilidad que se convierte en *apatía* e inmovilización del cuerpo.

El Aquinate, en la Suma Teológica, rechaza considerar la *acedia* como sinónimo de pereza^[vi]:

Sin embargo, este fenómeno queda referido a Otro, a Dios en referencia a la alegría perdida^[vii]. En el Dios que se retira, se anuncia una permanente pérdida de Dios, es decir el nihilismo de la modernidad. En un mundo despojado de Dios, la *acedia* me instala en él de un modo distinto: me abre a mi propia realidad y a tener que hacerme cargo de ella por mis propias fuerzas.

Con la inclusión de la *acedia* como tipo de *tristitia*, Tomás de Aquino reelabora este término como pasión, ubicándola en los márgenes de la teoría médica de los temperamentos^[viii]. En el contexto de las pasiones, la *acedia*, se torna más un proceso mórbido que una falta moral^[ix].

Ahora bien, sólo la *acedia* como *tristitia aggravans*, es

decir en su aspecto depresivo tendrá relevancia psicopatológica, dado que se constituye un abatimiento que no remite a nada significativa.

Solo puede caer en el abismo de la *acedia* quien se encontraba en la cima de esta alegría. Esta huida de Dios, esta verdadera separación dramática conlleva una tranquilidad "*prohibida*": la *apatía*.

Sin embargo, y como epílogo se da una huida *hacia* el mundo, ya no hay un acto de *tristeza* sino un intento de escapar de ella: las alegrías mundanas que están destinadas a redimir la *tristeza*. Para ello, Tomás de Aquino prevé como adecuada respuesta una resistencia constante, una *cogitatio perseverans*, por la cual se intenta recuperar la alegría perdida mediante prolongadas meditaciones.

La *acedia* no es melancolía, en la *acedia* hay algo que la protege frente a la desaparición en el Otro, negado de la melancolía^[x].

Cuando una silenciosa niebla nivela todo en una extraña indiferencia

«El aburrimiento profundo va rodando por las cimas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo en una extraña indiferencia » (Heidegger, 1955:39)^[xi].

El estado de ánimo es "la forma de ser original del Dasein en cuanto abierto para sí mismo", dirá Heidegger en *Ser y Tiempo* (1927). Siempre y en cada situación se está en un cierto "temple de ánimo"^[xii], y esto muestra la condición afectiva de nuestro ser-en el mundo. En este "andar por" (*Umgang*) el mundo en las múltiples formas de ocupación (*Besorgen*), las "cosas de la vida" o "asuntos" se nos presentan no como meros datos objetivos, sino como temibles, gozosos, dolorosos, agustiantes ^[xiii].

Habitualmente, estas disposiciones anímicas se trivializan como estados de ánimo pasajeros, indicativos de la mayor o menor gravedad de las cosas que nos pasan. Sin embargo, los estados de ánimo tienen ontológicamente la función de "abrirnos" a nuestro propio ser, dándonos a entender nuestra situación original de ser-en-el-mundo: a su "facticidad", es decir que el *Dasein* "es" y "que ha de ser", aunque el "de donde" y el "a donde" permanezcan en la oscuridad.

En el curso *¿Qué es la metafísica?* de 1929-1930, Heidegger señala que preguntarse quiénes somos hoy y cuál es la esencia de nuestra modernidad, es responder por nuestro temple. Plantea entonces el "aburrimiento" como un estado de ánimo vinculado al vacío, algo que la modernidad precisamente rehúsa tratar, por lo cual éste deviene *aborrecimiento*, como señala la etimología latina^[xiv].

Heidegger analiza ese temple afectivo que corresponde al hombre actual (*das heutige Dasein*), para poder llegar al temple ánimo fundamental (*Grundstimmung*).

Ante la aparición de una industria del ocio, el aburrimiento se muestra como aquello frente a lo que continuamente uno se escapa, determinando en forma negativa nuestra existencia, como un trasfondo que conti-

nuamente nos acecha.

El aburrimiento, «*Langeweile*», ese «rato largo», es lo que le permite a Heidegger relacionarlo con la dimensión temporal. Pues bien, frente al aburrimiento uno busca cualquier «pasatiempo» (*Zeitvertrieb*), alguna actividad que acelere el transcurso del tiempo que ha devenido largo. Heidegger considera entonces las distintas formas de aburrimiento desde el más superficial al más profundo, aquél que constituye propiamente el estado de ánimo fundamental:

El «uno se aburre» («*es ist einem langweilig*»), nos acerca al aburrimiento más profundo. Este aburrimiento, no sorprende súbitamente sin que alguna situación concreta lo movilice, sino que simplemente aparece. Entonces, lo que nos rodea deviene indiferente, el ente en su totalidad -el ser-[xv] se nos muestra rehusándose, y de golpe, adviene indiferente.

El tiempo, no como sucesión de horas sino como horizonte unitario y total que posibilita la manifestación del ente con sus modos de temporización extáticos (pasado, presente y futuro) nos rehúsa. La experiencia de la totalidad del ente (el ser) se *da* porque el tiempo se manifiesta como aquello que retirándose convierte a todo ente en indiferente.

Heidegger define el aburrimiento profundo: “es ist einem langweiling”-“uno se aburre”- donde el sujeto desaparece en ese “uno” haciéndose un nadie indiferente. Uno no se aburre ni de esto ni de aquello, ni siquiera de uno mismo, sino que el aburrimiento simplemente sobreviene, no hay pasatiempo que valga, más bien habrá un abandono de la existencia, es decir al mundo que se ha vuelto indiferente. En este modo de aburrimiento más profundo, las cosas parecen abandonarnos aunque estén presentes, ellas nos aburren y por ello nos sentimos vacíos. Sin embargo, aquí se anuncian posibilidades que yacen adormecidas precisamente en ese alargamiento del tiempo. Ese horizonte temporal que se dilata anula la existencia, aparece el vacío: el tiempo mismo nos es indiferente, ya no hay un pasado, ni un presente, ni un futuro, sino una inmensa unidad temporal inarticulada.

Para poder salir de esta época, propone una verdadera inmersión en ese vacío a través del *aburrimiento*: En él se establece una relación de transferencia entre nosotros y las cosas.

Paradepresiones y cultura actual

«*La paradepresión no es de esencia médica sino llega a ser una ética, una manera de vivir, que se inserta en la corriente de una época*» (Debray, 13)

Analizando la cultura actual, uno también puede visibilizar una trama de fatiga, aburrimiento, tedio, tristeza.

Charbonneau y Legrand (2003) designan como *paradepresiones* a este conjunto de problemas a menudo infrasintomáticos, demasiados lábiles y poco significativos para ser denominados síntomas. A estos sentimientos psíquicos y corporales de lasitud, desaliento, de inanimidad ante las cosas, de astenia psicógena, estos auto-

res prefieren denominarlos como “*constelaciones*”, considerando a la acedia como figura tutelar de las mismas. La paradepresiones son fenómenos que se ubicarían como falla de la motivación ante la pérdida de placer por las cosas, o como una dispersión temporal que lleva a recomenzar múltiples tareas sin haber terminado las primeras. Se trata de un vagabundeo en la acción que impide investir con suficiente determinación nuestras acciones. A su vez, la acedia es una mezcla de pasiones más sutil y por lo tanto, más peligrosa que la tristeza. Es una mezcla de todas las pasiones, contiene lo irascible y lo concupiscible. Tienen un carácter multipolar (a diferencia de la tristeza que es unipolar), ya que la acedia oscila entre la languidez, la torpeza, el *taedium vitae*, la indiferencia y el aburrimiento profundo.

Por lo tanto, el aburrimiento traduce un sentimiento de vacío, de angustia de vivir y de no coincidencia con el mundo (*a-tonalidad con el mundo*). Este aburrimiento patentiza el habitar el mundo en forma de malestar, suprimiendo el atractivo por las cosas.

A su vez, ciertas adaptaciones caracterizadas por un trato “superficial” con el mundo, impiden el desarrollo de un profundo compromiso con las personas y situaciones [xvi]. Los hechos se tornan estimulantes o excitantes, dotándoles de un matiz fulgurante, que vuelve indolente al sujeto frente a cualquier actividad. Lo interesante se disuelve en lo indiferente, dando lugar a otro entretenimiento (*tener-entre*) que concluiría en el aburrimiento y así a la pérdida de agrado en la tarea.

El *tener-entre* del entretenimiento, nos refiere a un mundo tomado como objeto, a tener un mundo que se nos puede presentar sugestivo, pero es estéril para configurar en nuestro ser. Es por tanto que el entretenimiento se diferencia del interés, que no es más que un “*estar mezclado en*”. El estar mezclado implica un formar-parte, un involucrarse por completo con algo, que faculta otorgándole peso ontológico al hacer.

La diferencia entre *interés* e *interesante*, más allá de la raíz etimológica, sería que lo interesante se agota, se consume y así pierde su peso. En lo interesante no puede ser habitado por el ser que se regocija de la momentánea luz de la cosa rutilante. Este momento álgido al que lo interesante trata de atrapar (*tener-entre*) no puede más que marchitarse (*aburrimiento*) dado el esfuerzo que implica el sujetar-se pasivamente de ese contenido gaseoso, evanescente que lo caracteriza.

Por su parte el *interés* no encuentra un agotamiento, un consumo. Del interés se puede obtener un encuentro y una pérdida. Podemos sostener el interés o abandonarlo, pero no estaríamos en condiciones de vaciamiento.

El interés puede ser habitado, nos aloja, ubica al cuerpo en acción y lo carga de sentido (*hábito*). Es por ello que la pérdida del interés (no su agotamiento) nos conduciría a la acedia como un *no-sentido* en Dios[xvii]. Este no-sentido por el abandono del interés nos lleva de las narices a lo interesante y por decantación al aburrimiento. Lo interesante es la contratara del interés, su negativo.

Es por ello, que tanto la tradición medieval como Charbonneau y Legrand señalan que el remedio ante la ace-

dia es la *paciencia* y la *perseverancia*[xviii]. Para estos últimos la *paciencia* y la *acedia* participan de un mismo movimiento (*retención acética / protección paciente*). No hay *paciencia* sin amenaza incesante de la *acedia*. La *paciencia* es la solución entre *acedia* y *perseverancia* [xix].

Hábito y el decir de su hacer

Evagrio Póntico había establecido que la cura de la *acedia* era el hacer paciente. El trabajo, el rezo prudente y con fuerza hacían que la *acedia* escape de nosotros. Una resolución de carácter ético ante la invasión del diablo del mediodía. Propone un enfrentar noblemente la tentación.

A partir de la tercera posición tomada desde Heidegger [xx], la indeterminación afectiva que gravita sobre el *Dasein* puede provocar que éste se vuelva tedioso así mismo y manifestarse como carga insoportable, como fuga ante la carga.

Para que esta forma de ser-en-el-mundo no atente contra mi trascendencia es menester aprehender esa posibilidad. La comunión de cuerpo y mundo, es fundante del ser[xxi]. Mi cuerpo, mi punto de vista sobre el mundo, permite superar lo dado y trascenderlo. El saber-hacer[xxii] del hábito se torna un saber-ser.

Es entonces que el hábito, como un saber-hacer sobre el mundo, otorga que el ser-ahí se apropie de su ser, se elija así mismo por más que en ocasiones nos encontremos deambulando sobre el riesgo de la impropiedad, bajo el infortunio de lo impersonal o del tedio de la *acedia*. El hábito me arroja una y otra vez en el mundo, me enraíza en el mundo, es en el encuentro siempre presente de mi-carne-con-el-mundo y mis posibles. Me mantiene en el mundo, pero sin tomar a este como objeto entre otros entes. Un ser arrojado que re-actualiza la tonalidad con el mundo.

Del mismo modo, la noción de búsqueda de sentido y reelaboración de éste, nos permitirían acercarnos a la comprensión del ser como autor de su historia. Siguiendo a Ricoeur, el concepto de identidad narrativa permite incluir el cambio en la cohesión de una vida. La identidad concebida como lo mismo (*idem*) se sustituye por una identidad concebida como sí-mismo (*ipse*). Es por eso que el sujeto de la acción aparece como el lector y el escritor de su propia vida. En el mismo acto que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo. De ese modo, la mediación narrativa, sin dispersarme en una sucesión incoherente de acontecimientos, permite, a su vez, que sea posible rescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de mi existencia. Es justamente a través de la narración, dirá Ricoeur, que se salva ese “hacerse a sí mismo” propio del actuar humano. Este consiste en una articulación de lo heterogéneo, de tal modo que reencontrar la identidad significa reinventar la propia trama, haciendo que de la sucesión de acontecimientos surja el sentido.

En ese sentido, permite al agente de aprehender la totalidad de sus acciones como suyas (y no como una diversidad incoherente), en la singularidad de una unidad

temporal única y propia, pero que no es la identidad estable e inmutable de la sustancia aristotélica.

«(...) el desafío consiste en la necesidad de elegir, lo que procura el acercamiento entre el actuar y el acto de ser, entre la hermenéutica de sí y la ontología, en un terreno de fragilidad compartida, como si en rigor sólo fuéramos en el acontecer de la interpretación, al igual que “ser” es “ser interpretado”, como si nada hubiera pasado al margen de la memoria de la reinterpretación y de la reapropiación, es decir, como si mediante el relato, el cultivo de esa memoria produjera lo que cabe recordar, como si el texto fuera la efectiva apertura del “ser en el mundo”, su potencial de sentido.»(Gabilondo, A. y Aranzueque, G., 27)

En la *acedia*, la atonía del alma diluye e impide todo envión para actuar. Como consecuencia aparecen el vacío, el aburrimiento, el disgusto y hasta la náusea. Sólo la *paciencia*, esa acogida resistente que permite mostrar una cualidad distinta de la experiencia, puede servir de remedio. Pero ello requiere un aprendizaje, un hábito de otro tipo. En la *paciencia* aparece la *perseverancia* en las tareas frente a la desmesura.

En resumen, en la *acedia*, el entecimiento del tiempo y la falta de motivación, de placer por las cosas, de sentido, no mueven a la voluntad a actuar. Surge un sentimiento corporal de *laxitud*, y el aburrimiento, la mera distracción, nada es de interés. Lo que puede devolver la *acedia* no será un concepto moral o patológico sino más bien ontológico. Será una manera de ser que nos aleja de nuestro poder ser, un mundo árido que nos seduce constantemente y nos atrae hacia lo entretenido e indiferente. Es ontológico en la medida que somos en el mundo y ese estar, ese pertenecer, nos puede hacer perder de vista nuestro poder ser. La distracción hacia los entes nos permite correr de la responsabilidad de comprendernos finitos. Por tanto, se nos imputará de *acidosos* tanto o más que de *perseverantes*. Es en esa caída que nos procuramos del cuidado (*Sorge*) para re-habituarnos en el mundo, re-aprender esa tonalidad con nosotros y con las cosas. Esta caída en la *acedia*, la encontraríamos en todos y cada uno de nosotros como *disposición*, no psicológica sino *afectiva*[xxiii].

El futuro como amenaza. Acedia y la cultura actual

A grandes rasgos la modernidad señalaba una ideología y una fe en un progreso siempre creciente que proporciona un “yo soy” inmediato. Hoy en día, esa lógica, aparentemente ha quedado subvertida. Esto, puede exponerse como la pérdida del valor de la palabra, reducción de lo simbólico a una mínima expresión empobrecida y repetitiva, puro discurrir de discursos vacíos, multiplicidad de estímulos diversos que “atacan” nuestros sentidos desde diferentes ángulos[xxiv].

Son los no-lugares, los espacios de no-identidad, de los que habla Marc Augé. El mundo virtual que inaugura Internet es un buen ejemplo contemporáneo de la caída hacia la frenética navegación de lo inalcanzable e incognoscible. Es el reino de la errancia. Nadie se detiene en nada. Nada tiene sentido, lo entretenido salta a

los ojos con un vértigo atroz, similar al paso de un link a otro. Un universo virtual que nos acerca lo ajeno, lo rutilante, lo imposible y nos aleja de lo propio y lo posible. Estar en la “net”, “on line”, “mailearse”, “chatearse” y “faxearse” son algunos de los paradójicos modos en los que los sujetos parecerían estar sumamente conectados con los demás.

Según Lipovetsky, podríamos estar hablando ya de una “hipermodernidad”. El autor plantea a este nuevo período contemporáneo donde la existencia se caracteriza por una vertiente de exceso y dualidad, donde la frivolidad enmascara una profunda ansiedad. Dotando una relación irritable con el presente, donde triunfa el reino de la emotividad angustiada.

Conclusiones

Este trabajo se encaminaría a reactualizar el concepto de acedia como disposición afectiva, como determinación constitutiva del ser-ahí que lo revela de manera diferente cada vez. Es el “*como*” ante el “*que*” del ser-ahí. Es el posicionamiento frente al comprenderse, que serviría de subterfugio ante la pesadez de ser-para-la-muerte. Entonces, del lado del aburrimiento como determinación, se despertaría al Dasein en un estado de ánimo de pérdida de sentido (*un nadie indiferente*). En cambio, la acedia se vuelve un no-sentido, un blanco, una ausencia de sentido cosificando al mundo que está ante mí[xxv].

Habíamos observado que el *primer anteproyecto* era adjudicado a Teofrasto. En su pensamiento se puede observar *dos dialécticas* que dan cuenta de la característica moderna de su pensamiento. La primera es que encuentra a la melancolía como algo negativo que posibilita algo positivo (*1° dialéctica: la melancolía encierra lo extraordinario y lo extraño*). La segunda acarrea el concepto de que todos los hombres poseen algo de melancolía, y su desencadenamiento será una anomalía por exceso de la bilis negra y (*2° dialéctica: la melancolía se extiende entre la depresión y la manía*). El remedio será el control del exceso hacia la moderación de la bilis negra.

En la Edad Media será Tomás de Aquino, que se encargue de separar a la acedia de la melancolía. El segundo anteproyecto será la de atribuir a la acedia el carácter de descuido de Dios, que protege frente a la desaparición del Otro negado en la melancolía. La tristeza que retorna como molestia (*tristitia spiritualis boni*) es provocada por la imprudencia que otorga la libertad por la auto-separación de la fuente de alegría. En la negación de Dios y su huida con horror y repugnancia, *no sería muy difícil ver que la acedia medieval anuncia el nihilismo de una aparente pérdida de Dios (segundo anteproyecto)*. Esta privación que surge con la comparación al Otro abre para el si-mismo del hombre su propia realidad que se anticipa como Divina o mundana.

En este sentido, podemos hacer notar el *tercer anteproyecto*. En *Ser y tiempo*, Heidegger revela esa pesada carga de la existencia, presentando el *tedio* como paradigma de los sentimientos cotidianos de indiferencia, que

subsume bajo el concepto de *indeterminación afectiva (fahle Ungestimmtheit)*. De este modo y en última instancia, este “vicio” se convierte en ícono originario de todos los estados afectivos ontológicamente relevantes.

La indeterminación afectiva abre al propio Ser-Ahí (*Dasein*) y el ente como totalidad. Con esta tesis, Heidegger elabora lo que el Aquinate apenas explicaba en su teoría. Esto puede servir para dilucidar el hecho de que exista la tristeza por las cosas buenas del Mundo. La tristeza por la Gracia Divina (*Tomás de Aquino*) será lo que retorna como molestia por la evitación de una carga.

Posteriormente, Heidegger profundiza su análisis, proponiendo al *aburrimiento* como el temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung, heutige Stimmung*) que se corresponde con la época actual. Plantea entonces el “aburrimiento” como un estado de ánimo vinculado al vacío, algo que la modernidad precisamente rehúsa tratar, por lo cual éste deviene *aborrecimiento*. La falta de efectividad de ese tiempo nos deja vacíos mientras éste se alarga. «Uno se aburre» porque el aburrimiento nos sorprende súbitamente sin que algo concreto lo movilice, entonces lo que nos rodea deviene indiferente.

El sujeto desaparece en ese “uno”, el aburrimiento simplemente sobreviene, se traga al yo. Sin embargo, **aquí se anuncian posibilidades que yacen adormecidas precisamente en ese alargamiento del tiempo, donde se pierde la agudeza del instante a la vez que aumenta las opciones de lo posible. Quedamos vacíos porque precisamente el propio horizonte temporal se abre en todas sus dimensiones**[xxvi].

Será así que con las tres cosmovisiones, podríamos llegar a admitir que la acedia como *disposición afectiva* permite la apertura ante nuestro poder-ser como también, la caída hacia la impropiedad de nuestro ser, el ocultamiento de nuestras potencialidades. Ésta tesis reclama comprender a la acedia como estado afectivo **propio de todos los hombres que puede incluir tanto lo extraordinario - como apertura del ser - y lo extraño - como la pérdida del sentido de las cosas**. Es menester por tanto, recurrir a la paciencia y la serenidad para encontrar el equilibrio que regule los dos aspectos de la acedia. Encontrar el tiempo propio de las cosas. Si esto no ocurre, la ansiedad puede consumir al hombre y revelar el peso de la existencia de manera insoportable.

Entonces puede resultar que, el acedioso niega su trascendencia cosificándose, negándose en el tedio, para eximirse de la pesadez de la existencia[xxvii]. La impunidad frente a esa obligación es lo que retorna como tristeza.

La *procrastinación*[xxviii] ante la responsabilidad por la tarea de darse un ser, de elegirse, lo lleva a afanarse de las cosas que lo rodean. El rechazo ante lo considerable, la huida, es una postergación hacia entes que son en sí mismos.

El acedioso no se siente como potencia, como un tender hacia y desvía su atención hacia vaciados modo-de-ser que solo reproducen lo momentáneo, lo estéril que se agota en si mismo.

A su vez, G. Agamben expone, que la acedia no es solo una fuga de..., sino también una fuga por..., que comunica con su objeto bajo la forma de negación y de carencia (Agamben, 1995, 62-63). Es una fuga a causa de la pesadez de lo trascendental, que es vivenciado como *amenazante*. Es la pérdida de aquello por lo que se consagra, de aquello que es su proyecto, su hacer. La existencia se torna vaciada ya que no existe un sentido que la sustente, la fuga es de lo trascendental a lo inmediato, por el propio peso de lo infinito.

La negación (de la atención de mi porvenir, por que en ello nos va algo), y la carencia (como procrastinación) estarían dadas por el aplazamiento de la comprensión de mi porvenir *siendo-sido presentificante (presencia)* [xxix].

Lo presentificante no corresponde a una representación de lo que puede ser, sino, que la presentificación del advenimiento implica que el presente aloja al futuro, y que el pasado designa el movimiento a favor del cual todo lo que ha sido, surgió o brotó en la presencia. En este advenimiento el acedioso se refugia en la instantaneidad, en la sucesión[xxx]. Se dejaría notar más bien, una presentificación que no se encuentra proyectada, sino que huye, posterga, aplaza la proyección y se diluye en ser-tras-el-mundo, por-el-mundo (*cosificación del mundo*). No vive en el mundo, sino con el mundo, camuflado entre entes, adquiriendo tal identificación inauténtica. Se transita de forma paralela, y no en el mundo, embebido en él, fluyendo indistintamente en la sintonía del mundo. Huye de la anticipación, renuncia al anuncio de la nada y aplaza la posibilidad. Renuncia y procrastinación de... y por... la nada (*posibilidad de la imposibilidad*) que nos hace comprendernos finitos, oprimidos, ya que el ser es vuelto patente, a través del encontrarse, como una carga (*Last*) para el *Dasein*.

Es el intento de dominar el futuro de incertidumbres, aferrándose a la presentificación instantánea (*crisis de sentido*). Donde el aburrimiento se consolida porque hay sucesión de momentos, de instantes[xxxi].

NOTAS

[i] «El latín acedia es la transliteración del griego *akedia*, que está formado por el privativo *a* y el término *kedía* que originariamente significaba *cuidado*, más particularmente los “cuidados que brotan de la alianza del parentesco”. En este contexto, significaría el “descuido de los muertos insepultos que por este motivo no tienen descanso”. Su generalización posterior en griego recibe las acepciones de falta de cuidado, negligencia, indiferencia, desinterés». Cfr. N. A. Conti (2006).

[ii] Para Rohde, el demonio meridiano de los autores cristianos no es sino una reencarnación de *Empusa*. Empusa es una criatura fantástica del folclore griego antiguo, asociada a Hécate, la diosa del Averno que tiene dos valores distintos: en el comienzo era una diosa de la vida, pero posteriormente devino una diosa lúgubre. Tiene como virtud, entre otras, la de funcionar como vampiresa que se acerca *al hombre dormido, bebe su sangre y lo desvitaliza*. Cfr. Agamben, o.c. p. 23.

[iii] “*La acedia como segundo “anteproyecto” de modernidad se divide únicamente sobre la base de una comprensión filosófica de la interpretación teológica de Santo Tomás. Aunque Theunissen enuncia el carácter de libertad de la acedia como contrapeso a la melancolía privada de libertad antigua, interpreta la exclusividad con la que ella está relacionada con la libertad del hombre por Santo Tomás, como expresión de una pérdida basal de experiencia. La experiencia original de la acedia se origina en la forma de vida ascética, dedicada por completo a Dios, de los primeros monjes, anteriores al monasterio.*” Cfr. Theunissen o.p., p. 13-14.

[iv] G. Angelini, G. (pp. 54-55) señala como Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, 2ª 2ª, 35, 1 ad 3um), “se pregunta si la acedia es efectivamente pecado”, dado el peligro que no comprenda el tipo de pensamiento triste que es la acedia. Tomás la define como *tristitia spiritualis boni*. También como *quaedam tristitia aggravans*, siguiendo al Damasceno, que “deprime el ánimo del hombre hasta el punto de hacerle desagradable cualquier forma de obrar”. Comporta siempre el punto de vista de *taedium operandi*, y especialmente el “entorpecimiento de la mente que descuida toda oportunidad de iniciar las obras buenas”. También hay una tristeza por el mal padecido, o el mal moral hecho por otros o por uno mismo, que no es según Dios.

[v] El diablo del mediodía que mencionaban Evagrio Póntico y los Padres del Desierto

[vi] En este sentido, Agamben muestra cómo la psicología moderna se encargó de vaciar a este concepto de su significado original, y de convertirla en un sinónimo de “pecado contra la ética capitalista de trabajo”.

[vii] «*Es una experiencia de Dios, pero en el modo de negación.*» (*Theunissen: 48*).

[viii] Tomás de Aquino distingue once pasiones “específicamente” distintas: seis en el apetito concupiscible, como el amor, el odio, el deseo o la concupiscencia, la aversión, el deleite o el gozo, el dolor o la tristeza; y cinco en el apetito irascible como la esperanza, la desesperación, el temor, la audacia y la ira. Cfr. Manzanedo, o.c., p. 32.

[ix] Como lo entendiera los anacoretas Bizantinos, tanto Evagrio Póntico y los Padres del Desierto.

[x] «*La teología del pecado identifica a la acedia como un fenómeno de la libertad.*» (*Theunissen: 53*)

[xi] Se cita el año de edición o de disertación de cada texto de Heidegger (que no coincide con el de la bibliografía), por la importancia en el desarrollo de su pensamiento.

[xii] Rovalletti en este trabajo (1997), plantea que «A. Orías Medina, en O.F. Bollnow, *Filosofía de la Esperanza* (Bs.As. Fabril, 1962, pp 209-210), traduce “*Stimmung*” por “temple de ánimo” teniendo en cuenta a *Das Wesen des Stimmungen*, otro libro de Bollnow que dice “En el fondo más profundo de la vida anímica yacen los sentimientos vitales o *Stimmungen*. Representan la forma más simple y primitiva en la cual la vida humana adquiere conciencia

de sí misma” (p. 19) ...”representan una constitución fundamental de la que está impregnado todo el hombre” (ib.). “el sentido literal de la palabra *Stimmung* es originariamente una aplicación metafórica de un concepto musical del alma humana. Así como un instrumento de música esta *gestimmt* (templado) cuando está *ab-gestimmt* (a tono) con otro ... se dice del hombre que está o no en *Stimmung* para cierta empresa de acuerdo con su estado de ánimo general, que lo prepara o dispone interiormente o no para esta empresa” (pp 23-4). Este sentido de la palabra *Stimmung* expresa también en español los vocablos “temple de ánimo”, sobre todo si se tiene en cuenta que ambos conceptos incluyen el sentido musical que menciona Bollnow».

[xiii] «Antes de todo conocer o querer, la Existencia se revela como afectividad. El estado de ánimo es “la forma de ser original del Dasein en cuanto abierto para sí mismo” (Heidegger, 1980: 153). Con la “*Befindlichkeit*” o “*Encontrarse*”, Heidegger alude a la condición afectiva de la Existencia, a esa forma general de toda disposición anímica, a ese modo pre-reflexivo de nuestra situación original. Heidegger se opone a la lectura que se hace de estos términos como “sentimientos” o meros estados subjetivos que sólo recogerían el eco interior que producen los sucesos externos, razón por la cual carecerían de valor cognoscitivo alguno sobre el mundo; los sentimientos sólo revelarían entonces nuestros propios estados (Heidegger, 1955: 31)» (Rovaletti, 188-189).

[xiv] En alemán, *Langeweile*, si bien literalmente indica un “rato largo” su correcta traducción designa el aburrimiento o el tedio.

[xv] Heidegger supone acá la diferencia ontológica entre los entes y el ser (el ente en su totalidad) como su fundamento.

[xvi] El termino interés (*Inter-esse*) significa estar mezclado y entre las cosas, estar en medio de una cosa y quedarse con ella. A diferencia de esto podremos hablar de lo interesante como aquello que puede ser indiferente un instante después para ser suplantado por otra cosa que nos toca tan poco de cerca como la anterior. Este desplazamiento de lo interesante a lo indiferente, conduce indudablemente al aburrimiento.

[xvii] “A la sombra de los monasterios, una sorda tristeza hacía nacer en el alma de los monjes ese vacío que la Edad Media ha llamado *acedía*. Ese asco originado por el desierto del corazón y la petrificación del mundo es el tedio religioso. No un asco de Dios, sino un aburrimiento en Dios. La *acedía* son todas las tardes de domingo pasado en el pesado silencio de los monasterios. El éxtasis en sus primeros arrebatos se crea a sí mismo un paisaje; la *acedía* lo desfigura, vuelve la naturaleza exangüe, la existencia insulsa, y suscita un aburrimiento envenenado que sólo nuestro estado de mortales privados de gracia nos permite comprender. La *acedía* moderna ya no es soledad claustral -aunque todos llevamos un claustro en el alma - sino el vacío y el espanto frente a un Dios lelo y abandonado.” Cfr. E. Cioran, p. 84.

[xviii] Así es en vano buscar remedio en el activismo del sobre-trabajo, ya que la *acedía* no es una fatiga o cansancio por el trabajo, sino una fatiga que se vuelve tedio.

[xix] La indiferencia (*Gleichgültigkeit*), que puede ir a la par con una afanosa actividad, debe distinguirse rigurosamente de la serenidad (*Gleichmut*). Este estado de ánimo surge de la resolución, que es como una *mira-da* instantánea sobre las posibles situaciones del poder-estar-entero abierto en el adelantarse hacia la muerte. Cfr. Heidegger, 1997: §68.

[xx] “La imperturbable serenidad, el reprimido disgusto de la ocupación cotidiana, el alternarse de ambos, y la caída en el mal humor, no son ontológicamente una nada, aunque estos fenómenos suelen pasar inadvertidos como lo presuntamente más indiferente y fugaz en el Dasein. Que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar sólo prueba que el Dasein ya está siempre anímicamente templado. La indeterminación afectiva, a menudo persistente, monótona y descolorida, que no debe ser confundida con el mal humor, no sólo no es una nada, sino que, por el contrario, precisamente en ella el Dasein se vuelve tedioso a sí mismo. En semejante indeterminación afectiva, el ser del Ahí se ha manifestado como carga”. Cfr. Heidegger, 1997: §29.

[xxi] Su permanencia [*la del cuerpo*] no es permanencia en el mundo, sino una permanencia conmigo. Decir que siempre está cerca de mí, decir que está siempre ahí para mí, quiere decir que nunca está ante mí, que no puedo desplegarlo bajo mi mirada, que se queda en el margen de todas mis percepciones, que está conmigo. Cfr. M. Merleau-Ponty, p. 97.

[xxii] La experiencia que se vive en el hacer. Tocar-tocando, conocer-me-conociendo.

[xxiii] Disposición afectiva, como tal ontológica, que abre al ser de una manera particular. Un prejuicio del mundo donde el ser consiste en ser lo que todavía no es. Es el marco que posibilita los significados personales que nosotros le damos a las cosas, posibilita nuestro proyecto de ser. En la disposición afectiva de la *acedía* el paisaje se cierne sobre la carencia de interés de mí hacer.

[xxiv] Ya no es posible pensar la identidad del yo como algo meramente dado o constituido. El individuo está traspasado y excedido por lo que es otro, por fuerzas que no controla. De este modo, no puede considerarse como el autor del sentido de sus acciones, sino en todo caso meramente como actor; está sometido a una andanada de estímulos sociales, como consecuencia de los avances en los medios masivos -radio, TV, internet, transmisión vía satelital, computadoras Cfr. Rovaletti, 2004.

[xxv] Habría pues que dejar en suspenso la determinación de *acedía* como figura tutelar de la paradedpresiones y permitir en un posterior trabajo, considerar a la *acedía* como proto-depresión dado el carácter antepredicativo que presentaría la *acedía* como estado de ánimo que permite conocer.

[xxvi] La riqueza de esta concepción del aburrimiento, radica en la manera en que Heidegger reelabora lo descrito por Tomás de Aquino en cuanto al retorno de la tristeza por la huida de lo Bueno de Dios. A su vez, podemos ver que este aburrimiento profundo y sus variaciones, incluye las dos dialécticas de la concepción de melancolía propuesta por Teofrasto.

[xxvii] El peso sobre mis hombros al ser interrogado por el ser, apelado al poder ser.

[xxviii] La Real Academia Española acepta “procrastinar”, del latín “procrastinare”: diferir, aplazar, dilatar.

[xxix] “Estando resuelto, el Dasein se ha recuperado de la caída para “ex”-sistir tanto más propiamente en el “instante” [*Augenblick*] que abarca la situación abierta. La *temporeidad* hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado. Los momentos del cuidado no quedan reunidos por yuxtaposición, como tampoco la *temporeidad* misma se va constituyendo de futuro, haber-sido y presente, “a lo largo del tiempo”. La *temporeidad* no “es” en absoluto un ente. La *temporeidad* no es, sino que se temporiza [*zeitigt sich*]. Sin embargo, por qué razón no podemos dejar de decir que “la *temporeidad* ‘es’ el sentido del cuidado”, que “la *temporeidad* ‘es’ algo determinado de tal o cual manera”, sólo se hará comprensible cuando se haya aclarado la idea del ser y del “es” en general. La *temporeidad* temporiza, y temporiza diversas formas posibles de ella misma. Éstas hacen posible la diversidad de los modos de ser del Dasein, ante todo la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia. Cfr. Heidegger, 1997: §65

[xxx] “Así, el ser vivo dura esencialmente: dura justamente porque elabora sin cesar algo nuevo y porque no existe elaboración sin búsqueda, ni búsqueda sin tanteos. El tiempo es esta misma vacilación, o no es absolutamente nada. Suprimid lo conciente y lo vivo (y solo podéis hacerlo por un esfuerzo artificial de abstracción, pues repetimos que el mundo material implica acaso la presencia necesaria de la conciencia y de la vida), y obtenéis en efecto un universo donde los estados sucesivos son teóricamente calculables con antelación, como las imágenes, anteriores al desarrollo, que son yuxtapuestas en el film cinematográfico. Cfr. H. Bergson, p. 91.

[xxxi] “Digamos, pues, que en la duración, considerada como una

evolución creadora, hay creación perpetua de posibilidad y no solamente de realidad. A muchos repugnará admitirlo, porque juzgarán siempre que un acontecimiento no estaría realizado si no hubiere podido cumplirse: de modo que antes de ser real es preciso que haya sido posible. Mirad con más atención y veréis que "posibilidad" significa dos cosas distintas y que, la mayor parte del tiempo, oscilamos de una u otra, jugando involuntariamente sobre el sentido de la palabra. Cuando un músico compone una sinfonía, ¿su obra era posible antes de ser real? Si, si se entiende con ello que no existía obstáculo insuperable a su realización. Pero de este sentido netamente negativo del término se pasa, sin advertirlo, a un sentido positivo: imaginamos que toda cosa que se produce habría podido ser percibida de antemano por algún talento suficientemente informado, y que ella preexistía así, bajo la forma de idea, a su realización. Es una concepción absurda en el caso de una obra de arte, pues desde que el músico posee la idea precisa y completa de la sinfonía que hará, su sinfonía está hecha. Ni en el pensamiento del artista, ni, con mayor razón, en ningún otro pensamiento comparable al nuestro, aunque fuera impersonal o simplemente virtual, residía la sinfonía en calidad de posible antes de ser real. ¿Pero no se puede decir lo mismo de un estado cualquiera del universo tomado con todos los seres concientes y vivos? Cfr. H. Bergson, p. 18.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1995). Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental. Valencia: Pre-Textos.
- Angelini, G. (2004). La acedia y la virtud. En Las virtudes y la Fe (pp. 41-66). Madrid: Cristiandad.
- Augé, M. (1994) Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad, Barcelona, Gedisa.
- Bartra, R. (2005). El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno. Buenos Aires: FCE.
- Beckett, S. (2006). Esperando a Godot. En Teatro Reunido (pp. 123-208). Bs. As.: Tusquest.
- Bergson, H. (1972). Crecimiento de la verdad. Movimiento de lo verdadero. En El pensamiento y lo moviente (pp. 9-27). Bs. As.: La Pleyade. (Incluye: Lo posible y lo real. pp. 89-103).
- Charboneau, G. y Legrand, J.M. (2003). Dépressions et para-dépressions. Paris: Le Cercle Herméneutique.
- Cioran, E (1994). De lágrimas y de santos. Barcelona: Tusquets.
- Conti, N.A. (2006, Septiembre). Entre el pecado y la Melancolía: la acedia en la Edad media. Ponencia presentada en el VI Congreso Mundial de Estados Depresivos; Simposium Internacional de Desórdenes Adictivos, Mendoza, Argentina.
- Conti, N.: (2004, abril). Temperamento y melancolía en la psiquiatría antropológica de Hubert Tellenbach, Ponencia presentada en el Simposium Nacional sobre "Temporalidad, Fenomenología y Psicopatología", organizado por la cátedra II de Psicología Fenomenológica y Existencial (UBA), en el marco del XX Congreso Argentino de Psiquiatría, organizado por APSA (Asociación de Psiquiatras Argentinos). Mar del Plata, Argentina.
- Debray. Q. (2003) Preface. En G. Charboneau, G. y J.M., Legrand (2003). Dépressions et para-dépressions. (pp. 11-14). Paris: Le Cercle Herméneutique.
- Evagrio Póntico: Sobre los ocho vicios malvados [Versión electrónica]. (Consultado 02-12-2010).
- <http://www.franciscanos.net/patristica/textos/evagrio%20pontico.htm>
- De la Cruz Valles, A. (2007). Tiempo técnico y estados afectivos. Astrolabio. Revista internacional de filosofía, 4, 30-42.
- Gabilondo, A. y Aranzueque, G. (1999). Introducción a Ricoeur, P (1999) Historia y narratividad. Barcelona : Paidós, (pp. 9-32).
- Gergen, K. (1997). El yo saturado, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.
- Goffman, E. (1982). La condition de félicité, en Façons de parler, Paris, Minuit.
- Heidegger, M. (1966) Introducción a la Metafísica. Buenos Aires: Nova. (1997) Ser y Tiempo, Santiago de Chile.: Universitaria. (2007) Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad. Madrid: Alianza. (1955) ¿Qué es la metafísica? Madrid: Alpes.
- Lesmas González, D. (2009). Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio. Bajo palabra, revista de filosofía, 4, 167-172.
- Lipovetzky, G. (2004) Les temps hypermodernes. Paris, Grasset.
- López-Ibor Aliño, J.J. Ortiz Alonzo, T., López Ibor Alcocer, M. I. (1999). Genio y Locura, en Lecciones de Psicología Médica. (p. 110). Barcelona: Masson.
- Manzanedo, M.F. (2004). Clasificación de las pasiones. En Las pasiones según Santo Tomás (pp. 32-42). Salamanca: San Esteban.
- Martínez Hernández, J. (1995). La experiencia trágica de la muerte, Murcia: Universidad de Murcia.
- Merleau-Ponty, M. (1957). Fenomenología de la percepción, México: FCE.
- Mons. A. (1994) La metáfora social; imagen, territorio, comunicación. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Moreno Claros, L. F. (2002). Martín Heidegger, filósofo del ser. Madrid: Edaf.
- Pieper, J. (1976). Virtudes fundamentales. Madrid: Rialp.
- Pocai, R. (2005). Introducción a Theunissen, M. (2005). Anteproyecto de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media. Valencia: Colección Náyade, (pp. 7-17).
- Richir, M. (1992) Phénoménologie et psychiatrie: d'une division interne à la Stimmung. Etudes Phénoménologiques, vol. 8, N° 15, 81-117.
- Ricoeur, P. (1999) Historia y narratividad. Barcelona: Paidós, (pp. 213-231). (2006) Sí mismo como otro. México : Siglo XXI, (pp. 106-166).
- Rovaletti, M. L. (1994) Fenomenología, culpa y depresión. En Rovaletti, M. L. (ed), Psicología y Psiquiatría Fenomenológica. Buenos Aires: Cátedra de Psicología Fenomenológica y Existencial de la Universidad de Buenos Aires-Biblos, pp. 169-188. (1997). La angustia o la palabra hecha síntoma. Revista de Filosofía. México, 89,188-214. (2004, Septiembre) Fragilidad y fiabilidad en las sociedades post-industriales. Ponencia presentada en el III Congreso Mundial de Bioética de la Sociedad Internacional de Bioética. Cuenca, España.
- Taylor, Ch. (1976) Las fuentes del yo; La construcción de la identidad moderna. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.
- Theunissen, M. (2005). Anteproyecto de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media. Valencia: Colección Náyade.
- Tomas de Aquino (2010). Suma de teología. Vol. II, III y IV. Madrid: BAC.