

La melancolía de los filósofos

Marc Richir

Traducido por Milton Mazza Bruno y Augusto Müller Gras

Introducción: Heidegger

Será¹ en *Grundbegriffe der Metaphysik*², curso de Friburgo del semestre de invierno 1929-30, donde Heidegger, en dos páginas, trate de la melancolía (*Melancholie*, *Schwermut*) como tonalidad fundamental (*Grundstimmung*) en la que se ejerce la actividad filosófica (GM, 270-271). Cita, para la ocasión, un texto de Aristóteles (*Problemata*, Λ 953 a 10 sv.) en el que se interroga sobre la manifiesta melancolía de todos los hombres que han efectuado algo destacado, los filósofos (Aristóteles cita expresamente a Empédocles, Sócrates y Platón), los políticos, los poetas, los artistas plásticos, para subrayar que la tonalidad melancólica no está reservada sólo a los filósofos, sino que pertenece a quienes nombramos corrientemente los creadores.

Agrega enseguida (GM, 271) que esta “tonalidad” no debe entenderse en un sentido psicológico ni antropológico, debiendo comprenderse (GM, 270) que si bien toda actividad creativa se mantiene en la melancolía, toda melancolía no es sin embargo creativa. Nos pone en guardia, muy explícitamente, contra toda tendencia, hoy aún más omnipresente si cabe que en 1930, al “reduccionismo” psicológico o psicoanalítico. Si hay una melancolía de los filósofos, nos hace comprender, no es, como el reduccionismo quisiera hacerlo creer, en el sentido de que la actividad filosófica sería una suerte de “delirio melancólico”, más o menos refinado o “sublimado”. En otros términos, la *Stimmung* melancólica de los creadores no tendría *nada que ver* con un “afecto” o una “inversión” psíquica que, de acuerdo a la disposición tópica (Freud) o estructural (Lacan) inducida y/o producida en la *psyché* por la actividad creadora, tomaría el carácter o la calidad de “melancólica”. La *Stimmung* no tiene nada que ver con un afecto o una energía “psíquica” que tomaría diferentes colores según las modalidades más o menos complejas de sus transcurros, de sus inhibiciones o de sus inversiones.

Quedamos sin embargo sorprendidos e insatisfechos cuando vemos a Heidegger explicarse sobre esta tonalidad fundamental melancólica. En su campo propio, explica Heidegger, la filosofía debe ser creadora. Ahora bien “crear es un configurar (*Bilden*) libre. Sólo hay libertad donde hay asunción (*Uebernehmen*) de una carga. En el crear, cada vez según su género, esa carga es una necesidad (*ein Muss*) y una aflicción que agobian el espíritu (*Gemüt*) del hombre, de tal modo que él se siente apesadumbrado (*ihm schwer zumute ist*). Toda actividad creativa se cumple en la melancolía (*Schwermut*) ya sea que se sepa o no, que se hable de ello o no” (GM, 270). El juego de la palabra, se habrá comprendido, es en alemán *Schwermut*, como si la melancolía viniera de la pesada tarea de

¹ Artículo publicado en “L’*affect philosophe*”, VRIN 1990. Disponible en la página web montada por Sacha Carlson, a saber: www.laphenomenologierichirienne.org.

² M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, hrsg. Von F. Von Herrmann, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1983. Se cita, en nuestro texto, por la sigla GM, seguida de la indicación de la página.

Nota de los traductores (MMB, AMG): Hay edición en español: M. Heidegger. “Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad”. Alianza Editorial, S.A., Madrid 2007.

llevar la carga de lo que debe crearse (*schaffen*) o formarse (*bilden*). En ese sentido en tanto que *Grundstimmung* de la actividad creadora, la melancolía sería una suerte de destino (*Schicksal*) de la metafísica misma, que concierne, no al contenido, sino a la forma misma del filosofar (cf. GM, 271).

¿De dónde viene la sorpresa? Del hecho de que Heidegger cambia de registro en el § 44 del curso – del que se origina ese desarrollo – pronunciado en ocasión de haber retomado todo lo que precede y haberlo hecho “después de las vacaciones” (sin duda de Navidad) y haber retomado aquello que, precisamente en lo que precede, ha tratado ampliamente de “el tedio profundo” (*tiefe Langweile*) como de la tonalidad fundamental que se encuentra en el fondo (*im Grunde*) de nuestro *Dasein* (cf. GM, 268). El pasaje sobre la melancolía se integra en un esclarecimiento de la relación entre *Grundstimmung* y metafísica – esclarecimiento en siete etapas, de las cuales el pasaje en cuestión constituye las dos últimas. ¿Habría pues una relación intrínseca entre el tedio profundo y la melancolía? No encontramos, en el texto de Heidegger, una respuesta directa a la pregunta, dado que en las primeras cinco etapas nos advierte que el tedio profundo, como tonalidad fundamental, no es la condición de posibilidad, en el *Dasein*, de la interrogación metafísica (del mundo, de la finitud y del aislamiento) ni tampoco su única vía de acceso, sino una puesta en juego (*Einsatz*), cuya opción no queda librada a nuestro libre arbitrio, dado que corresponde a una posibilidad *ontológica* del *Dasein*, del *Dasein* mismo en su globalidad. Implicando una cierta modalidad de la toma del *Dasein* interrogador en el *Dasein* interrogado, esta posibilidad conduce a una cierta obligación de la pregunta, a una cierta configuración del proyecto de mundo. Tan falso sería absolutizar esta tonalidad fundamental del tedio profundo como relativizarla del peso de otras tonalidades fundamentales posibles – como por ejemplo la de la angustia de la que se ha ocupado *Sein und Zeit*. Se podría decir que el tedio profundo arroja sobre el *Dasein* y el ser-en-el-mundo una luz diferente a la de la angustia – o de la alegría, o de la serenidad que vendrán más tarde – sin que esto implique, en lo que sería una nueva teoría metafísica – o el inicio de una nueva teoría psiquiátrico-antropológica – que se pueda así levantar el inventario y dibujar el mapa de los posibles ontológicos del *Dasein*, proyectar, sobre el *Dasein* humano, variaciones de punto de vista (o de “luces”) de donde cupiera extraer el *Dasein* mismo como una suerte de invariante eidético. Eso sería, en efecto, hacer de la “metafísica del *Dasein*” una antropología, reducir el *Dasein* a una suerte de subjetividad onto-teológica, y de ahí, a una suerte de “aparato psíquico” de segundo grado cuya condición de posibilidad, absolutamente anti-heideggeriana, sería la posición en exterioridad, entre las posibilidades ontológicas del *Dasein*, de un *Dasein* absolutamente neutro de puro estar absolutamente no concernido, de puro ser imparcial frente a sus posibilidades mismas – es ciertamente siempre posible, pero a condición de percibir que ese *Dasein* teórico no es más que una figura mistificada y mistificante del *Dasein* en donde todo lo que depende de los posibles ontológicos se ve aplanado en el campo de los posibles ónticos, exclusivamente vinculables a la *Vorhandenheit*, posibles que sólo existen en el espíritu y que, como tales, están siempre disponibles a poco que se los fuera a buscar como quien busca tal o cual cosa en un granero. Toda la comprensión del texto, es decir, del tedio profundo y la melancolía como *Grundstimmungen* se apoya en la comprensión de lo que fue sin duda una de las más grandes novedades de Heidegger en la historia de la filosofía, a saber las posibilidades del *Dasein* como posibilidades *de ser*, en sentido activo, del *Dasein*, en las cuales se decide, fuera de toda elección empírica venida del libre arbitrio, *el sentido*

mismo del ser, es decir de la existencia finita, más allá de la cual es imposible de remontar sin la ilusión y el aplanamiento teóricos. Ese sentido está siempre ya decidido para cada uno, y es por eso, por ejemplo, por lo que no es potestad de uno decidir que será filósofo – o más generalmente creador. La carga de la creación sólo puede ser vista como una situación penosa a la cual estamos inevitablemente encadenados. Una vez que se está en ella, no podemos cortar la cadena que nos une a ella sino atarnos más decididamente a ella. Lo mismo para el peso de la carga que, según Heidegger, es el peso de la *Schwermut*, de la melancolía. Peso específico que engendraría una melancolía específica, distinta de la melancolía patológica. Es el compromiso mismo del *Dasein* “filosofante” lo que engendraría su propia melancolía, dado que es, antes bien, propia de todo ser-en-el-mundo creador, y no el delirio melancólico lo que engendraría la actividad filosófica o creadora – a menos que se supongan tautológicamente “pre-disposiciones” que encontrarían en dicha actividad como una suerte de “terapia” para algunos sujetos: pero, ¿qué decir también de una teoría que tuviera siempre razón sino que es falsa, precisamente porque tiene siempre razón? ¿Y ello sin tener en cuenta la evidencia, a saber, que no todos los melancólicos son creadores, y menos aún filósofos? ¿Cuál es pues la relación, que debe pensarse, entre la *Stimmung* no-patológica y la *Stimmung* patológica? ¿De qué tipo de división es pues susceptible la *Stimmung*? ¿Y en particular la *Stimmung* melancólica?

Heidegger y la “Daseinsanalyse” de Binswanger

Este asunto se precisará quizá si buscamos comprender más finamente por qué en esta reanudación, después de la interrupción de las vacaciones, de la primera parte de su curso consagrado a la problemática de las tres formas del tedio, Heidegger concluye su presentación con dos páginas sobre la melancolía. ¿Cuál es la relación entre la tercera forma, la del tedio profundo, y la melancolía? Pregunta que el mismo Heidegger curiosamente no se plantea, como si le quedase como oculta, o como si su no-planteamiento procediera de una intención tácita – imposible en todo caso saberlo. Además, las cosas no son tan claras, en la efectividad del texto, como parecen: no podemos dejar de preguntarnos si el tratamiento aquí propuesto de la *Grundstimmung* del tedio profundo – al igual que el del ser-para-la-muerte y el de la angustia en *Sein und Zeit* – no tiene todo el aspecto de una cierta “experiencia en pensamiento” que permite, justamente, variar el color de la iluminación, la tonalidad de la experiencia del *Dasein*. Es el famoso problema del *Einsatz*³ o del *Ansatz*⁴ de la “puesta en juego inicial” por la analítica existencial, problema ya temible para *Sein und Zeit*. Quizá haya, por el contrario, menos ingenuidad de lo que parece en preguntarse si Heidegger mismo, en su vida concreta, pasó por períodos de tedio profundo y de melancolía – del mismo modo que por períodos de angustia – si, como se dice, hubo “vivido” todo eso sucesivamente o a la vez, si lo no-dicho aquí es del orden de lo impensado o del pudor, o si su genio lo impulsaba a tener una “imaginación” desbordante, una apertura al *Mitsein* que, por lo demás, sabemos que no recibió una tematización satisfactoria de su parte. ¿Por qué, precisamente, hay en él ese defecto al lado de considerables cualidades? ¿Se deberá a la extrema

³ NdT: movilización

⁴ NdT: planteamiento

dificultad filosófica para concebir un *Mitsein* ontológico-existencial? Difícil pregunta, que se sabe que el mismo Heidegger abordó, de la relación del hombre al *Dasein*, y que comunica con el asunto no menos difícil, en todo gran autor, de aprehender, al menos en la sensibilidad, la vinculación entre el hombre singular y su obra. Esa es sin duda, más fundamentalmente que lo que hemos indicado, la muy delicada cuestión de la división interna de la *Stimmung*. Aún alegando que esa dificultad es esencialmente filosófica, eso no significa, si tomamos en serio a Heidegger, que quede suspendida en el vacío de la intemporalidad: ella es en sí misma historial, prendida a la historicidad propia del *Dasein*, o sea “*gestimmt*”, coextensiva, por decirlo así, de una *Stimmung* de la *Stimmung* – de la *Befindlichkeit*. Sólo en virtud de ello puede Heidegger separar el tedio profundo de las otras dos formas del tedio y, sin duda, será esa diferenciación la raíz misma de su desestimación final de la *Daseinsanalyse* de Binswanger.

¿En qué consiste pues el tedio profundo? No pudiendo entrar aquí en toda la problemática⁵, nos limitaremos a retomar las indicaciones del § 33 de los *Grundbegriffe*, concerniente a la relación del tedio profundo con la temporalización. Ahí también – y esto se vincula claramente con la dificultad que mencionábamos antes – todo parece dirimirse al albur de un juego de palabras. “*Langweile-die Weile wird lang*”: “Tedio-el momento se hace largo” (GM, 228). Sigue, durante algunas líneas (*ibid.*) una verdadera cascada de juegos de palabras – intraducibles – sobre *die Weile, derweilen, Verweilen, Weilen*, de las que prescindimos para ir a lo esencial. La duración del momento o de la fase, dado que se trata, en nuestros términos, de una fase de presencia⁶, no es evidentemente la duración óptica de lo medible por el reloj. Se trataría más bien de la “languidez” de un tiempo, de una presencia que languidece. Leamos el texto:

“Que la fase (*die Weile*) se hace lánguida (*lang*) significa que el horizonte de permanencia (*Weilen*) que se nos muestra, si es bien simplemente, al principio y lo más a menudo, como el de un presente (*Gegenwart*) pero también más que lo que depende del presente y del hoy, *se alarga a toda la amplitud de la temporalidad del Dasein*. Este devenir lánguido de la fase manifiesta la fase del *Dasein*, en su indeterminabilidad jamás determinable de modo simple. Esto hace al *Dasein* prisionero pero de tal modo que, en toda su amplia y ensanchada amplitud, no puede captar más que lo que queda captivo en ella y por ella. El devenir lánguido de la fase es el *devenir-amplio del horizonte del tiempo*, en donde el devenir lánguido no lleva al *Dasein* en modo alguno a su liberación y descarga, sino que, a la inversa, lo *asedia* por la amplitud. En esta amplitud del tiempo se asedia al *Dasein* y ésta encierra en sí misma una indicación (*Hinweis*) característica de la brevedad (*Kürze*). El devenir lánguido es un *desaparecer* (*Verschwinden*) de la brevedad de la fase” (GM, 229). Brevedad que no es más cuantitativa que la duración, dado que “el *desaparecer* (*Entschwinden*) de la brevedad es el desaparecer de lo cortante y de la *punta de un instante cada*

⁵ Cf. para ello, J. Paumen, “Ennui et nostalgie chez Heidegger”, *Rev. intern. de Philos.*, vol. 43, n° 168, 1/1989, Bruxelles 1989, p. 103-130; y también D. Panis, “L’expérience phénoménologique du passe-temps”, en *L’expérience du temps*, vol. ofrecido a J. Paumen, Ousia, Coll. “Recueil”, Bruxelles, 1989, p. 139-159.

⁶ Cf. nuestras obras *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1987, y *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1988.

vez *determinado del existir*. Ese desaparecer de esa brevedad, de lo puntiagudo de un instante en el devenir lánguido de la fase, no lleva sin embargo al instante a desaparecer (*verschwinden*), sino que lo que desaparece aquí (*entschwindet*) es sólo la posibilidad, por lo cual se aumenta precisamente la posibilidad de lo posible. En el desaparecer (*Entschwinden*), el *instante* se impone aún como lo que es *propriadamente rechazado en la captura (Bannen)* del tiempo, como la posibilidad propia de lo que hace posible la existencia del *Dasein*. Así se muestran como tedio (*Langweile*) esta amplitud y brevedad, ambas enraizadas en el tiempo, y surgiendo de nuevo en su cohesión característica, del modo específico que corresponde a la temporalidad del *Dasein*, o mejor según el cual se temporaliza” (GM, 229-230).

El tedio profundo es pues una “captura” del *Dasein* por la globalidad, haciéndose amplia (*weit*), de la temporalidad: el *Dasein* es “captivado” por la temporalidad misma, pero de tal manera que ella queda, por así decirlo, polarizada por la amplitud de una presencia sin límites, indeterminada, en detrimento de lo que podría temporalizarla en la de-cisión cortante del instante. Dicho de otro modo, el instante, en el caso que nos ocupa, se apresura, se impone, pero siempre suspendido en la inminencia: en la temporalidad propia de esa fase de presencia ensanchada nada se hace, ni siquiera un pensamiento, porque nada, propiadamente hablando, se temporaliza. Esta presencia de un género muy extraño está casi retraída del mundo del ser-en-el-mundo; o más bien – se entenderá – es un *fenómeno* de la *Unheimlichkeit del mundo*, es decir, también del *Dasein*. “Presencia” de un mundo y de un *Dasein* en cierto modo “desaffectados”, pendientes de cualquier proyecto, de hecho sumidos, hasta sus más hondos basamentos, en el tedio profundo, allá donde los posibles (ontológicos) del *Dasein* quedan suspendidos en su posibilidad. Estado de mundo y de *Dasein* – y en ese sentido *Stimmung* – de una “vida” que está lo más cerca posible de la muerte. Estado de la mono-tonía de la tonalidad del tedio – en la que el *Dasein* es cautivo de la temporalidad vacía, o más bien de la temporalidad “en vacío”. El *Dasein* no está ni siquiera angustiado por su ser, está en ese suspenso que es como una *époche* pendiente (y sufriente) de ser por estar pendiente [en souffrance]⁷ del ser, referida a la inminencia suspendida del instante. Languidez ontológico-existencial, pues, que el genio de Heidegger supo realzar con mucha fuerza. Se piensa en la famosa fórmula de Haller, citada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*: “Vida eterna, tedio eterno”, que se halla su razón de ser, precisamente, en el hecho de que la amplitud de la temporalidad, del tiempo de la presencia, está desmesuradamente extendido.

Digno de ser reseñado es que, en un contexto diferente, el de la psicopatología, y en particular el de la *Daseinsanalyse*, Binswanger, que debía ignorar ese texto, despliega los elementos de la melancolía “patológica” en términos muy cercanos⁸. Si el melancólico está fijado al pasado, en el infinito lamentarse de lo que él ha cumplido y de lo que se ha cumplido, y que es visto como la causa de todas sus desgracias (“si yo no hubiera hecho esto o aquello, entonces...”), si se halla en la imposibilidad de concebir el futuro e incluso un futuro, si vive por ello en un

⁷ NdT (PPV): Se dice por ejemplo de una factura aún sin cobrar que está “en souffrance”, es decir, “pendiente de serlo”, de ser ejecutado, de hacerse efectivo, su pago.

⁸ L. Binswanger, *Melancholie und Manie*, G. Neske, Pfullingen, 1960. Nos inspiramos para nuestra presentación en la excelente recapitulación de R. Ebtinger en “Phénoménologie et Psychiatrie”, aparecida en *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*, publicado bajo la dirección de P. Fédida, Echo-Centurion, Paris, 1986, p. 79-122. La citaremos, en nuestro texto, por la sigla PP seguida de la indicación de página.

presente vacío, es, según Binswanger, porque la “retrospección melancólica” resulta, de hecho, “una forma de existencia aplicada sólo a las posibilidades vacías” (PP, 110). Ahora bien, como lo posible depende, según Binswanger, de la protención, o al menos del proyecto que, en tanto que historial (*geschichtlich*), debe articularse al pasado, eso significa, hasta en el detalle íntimo de la articulación del pensamiento, que el pasado no tiene posibilidad (cf. *ibid.*), que la historialidad o historicidad del *Dasein* está allí suspendida – lo que incluso llevará a Binswanger a hablar de un trastorno de la temporalización, en el sentido husserliano de en presente dotado de sus protenciones y de sus retenciones. Permanezcamos muy atentos pues ahí es donde, para sorpresa de sus lectores e intérpretes, Binswanger lleva a cabo un verdadero “retorno a” Husserl, más acá (¿o más allá?) de Heidegger, como si la temporalidad husserliana, por su carácter hilético (síntesis pasiva) fuera “más originaria” que la temporalidad heideggeriana, exclusivamente articulada sobre la fulgurancia del instante en tanto que apertura al proyecto.

Todo deriva, para Binswanger, de que, en la melancolía, lo posible se retrae patológicamente al pasado, de modo tal que las protenciones se vuelven vacías, despojadas de todo tema, de todo arranque que pudiera suscitar temporalizaciones. Así las cosas, desprovista de protenciones en que pudiera anticiparse a sí misma, la presencia se vuelve, correlativamente, vacía, o adquiere la forma de una interminable discusión en el vacío sobre posibilidades huera por estar éstas exclusivamente referidas al pasado. Todo es harina para el molino del delirio melancólico. Los contenidos temáticos son intercambiables e inestables, lo que impide al resto considerarlos como “reaccionales” y lleva a verlos como “endógenos”. Es pues como si las protenciones se trasladaran ellas mismas a las retenciones, y como si el presente no fuera más que el borde de un tiempo ya cumplido; borde con respecto al cual el porvenir, que debe estar allí para que el borde también esté allí, es irreductiblemente aprehendido en el modo de la pérdida (*Verlust*). Esta pérdida es en realidad la repetición monótona de aquella que se supone ya tuvo lugar en el pasado: en ella, por eso mismo, las protenciones están desde siempre cargadas de retenciones, enhebradas por ellas, como si el delgado borde de la presencia no fuera más que un velo, aquél del “¿para qué?” que acompaña la pérdida. La *Stimmung* de la melancolía “patológica” es *Verstimmung* en el sentido en que el “defecto”, la patología del *Dasein* en la pérdida, es constitutiva, como un “desacuerdo” fundamental de la relación-de-mundo con el mundo melancólico. Su carácter estriba finalmente, según Binswanger, en que, en el mundo melancólico, el tiempo no se realiza, *no se temporaliza*, en la medida en que las intencionalidades constitutivas de la temporalización son perturbadas y aflojadas. La confianza husserliana, la *Urdoxa* en la continuidad de la constitución del tiempo y del mundo, se ve conmovida en sus raíces, y es eso lo que marca para el hombre normal la “locura” del delirio melancólico (cf. PP, 111-112). Ningún sentido puede hacerse en la temporalización porque se estima que todo sentido ya fue hecho o siempre todavía se rehace en lo interminable del sufrimiento. Se diría, como en el tedio profundo, que el instante fulgurante de la decisión temporalizadora se rechaza, sustituida “eternamente” en su inminencia referida al pasado: lo extremo del instante sólo está en la angustia vacía y sin fin de una carga siempre sita en el pasado, o en la aprehensión del suicidio, único acto capaz de ponerle fin a dicha carga.

Los trazos comunes de la melancolía patológica, que es manifiestamente no creadora, y del tedio profundo deben pues vincularse con *la ausencia de la temporalización efectiva*, o con el hecho de que la temporalización

efectiva aborta, no quedando de ella, por desaparición, sino apenas el rechazo o la inminencia indefinidamente suspendida del instante, nada más que la apariencia, realmente fantasmagórica, de la globalidad del tiempo. Sin embargo, las diferencias han de ubicarse en el hecho de que, en el tedio profundo, la indecisión suspendida del instante obra *en el presente*, en una relación global de mundo y al mundo que es relación *en la presencia*, en tanto que, en la melancolía, esa relación está polarizada por el pasado, parece como habiéndose cumplido totalmente en el pasado. Se podría decir, retomando la difícil problemática de Binswanger, que entrevera de hecho las concepciones husserliana y heideggeriana de la temporalidad originaria, que en el tedio profundo no temporalizamos *más que en el vacío*, que la temporalidad husserliana, en su resurgencia infinita del presente viviente, anticipándose a sí mismo en las protenciones, al tiempo que sale de sí mismo en las retenciones, encuentra, en el caso del tedio profundo, una profunda identidad de contenido entre retenciones y protenciones: temporalidad sin tiempo (*zeitlos*), en efecto, monótona y eterna – vida eterna, tedio eterno, desencarnación de la temporalidad bajo esa forma tan fantasmagórica como “puramente espiritual” del inexorable decurso de la monotonía de un sonido (el ejemplo de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*⁹) que es emitido y entendido al infinito. Si Binswanger mezcla las dos concepciones de la temporalidad, es quizá que la primera, la de Husserl, es aún más insostenible que la segunda, la de Heidegger, y que parecen sostenerse sólo *juntas*.

No es el momento, aquí, de estudiar de cerca las reticencias de Heidegger, un poco altivas como siempre, en relación a la *Daseinsanalyse*¹⁰ en donde le reprocha esencialmente a esta última de permanecer en el plano óntico – lo que Binswanger había reconocido ya que él mismo hablaba de los estados patológicos como de “flexiones ónticas” del *Dasein*¹¹. Encontramos en el corazón del asunto, el problema de la división interna de la *Stimmung*. Es posible decir sin duda, desde el momento que el proyecto de Binswanger es el de una psicopatología fenomenológica, que la *Daseinsanalyse* abstrae e hipostasias al *Dasein* como una suerte de estructura existencial neutra (una subjetividad de estatuto teórico), cuyas patologías serían otras tantas variaciones eidéticas. Pero nos parece que Binswanger era conciente, al menos lateralmente de esta dificultad, y que es en ese sentido, muy probablemente, que se debe interpretar su enigmático “retorno a” Husserl. En la doble medida en que, en efecto, la patología implica, más que la etimología de la palabra, una *pasividad* primaria del *Dasein* – el psicoanálisis dirá: la entrada en juego del inconciente simbólico – en donde la temporalización husserliana se efectúa en una dimensión hilética o de síntesis *pasiva*, la tentativa parece justificada – y fecunda, porque mostraría hasta qué profundidad fenomenológica se extienden los trastornos. Eso conduce sin embargo a reflotar la dificultad, dado que no se puede decir, simplemente, que las *Verstimmungen*, como flexiones patológicas del *Dasein*, dependerían de lo óntico-existencial, y que las *Grundstimmungen*, como modo del *Dasein* de habérselas con su mundo, serían ellas simplemente ontológico-existenciales. Pudiera ser en efecto que ese “prenderse” al mundo del proyecto del *Dasein* que es él mismo “prendido”, “acordado” (*gestimmt*) al mundo, sea en el mismo movimiento tomado en una especie de síntesis pasiva. El asunto es tan sutil y complejo que se tiene la impresión como de abrir, de tal suerte, una

⁹ NdT: Hay traducción al español por Agustín Serrano de Haro. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta. 2002.

¹⁰ Muy expresas (quizá demasiado) en los *Zolliker Seminar*, hrsg. Von M. Boss, V. Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1987.

¹¹ Cf. por ejemplo: “Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie”, en *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Gallimard, Coll. “Tel”, 1981, p. 52-84.

verdadera caja de Pandora, que hubiera sido mejor no abrir. Fue también para Husserl una de las cuestiones más difíciles, y al leer sus *Análisis sobre la síntesis pasiva*¹² nos damos cuenta que no dudaba en poner en causa, muy profundamente, sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*¹³. Basta con la temible profundidad de esas cuestiones para liberar toda concepción de la *Stimmung* y de la *Verstimmung* de cualquier concepción psicológica en términos de “afectos” experimentados por una “máquina” o aparato “psíquico”. No hay por qué dejarse intimidar o sorprenderse ante aquello a lo que la puesta en paralelo del análisis heideggeriano del tedio profundo y de la explicitación “Daseinsanalítica” de la melancolía en Binswanger nos conduce: al asunto, en realidad abisal, de la relación que podamos tener con la *globalidad* o *el todo del tiempo*. Asunto que sí es asunto de filósofos. ¿Será *por cuanto* hay en ellos al menos cierta experiencia de la melancolía? ¿Comunicaría dicha experiencia con una cierta experiencia del tedio profundo? Y si es así, ¿en qué sentido de “experiencia” y mediante qué? Nuestra exploración de la *Stimmung* nos conduce a un cruce de caminos en donde más que nunca se hace necesario liberarnos del “teoreticismo” psicológico, psicoanalítico y antropológico. Cruce porque estamos en posición de comprender que no podremos, justamente, comprender nada hasta no haber profundizado, en el mismo movimiento, el sentido de la temporalización originaria.

Hagámonos cargo pues de la paradoja en que nos colocó la puesta en paralelo de las explicitaciones heideggeriana y binswangeriana: si la concepción husserliana de la temporalidad originaria – al menos en lo que concierne a su versión “oficial” en las *Lecciones* – es insatisfactoria por cuanto no es sino la concepción, abstracta, de un tiempo sin pro-yecto de sentido intrínseco, y que es necesario llenar, de algún modo, de *hylé* para hacerlo aparentemente más concreto, la concepción heideggeriana no lo es menos en realidad ya que requiere del filo de la decisión del instante para que haya temporalización y porque ese filo, cuando tiene lugar, sólo aparece como siendo ya sido, como habiendo decidido ya de antemano en punto a lo que mantiene (*stimmt*) o no al *Dasein* en su *Stimmung* (tonalidad, acuerdo, pero también lazo) o sintonía con su mundo (en la *Jemeinigkeit* que le es propia). La elección del instante, del *kairos*, no queda a nuestra disposición como lo estaría un mero posible óntico, ofrecido a un libre arbitrio más o menos refinado; depende, antes bien, del destino (*Schicksal*), y si hay resolución (*Entschlossenheit*), siempre es la propia de un destino, y en aras a un destino que se trata de cumplir en la *Eigentlichkeit*. Detrás del aparente privilegio, en Heidegger, del proyecto articulado hacia el futuro, “comprometido” con el futuro, en realidad hay, en su concepción, y en la práctica, un tremendo peso del pasado, de eso que, del futuro, se ha ido ya al pasado, figurando los hilos del destino que, a partir de “ahora”, se ha de seguir resueltamente: el instante consiste, de hecho, en ese reportarse, en ese viraje del futuro hacia el pasado donde las líneas significativas del por-venir se esbozan desde los signos del pasado. Es eso, sin duda, lo que explica, entre otras cuestiones, la tentación “voluntarista” de 1933, es decir, la cuán explosiva confusión entre la fría resolución y la voluntad. Y acaso también sea eso lo que nos dé derecho a formular la hipótesis de que Heidegger, ya en 1930, sabía más sobre la melancolía de lo que jamás quiso decirnos, constreñido, al caso, por el pudor – o por el miedo,

¹² Cf. *Analysen zur passiven Synthesis*, Aus *Vorlesungs und Forschungs-manuskripten*. 1918-1926. hrsg. von M. Fleischer, Husserliana, Bd. XI, La Haye, Nijhoff, 1966.

¹³ Cf. nuestro estudio: “Synthèse passive et temporalisation/spatialisation”, en *Husserl* (Collectif) Jérôme Millon, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1989, p. 9-41. NdT: Hay traducción española de este texto de Richir por parte de Pablo Posada Varela en el *IV^a Acta Latinoamericana de Fenomenología*.

del todo comprensible, a ser negativamente “catalogado”. ¿Qué le queda, en efecto, al *Dasein* auténtico si no el horizonte de la muerte y de la *Unheimlichkeit* de sí mismo y, al tiempo, del mundo? ¿La muerte y el desierto, inhabitado de puro inhabitable, en el que uno se siente irreductiblemente solo? “Mundo, finitud, soledad”: tal es, no lo olvidemos, el subtítulo de los *Grundbegriffe*. ¿Y el tedio? ¿El tedio profundo que bascula o vira hacia la melancolía? ¿Acaso es absolutamente insensato sospechar que dicha melancolía se habría invertido, a su vez, en – ¿por qué no? – esa especie de activismo “maníaco” (que no deja de evocar el sentido patológico)¹⁴ que obró en su compromiso con a los nazis?

No hay que precipitarse, y nosotros nos limitamos, aquí, a inquirir los límites en que la división interna de la *Stimmung*, verdadera cuestión de fondo, acaso se vuelva más difusa de lo que en un principio parecía. Efectivamente, la cuestión que ha de ocuparnos ahora es la de saber si la actividad creadora, y en particular filosófica, no es, al menos, la apropiada para “hacer resonar” *Grundstimmungen* que serían como ecos de *Verstimmungen* patológicas – el tedio profundo correspondiendo a la depresión, la melancolía a la melancolía, la angustia a la angustia, etc. En la medida en que las segundas no entran en juego sino allí donde se instalan auténticas patologías de lo simbólico, y cuyo lugar es el inconciente simbólico descubierto por el psicoanálisis, ¿estaremos en derecho de alegar con fundamento que las primeras, no menos ancladas en una dimensión de fundamental pasividad, dependerían de un inconciente de un *orden muy distinto*, que llamamos inconciente *fenomenológico*? ¿Y que la “resonancia en eco” y correspondencia, cuya hipótesis acabamos de formular, no vendría, por así decirlo, en exclusiva de “estructuras de la pasividad originaria”, sino acaso también de articulaciones distintas a la de la mera *síntesis pasiva temporalizante*? Se impone, claramente, una concepción del tiempo y de la temporalización distinta a las de Husserl y Heidegger, una que, con todo, las englobe pero sin “totalizarlas”.

La melancolía de los filósofos

Volvamos a nuestro punto de partida. La cuestión planteada de la melancolía de los filósofos no puede evidentemente implicar, a menos de convertirse abusivamente en premisa de una “teoría” psicológico-antropológica, que todos los filósofos, al menos todos los grandes, hayan “conocido”, ni siquiera esporádicamente, fases o momentos melancólicos. Si tiene algún sentido, la cuestión entraña que la melancolía de los filósofos es, más que el efecto automático de una causa maléfica (es decir, ya sea una pre-disposición melancólica que conduciría a la actividad filosófica, ya sea ella misma), una posibilidad ontológico-existencial del *Dasein* filosofante mismo, que a su vez pondría la *Stimmung* melancólica de los filósofos a distancia, a recaudo de la *Verstimmung* patológica. Aristóteles mismo distinguía, en el pasaje de *Problemata* citado por Heidegger (GM, 271) la melancolía *dia physin* de la melancolía *dia noson*. Si bien cita a Empédocles, Sócrates y Platón, los coloca

¹⁴ La manía consiste, según Binswanger en un trastorno de la percepción de otro articulado sobre un trastorno de la temporalización, que conduce al sujeto a vivir en el activismo o la agitación de instantes en instantes, en puros presentes aislados, sin sus horizontes habituales de retenciones y de protenciones. Se trata de la “fuga de las ideas”, donde el sujeto se escapa de su propia historia y de su encarnación comunitaria. Las acciones del sujeto maníaco se les antojan a los demás tan incongruentes como intempestivas. Es pues, en este caso el “todo” del tiempo el que se hurta y rehúsa.

manifiestamente en la primera categoría. Y quizá, dado que habla y se plantea él mismo el problema, “conoció” o “experimentó” en sus carnes algo semejante. Sin que se trate pues aquí de practicar el absurdo juego que consiste en afectar de un signo + ó – a todos los filósofos de la tradición según hayan “conocido” o no “estados” melancólicos, no puede uno dejar de buscar ejemplos, siquiera por ver de comprender mejor el fenómeno. Uno de los más conocidos, desde el testimonio Porfirio, es el de Plotino. Es suficiente leer los relatos que el primero dedicó a la *Vida* de Plotino para ver converger conjuntos de hechos preocupantes que, más allá de los síntomas somáticos (desarreglos estomacales, trastornos intestinales, mala visión, dolor de garganta crónico, enfermedad de la piel, falta de higiene corporal que lo hará envejecer prematuramente y finalmente morir rechazado), dan testimonio de una extraña complacencia, sin duda mórbida, en los estados enfermizos: el cuerpo debe ser disminuido y debilitado para liberar al hombre verdadero, el mundo sensible debe ser abandonado para acceder al inteligible y al Uno. La pasión plotiniana por lo divino iba de la mano de una manera característica de *despreciar* el cuerpo y de atravesar activamente sus sufrimientos. Mucho más cerca de nosotros, y de modo más fiable y cotejable por ser menos legendario, se conocen los “momentos depresivos” por los que pasaron Fichte y Hegel durante su juventud. Pero es sobre todo Schelling, de quien conocemos el carácter “valetudinario” que lo acompañó durante cerca de cincuenta años, quien escribe en sus *Investigaciones sobre la libertad humana* que un “velo de melancolía envuelve toda la naturaleza”, que hay una “melancolía profunda e indestructible de toda vida” (SW, 1860, Bd. VII, 399). Será Hegel quien, en Berlín, responda al joven Heinrich Heine, que miraba con éxtasis el cielo estrellado y se refería a los astros como la morada de los bienaventurados: “Las estrellas, hmm, hmm, las estrellas no son más que una lepra reluciente en la cara del cielo” (referido por Heine en *Confesiones del autor*). Asimismo, es el propio Husserl quien, cosa inesperada, en un inédito de las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo* colocado, por G. Granel, en exordio de su libro sobre “el sentido del tiempo y de la percepción”, describe extrañamente, sin duda a propósito de las aporías del tiempo, una fascinante danza macabra. Es finalmente el mismo Kant quien, en un pasaje célebre, a propósito de las ilusiones de la razón en la primera *Crítica*, habla de un “océano vasto y tormentoso, verdadero imperio de la ilusión, en donde muchas brumas espesas, bancos de hielo que, a pique de fundirse, apenas si oponen resistencia, ofrecen el aspecto engañoso de tierras nuevas, atraen sin cesar mediante vanas esperanzas al navegante que sueña con descubrimientos, lo embarcan en aventuras que nunca puede rechazar y que, sin embargo, no puede nunca llevar a su fin”. ¿Dónde encontrar en un mundo tal “la isla de la verdad”? ¿Cómo orientarse? ¿De qué extraño mal, de qué singular languidez están “afectados” los filósofos?

Esto es tanto más extraño por cuanto es Plotino quien, por ejemplo en el *Tratado 38* (VI, 7, 12, 19-30) escribe de la “Vida que está allá arriba” (cuya fuente es la misma que la del Alma y del Espíritu que están allá arriba): “...allá arriba no hay ninguna pobreza, ninguna indigencia; en cambio, todas las cosas sobreabundan y, de algún modo, hierven de vida. De entre esas cosas hirvientes de vida hay como un flujo que brota de una fuente única, mas no como si las cosas provinieran de un soplo o de un calor únicos, sino más bien como si hubiera una cierta cualidad única que poseyera y conservara en sí misma todas las cualidades, la de la dulzura mezclada con la del perfume, y el gusto del vino unido a las virtudes de todos los jugos y a las visiones de los colores y a todo lo que las sensaciones del tacto enseñan a conocer: allí se encontrarían también todo lo que oyen las sensaciones auditivas,

todas las melodías y los ritmos” (Trad. P. Hadot, Cerf, Paris, 1987, p. 119-120). Y es ahora Schelling quien, en las *Edades del mundo*, en 1811, nos habla de la limpidez originaria (*Urlauterkeit*) como de la “pura alegría en sí misma, que no se conoce ella misma, la voluptuosidad serena que está llena de sí misma y no piensa en nada, la calma intimidad que goza de su no ser”, y que, “no es más que gracia, amor y simplicidad” (Trad. B. Vancamp, Ousia, Bruxelles, 1988, p.59). Y Hegel quien, al término de la *Enciclopedia*, cita a Aristóteles, *Metafísica*, Λ , 7, 1072b 18-30, que, recordémoslo, esto proclama: “Pues el pensamiento, aquél que es para sí mismo, es el pensamiento de aquello que es lo mejor para sí, y el pensamiento soberano lo es el del bien soberano. La inteligencia se piensa a sí misma apropiándose de lo inteligible, dado que ella misma se hace inteligible entrando en contacto con su objeto y pensándolo, de tal modo que hay identidad entre la inteligencia y lo inteligible: el receptáculo de lo inteligible, es decir, de las esencias, es la inteligencia, y la inteligencia está en acto cuando se halla en posesión de lo inteligible. También la actualidad, por encima de la potencia, es el elemento divino que la inteligencia parece encerrar, y el acto de contemplación es la beatitud perfecta y soberana. Si, por lo tanto, ese estado de alegría que nosotros nunca poseemos salvo en ciertos momentos, Dios lo tiene siempre, ello es admirable; y ese tener, a mayor abundamiento, tanto más admirable se hará. Ahora bien, ocurre que él lo tiene. Y la vida también le pertenece a Dios, dado que el acto de la inteligencia es vida, y Dios es ese acto mismo; y el acto subsistente en sí de Dios es una vida perfecta y eterna. Asimismo, llamamos Dios al viviente eterno perfecto. La vida y la duración continua y eterna pertenecen pues a Dios, dado que eso mismo es Dios” (Trad. Tricot, Vrin, Paris, 1953, II, p. 681-683). Y será Husserl quien, varias veces, hable del Presente viviente (*Lebendige Gegenwart*) como de la fuente inagotable y, en ese sentido, intemporal, de toda vida verdadera, es decir, de la vida trascendental, a su vez “inmortal”, y por ende carente también de nacimiento. Fue finalmente Kant quien, sin duda mejor que cualquiera antes que él, habló, en la tercera *Crítica*, y a propósito del juicio estético reflexivo, de un placer (no patológico, es decir, no “padecido”) en el que pensar y sentir se hacían indiscernibles y, en el caso de lo sublime, de un placer del mismo tipo pero experimentado a sobrehaz del sentimiento de sí singular propio de la destinación suprasensible de cada quien, donde el sujeto se siente a sí mismo a través del abismo, abismo atravesado por bordes ilimitados, tendidos sobre las entrañas insituables del mundo, todo ello acordado armónicamente con Dios, ese enigma que acoge y abriga el enigma de la ipseidad del sujeto.

Semejantes “ensalmos”, “encantamientos” o “arrebatos” que sería abusivo vincular apresuradamente con la “mística” – mística que no sería, para las filosofías, sino una visión degradada o degenerada, precisamente, bajo la especie de la patología del “entusiasmo” o de la “*Schwärmerei*” – deben situarse, según nosotros, si queremos simplemente comprender y no reducir, en el mismo plano que la melancolía que hemos constatado en los propios filósofos. Es como si, retomando la palabra de Gide, pero *mutatis mutandis*, la melancolía no fuera más que un fervor decaído. Todo apunta a que, en consecuencia, la melancolía de los filósofos no fuera, sino ese tipo de *Stimmung* paradisiaca, tan distinta, por lo demás, de ese fervor que sólo se conoce en materia religiosa; *Stimmung* paradisiaca *decaída*, en suma, no bien termina uno de comprobar, del peso de las vicisitudes cotidianas de la vida, la inaccesibilidad de hecho del “paraíso filosófico”. Como si – diríase – no hubiera filosofía más que en el exilio, en una *Odisea* de la que con tanto tino hablara, una vez más, Schelling, y como si el retorno a Ítaca siempre fuera

efímero y pasajero – dado que lo extraordinario es, por lo pronto, que dicho retorno tenga lugar de cuando en cuando y siquiera que haya tenido lugar alguna vez. Pero, en todo rigor – se impone precisar – hablar de retorno a Ítaca se antoja engañoso dado que ese lugar paradisiaco no es, de hecho, patria o refugio, sino más precisamente eso que, en cierto sentido, resulta cegador y horrendo, sito en los límites, incluso más allá de la muerte habida cuenta de que es salvaje, inhabitada y, hasta cierto punto, inhabitable para lo humano – así se trate, dicha “patria”, del Uno o de Dios. Se debe ponderar aquí, con sumo cuidado, toda la distancia que separa, a pesar de los entrecruzamientos múltiples que se dan en nuestra tradición, al Dios bíblico que consuma su alianza con el hombre, del Dios griego que, aun siendo todo él sublimidad, no es menos *unheimlich* y representa, a su manera, una suerte de “principio bárbaro”. El “paraíso” de los filósofos – se habrá echado de ver – ni es la dulzura femenina, ni el maternal del hogar (Ítaca), ni tampoco el Jardín de Edén: es, antes bien, ese extraño estado salvaje del pensamiento, de la sensibilidad y del ser desde el cual ya siempre hemos vuelto sin que jamás (sino en contadísimas ocasiones) seamos capaces de remontarlo de nuevo. Será ese lugar tan singular entre esa “extrañeza” y la melancolía lo que debemos pues, ahora, intentar explicar. Será ahí, en efecto, donde se decante esa otra concepción de la temporalidad con la que hemos dado y que nos conducirá a comprender la división interna de la *Stimmung* entre *Grundstimmung* y *Verstimmung*.

Encantamiento, melancolía, tedio profundo: Grundstimmungen y temporalidad

Al considerar la obra heideggeriana con la perspectiva y la profundidad históricas requeridas, es curioso constatar cómo jamás se hace cuestión del “encantamiento” paradisiaco, en alemán de la *Wonne* como de una *Grundstimmung* del *Dasein* filosofante: a lo sumo, como sabemos, será abordada la *Gelassenheit* que, por su lado calmo e impasible, se ve acompañada, precisamente, de un cierto desencanto. Quizá se embosque más, en el “rechazo” heideggeriano de la “metafísica”, aparte de la necesidad de abrirse al pensamiento del Ser (*Sein*) como no subordinado a los entes. Como si la ipseidad del propio Heidegger, comprometida con el trabajo del *Dasein* filosofante, se hubiera visto “afectada” de un “humor” (*Stimmung*) sombrío, acorde con el espíritu de la época que le tocó vivir. Y como si, a partir de entonces, una parte esencial del *Dasein* metafísico hubiera quedado *refutada*, desaparecida (*entschwinden*), a distancia. Como si, a mayor abundamiento, “la época de la sospecha” le hubiera hecho sospechar de que ahí se emboscaba alguna peligrosa ilusión. Por lo que a nosotros cuenta, nos volvemos a encontrar, irreductiblemente, con este enigma para el pensamiento que consiste en aprehender sin pre-concepción alguna la singularidad radical del hombre Heidegger – es decir, su ipseidad – a sobre haz del trabajo de su elaboración filosófica. Lo cierto es que en él, entre el tedio profundo y la melancolía, no parece haber *Stimmung* mediadora, o, por decirlo de otro modo, pareciera como si más allá (o más acá) de ambas *Stimmungen* tampoco hubiera una *Grundstimmung* donde el mundo – o, mejor dicho, el fondo (*Grund*, que es *Abgrund*) del mundo, que los clásicos comprendían como “lo inteligible”, Dios o el Uno – se abriese como en abismo a la incoactividad paradisiaca de los comienzos, o más bien, del origen. ¿Acaso habría guardado Heidegger, al lo menos en segunda derivada, algo de la *Grundstimmung* de los estoicos, del peso del balanceo entre la fría resolución por el cumplimiento del destino y el tedio profundo, al igual que la melancolía? ¿Entre la sobreestimación a menudo

“delirante” de una ipseidad abisal y la desvinculación del mundo? ¿Tan cerca de la muerte, en el vértigo, pero nunca más allá, en un vértigo que es tanto más disolvente cuando, sin duda, más profundo y radical todavía? Pensamiento profundamente desconfiado, podría decirse, respecto de sus abandonos posibles – pensamiento del cual debiera hacerse “abandono”, no tanto en sentido “irracionalista” (y “místico”), cuanto en el sentido de la pasividad originaria de un encantamiento, de un “raptó” del pensamiento por lo que lo desborda y sobrepasa *absolutamente*. Permaneciendo fieles a la concepción heideggeriana de la *Stimmung*, vamos comprendiendo que no hay menos “captura” del *Dasein* en el encantamiento (*Wonne*) por lo salvaje paradisíaco que en la manera, para el *Dasein*, de ser “cautivado” por el languidecer del tiempo. Con esta noción de “captura” ya estamos lo más cerca posible de la división interna de la *Stimmung*, de la distinción necesaria, a pesar de ser, a su vez, problemática, entre – como hemos señalado – el tedio profundo de la “depresión” y la melancolía de un lado y la psicosis melancólica de otro; entre el encantamiento de los filósofos y lo que podría depender de una u otra forma de “ensoñación” neurótica o de delirio psicótico (por ejemplo el delirio paranoico del Presidente Schreber). Si la *Stimmung* es susceptible de dividirse, si el todo de la experiencia humana no se reduce a patologías más o menos refinadas – “todo hombre con buena salud es un enfermo que se ignora” – entonces es preciso distinguir la captura patológica – que es siempre una cierta forma de captura simbólica por el campo simbólico mudado en *Gestell*¹⁵ – de lo que es una forma de ser *arrebata*da en el *raptó* ex-stático del *Dasein* – según Heidegger en el juego de las tres ek-stasis del tiempo. La diferencia entre ambas figuras se marca por el hecho de que la primera es coextensiva con un delirio que se fragua fuera del alcance del sujeto, como desde otro lugar, y que la segunda lo es de una elaboración creadora y formadora – y ya es hora, en relación a esto, de poner fin al “mito” del creador “loco”: si efectivamente sucede que el “loco” es creador – contamos con múltiples ejemplos, desde los más llamativos hasta los más humildes – lo es del peso de un titanesco combate *contra* el lado maquinal e incoercible del delirio, y no gracias a él¹⁶. Si hay una división de la *Stimmung* entre ella misma y lo que Binswanger llamaba la *Verstimmung*, ésta no puede consistir, para nosotros, más que en esa división de la “captura” – correlativa de una división de los modos de ser de la “síntesis pasiva”, por un lado al albur de su polarización por un agenciamiento patógeno de orden simbólico, por el otro en orden a una cierta relación de la temporalización originaria con el inconsciente fenomenológico. De la primera captura, de la simbólica, parece, sin duda, que no se vuelve nunca totalmente, mientras que de la segunda, que podríamos calificar de “fenomenológica”, se vuelve, precisamente, siempre: los ejemplos que hemos citado lo muestran suficientemente. Toda la cuestión es, una vez más, la de otra concepción de la temporalidad. Ahora bien, desde el momento en que se considera el encantamiento como tonalidad fundamental a mismo título que el tedio profundo y que la melancolía, despunta la posibilidad de otra vinculación con la temporalidad originaria, una vinculación donde, precisamente, la concepción husserliana, al menos por cuanto comunica con la problemática de la síntesis pasiva, recobra una parte de sus derechos. En Heidegger, como, en efecto, hemos comprobado, no hay más alternativa – si es que hay una, por defecto o retirada de la temporalización

¹⁵Cf. Nuestra obra *Phénoménologie et institution symbolique, passim*.

¹⁶ En ese sentido, ese “mito” es una de las formas más perversas de “reduccionismo” psicológico-antropológico. Si Plotino creó su obra, es cierto, probablemente, en su enfermedad, pero *contra* ella, en la cual no veía, precisamente, más que degradación. Lo mismo para Hölderlin, Nietzsche, Artaud, etc.

– que la de la languidización del tiempo y su consecutaria concentración súbita en lo cortante del instante decisivo, que articula de golpe las tres ek-stasis del tiempo. Sin lugar a dudas, una parte del “voluntarismo” propio del “nihilismo”, oculto en la concepción heideggeriana de la “resolución” (*Entschlossenheit*), viene de que el instante en su cortante filo está, en cierto modo, *cortado* de los horizontes temporales en los cuales, sin embargo, es necesario que esté ya siempre inscrito. De ahí que el instante de la resolución parezca, consecutariamente, demasiado “cortado” o demasiado aparentemente ligado al abismo de una ipseidad sobre la cual reposara en exclusivo, y hasta cierto punto, la concentración de la propia resolución. De forma hartamente paradójica, cuando conocemos los prodigios de sutileza que aporta Heidegger, lo cortante del instante tiene algo de anhistórico o de atemporal que uno encontrará más tarde en las nociones de *Geschick* y de *Seinsgeschick*. O más bien, y por el acento que se pone sobre lo “decisivo” de una “decisión” cuyos “motivos”, por lo demás, se nos escapan es fundamentalmente algo así como el *tiempo mismo* de la “decisión” lo que se nos hurta, es decir el cegamiento o la “pasividad” que late en lo que se decide de suyo. El instante no es sin duda, hemos intentado mostrarlo en otra parte¹⁷, más que la figura extra-temporal (pero para el tiempo mismo) del origen perdido (siempre ya y por siempre) de la institución simbólica – es decir, en términos bíblicos, de la “creación” del mundo. Ahora bien, jamás la Historia, ya sea la de la tradición o de la de nuestra singularidad, se juega en uno o siquiera en varios “instantes”. Jamás nada es decisivo al punto de ser definitivo y sin retorno – salvo, quizá, y por desgracia, en el caso de las patologías simbólicas –: todo se juega, por el contrario, en la duración, y jamás hay nada inconcuso, nada que no pueda ser puesto en tela de juicio. El sentido, puesto que es de él de lo que se trata desde el momento en que entra en juego la temporalidad, no se decide de una vez por todas, sino *se hace, haciendo* el tiempo. La concepción heideggeriana se revela, al fin y al cabo, muy clásica en punto a la vinculación de la eclosión súbita del sentido por hacer con una suerte de fulgurancia (*Lichtung*) que abre al tiempo. Su defecto, para ser más precisos, estriba en no considerar que esa fulgurancia ya está *en* el tiempo, y lo está en la precisa medida en que comienza temporalizándose *ya* desde la temporalización misma: así, no tanto eclosión o apertura del sentido tanto a sí mismo como al tiempo, sino comienzo *ya* temporalizado del tiempo *en* el tiempo mismo haciéndose y articulando *ya* las tres ek-stasis cuya distinción sólo depende de una posterior abstracción. Ese “ya” implica en efecto, si bien se piensa, que el comienzo del tiempo es enseguida, por decirlo así, protención que vira en retención, separación de las dos en la cual el tiempo (la presencia) debe insinuarse para hacerse, para no eclipsarse de inmediato en el abortamiento del tiempo – tiempo abortado del que la abstracción de las tres ek-stasis no permite dar cuenta. Eso significa que el comienzo del tiempo se inscribe él mismo en horizontes proto-temporales, únicos en poder, originariamente, *separar* (proto-espacializar) la protención y la retención; y significa que esos horizontes *proto-temporales*, condiciones trascendentales del tiempo, y en consecuencia de la conciencia haciéndose, están a su vez fuera de la con-ciencia, es decir, sitios en lo que llamamos, por nuestra parte, *el inconsciente fenomenológico*. Éste se encuentra fuera de toda actividad de hacer (con-scientemente, es decir *reflexivamente*) sentido, depende, respecto de la actividad de la conciencia y, más profundamente, respecto de la “actividad” del *Dasein* resuelto, de una pasividad *fenomenológica originaria*, aquella misma en que se fragua lo que llamamos el tiempo mismo de la

¹⁷ Cf. *Phénoménologie et institution symbolique, passim*.

decisión, el cegamiento o la pasividad que impera incluso y sobre todo en lo que se decide por sí mismo. Ciertamente, *hacer* sentido en el sentido de temporalizarlo, requiere concentración, y a veces la más extrema – cuando se trata, por ejemplo, de hacer filosofía. Sin embargo, es una concentración que cabe, claro está, poner a cuenta de una “resolución” tanto más frágil, precisamente, cuanto que el sentido apenas si se insinúa, insinuándose ya en el comienzo de temporalización, con idéntico riesgo, tanto *perderse* como esperanzas abriga de realizarse, y donde el riesgo de pérdida puede celarse tanto en un exceso de concentración como en su defecto: el comienzo de toda temporalización es tal que impone muy sutilmente su *ritmo* al de la temporalización ulterior, y ello de tal modo que si se piensa “demasiado rápido” se arriesga la pérdida del sentido de igual modo que si se lo piensa “demasiado lentamente”. Esto quiere decir, al cabo, que la inscripción ya temporal del instante heideggeriano en lugar de ser, un poco abstractamente, como el pistoletazo que pone en movimiento la temporalización, es ya *ella misma ritmo* de temporalización que sólo requiera ser desplegada *en* sí misma como en el “mismo” ritmo – y donde ese “mismo” no puede ser “abstraído” e “identificado” bajo un *eidós* o un concepto. Ritmo del ser si se quiere, a condición de agregar de inmediato que el ser es aquí *inconsciente fenomenológico*, y que el ritmo, en su unidad, sólo puede esquematizarse, y ello con arreglo a una “*síntesis*” *pasiva*. Resulta entonces que en virtud de una formidable “intuición” fenomenológica alcanzó Husserl, a pesar de todas las imperfecciones (esas “abstracciones” aún más aparentes que en Heidegger y aún menos aparentemente fenomenológicas) de sus *Lecciones* sobre el tiempo, a comprender la temporalización originaria como esencialmente hilética y pasiva. En el lugar mismo del corte heideggeriano (en los dos sentidos) del instante articulador (siempre desde el del futuro) de los tres ek-stasis en la temporalización que se dirimen en dicho instante, se insinúa una pasividad originaria de la temporalización que excede radicalmente el poder-ser sí-mismo de la resolución. No hay, primariamente, originariamente o, si se quiere, de modo concreto y desde el punto de vista fenomenológico, algo así como un “todo” del tiempo, sino que hay *multiplicidad originaria* de temporalizaciones intrínsecas, indiscernibles de haceres o quehaceres *de* sentidos no menos intrínsecos: sentido y tiempo en plural dado que sólo hay ritmos en plural. Varios sentidos, en número *a priori* indefinido, pueden hacerse, así como pueden deshacerse, haciendo nosotros la experiencia de dichos ritmos tanto en la historicidad colectiva como en nuestra vida, “al mismo tiempo”, en el “mismo” tiempo del proto-espacio de los ritmos. En relación a esto, el tedio profundo es más bien un defecto *perpetuo* de temporalización, el vacío de tiempos y de sentidos (en plural) que nos sumerge efectivamente en la mono-tonía pesadillesca del sinsentido, y la melancolía no comparte dicho defecto (de tiempos, de sentidos) más que por vivir con la “impresión”, la *Stimmung*, de que todo tiempo, y por ende todo sentido, ya siempre ha sido hecho, ya se ha jugado: desde siempre y por siempre jamás. No hay melancolía – cosa que comprendió Schelling admirablemente bien – sin “nostalgia” (*Sehnsucht*).

No hay pues tiempos, presencias como ritmos de temporalización propia, sin que éstas se encajen, ya siempre “pasivamente”, fuera pues de todo poder o in-poder ontológico del *Dasein*, fuera de toda *Entschlossenheit*, en ritmos de proto-temporalización que los desbordan absolutamente y por doquier. Con el inconsciente fenomenológico nos situamos en los bordes extremos, no solamente de la conciencia, del sentido y de los sentidos, sino también de la vida y de la muerte. Ese inconsciente es una transcendencia en nosotros, que yace en el fondo

(*Grund*), o más bien en el “sin-fondo” (*Abgrund*), en el abismo del *Dasein*. Abismo donde se sumerge el *Dasein* – allí descansa acaso la filosofía toda, o mejor dicho la metafísica, la grande –, pero también desde allí emerge de nuevo. Abismo salvaje, bárbaro en sí mismo, sin *arche* y sin *telos*, y que es una suerte de profusión indefinida de “paisajes trascendentales” donde el *Dasein* está encantado o como ensalmado de puro verse proyectado a los lindes del mundo en el que vive cotidianamente, arrebatado de súbito a lo paradisiaco dado que, extrañamente, allí reina, en su in-diferencia, la proximidad de la vida con la muerte, como si las fronteras de la muerte factual y brutal hubieran sido sobrepasadas, como si, el *Dasein* accediera allí a una suerte de in-mortalidad en relación a lo empírico, es decir a aquello que se limita a estar, simplemente, dado.

¿Cuál es la articulación del tiempo que se hace, en efecto, en ese “lugar” extraño, que sin duda entrevería todo pensamiento metafísico que no retrocediese despavorido ante sí mismo? Se impone aquí que permanezcamos extremadamente atentos a la elección y al sentido de los términos, acaso cuidarnos de re-determinarlos o de sobre-determinarlos como le ocurrió a Heidegger con vistas a una Historia del Ser (*Seynsgeschichte*) como Historia de la “época” de la “metafísica”. Hay que cuidarse pues de representaciones escolares – o escolásticas – del tiempo y de la eternidad, releer los grandes clásicos con el *Einsatz* o el *Ansatz*, en el sentido heideggeriano, de la *Grundstimmung* del encantamiento, es decir, ocuparse con una nueva hermenéutica fenomenológica de la metafísica – tomando los “sistemas” y las doctrinas a redropelo de las posibilidades de degeneración en *Gestell* simbólico que en dichos “sistemas” indefectiblemente están en juego. Se debe, dicho de otro modo, liberar el sentido y los sentidos de sus condensaciones en conceptos y significaciones ya hechos. Nos daremos cuenta entonces de que lo que conforma la actividad metafísica es, por decirlo así, la búsqueda del sentido y de los sentidos hasta más allá de ellos mismos, la experiencia de que el sentido y los sentidos sólo pueden *decir* y *decirse* en esos lindes en los cuales esos sentidos están a punto o en inminencia de desaparecer. La obscuridad legendaria de los metafísicos no procede, sin duda, más que de la experiencia, del cotejo permanente de esa inadecuación manifiesta de toda lengua articulada, de todo *logos* simbólicamente instituido, junto el fantasma de unívoco dominio que le es coextensivo, respecto de lo que hay o a lo que queda, indefinidamente, por *decir*. Sin embargo, por el hecho de que la metafísica se origina temporalizándose y tendiendo un cable al decir, se “entrevé”, se adivina, como la otra orilla, por alcanzar, de un río indefinidamente ancho – río que se habrá de atravesar como la muerte misma. A poco que se deje de considerar el “saber” metafísico como un conocimiento ontológico u objetivo imposible, la actividad metafísica alberga algo que, *mutatis mutandis*, evoca el sublime kantiano: la paradójica experiencia de que debe perderse todo, todo lo que de fijo y estable atesorábamos, para atravesar la muerte y tocar, al menos “con los ojos” (en las lejanías) el campo ilimitado de eso que sólo es ausencia de sentido y sin-sentido a ojos de lo fijo y estable, dado que, sencillamente, *es en ausencia*, pero del orden de una ausencia que no es pura nada, sin ser tampoco una “supra-presencia”. Ese “lugar” ha sido explícitamente “omitido” la mayor parte del tiempo en la tradición clásica de la metafísica, pero fue algo que quedó inscrito, por así decirlo, en su “naturaleza”, rebelde a toda disciplina instituida del lenguaje. Lo más sorprendente es que no ha cesado de ser “revisitado”. Es en efecto ese “lugar” enigmático y *como tal* inasequible – dado que escapa a la identificación lógico-eidética – donde el abismo salvaje y bárbaro se incoa, indefinidamente, en temporalizaciones múltiples de sentido, para, del mismo modo, abortarse,

condensarse o sedimentarse en nombres o en conceptos que, de hecho, no son otra cosa que reminiscencias y premoniciones transcendentales de huellas efímeras, fugitivas, parpadeantes de la ausencia. Es, dicho de otro modo, el “lugar” insituable del “nacimiento” del tiempo, o más bien de los tiempos, entre la actividad de la conciencia que, por su concentración necesaria, debe dejar madurar y temporalizarse los tiempos según sus ritmos propios, y la pasividad del inconsciente fenomenológico, donde los sentidos se incoan en su temporalización, al margen de todo poder reconocible de la conciencia. Más acá, en consecuencia, de la dualidad entre el instante y la languidez del tiempo, en los horizontes proto-temporales de un pasado transcendental que jamás estuvo presente y de un futuro transcendental que no lo estará nunca, entre lo que, de ambos, repercute como la separación imposible de reducir entre protenciones y retenciones. “Lugar” de dehiscencia, si se quiere, en donde los horizontes proto-temporales se *mudan* en proto-protenciones y proto-retenciones con vistas a protenciones y retenciones. En todo caso, “lugar” de invaginación donde la distancia, que hace sentido, distancia entre protenciones y retenciones, distancia a través de la cual viene a hacerse la presencia, corre el riesgo de dejar que el sentido quede aspirado por el sinsentido, el riesgo de vaciar el sentido de su sentido: corto-circuito de los tiempos por el abortamiento de aquellos sentidos que no tuvieron tiempo para madurar, implosión o viraje mutuo y recíproco de las protenciones en retenciones, reconduciendo a éstas al estado parpadeante de premoniciones y de reminiscencias transcendentales, allí donde los tiempos, literalmente, *se eclipsan*, parecen morir ofreciendo una fugaz apariencia de sempiternidad. Se comprenderá que, en el caso que describimos, el ek-stasis del *Dasein* habría de presentarse como siendo aún más *radical* de lo que jamás pudo sospecharlo Heidegger, dado que no es “stasis” sino en eclipse, inestable, huidiza y movediza, en el radical afuera de la ausencia, en y hacia un más allá de la vida y de la muerte que no se asemeja en nada al más acá, que no es su reduplicación, así estuviera simbólicamente transpuesta – como en las representaciones simbólicas del más allá –: dicho lugar no aparece como una “stasis” sino cuando se lo ve desde “aquí abajo”, desde lo que está codificado desde siempre como fijo y estable. En esta “aventura del espíritu”, la única que quizá, y como se dice, “valga la pena” para el filósofo, esa cuyo presentimiento – que ya nunca jamás le abandonará – se embarcó muy pronto la ipseidad del *Dasein*; se trata de la aventura en pos de la *Jemeinigkeit* del mundo, y cabe la cual *Jemeingkeit* del *Dasein* está muy cerca de perderse, de morir – será necesario el “momento” kantiano de lo sublime para que dicha ipseidad se reencuentre *a través* de la experiencia de su propia muerte, y se encuentre, dicha experiencia descrita por Kant, en Dios (en el instituyente simbólico) como en aquel enigma que lleva y abriga irreductiblemente en sí mismo el enigma de la ipseidad misma. Con todo, ese “lugar” dejará de ser propiamente metafísico, para acaso, y siempre que convengamos en el uso de las palabras, convertirse en un “lugar” más propiamente religioso, pensado como tal en las tradiciones judía y cristiana.

Tal es pues, sin entrar aquí en la muy delicada cuestión del encuentro entre lo metafísico y lo religioso, el ek-stasis del encantamiento. Dicho ek-statis no es exclusivamente “beatífico” dado que – cosa que no ha sido lo suficientemente destacada – dicho ek-stasis del arrebato por encantamiento linda con la muerte. Efectivamente, puede engendrar tanto el miedo o la repulsión como también el deseo supersticioso de controlar la muerte mediante fórmulas codificadas y sobrecodificadas, o el deseo fanático de apropiarse de la muerte excluyendo de lo humano todo lo que no se supedita a tal “experiencia” – el degeneramiento en *Gestell* simbólico acecha siempre y por

doquier; en ese sentido, pero en ese sentido *solamente*, hay patologías *propias* de la actividad metafísica misma. Mas si algo de “beatífico” alberga dicha experiencia, es, como lo dijera magníficamente Plotino, por serlo de una “sobreabundancia”, de una incoactividad sin cesar más joven, en su inmadurez, que ninguna que jamás pudiéramos gustar nosotros de nuevas, y siempre más vieja, en su inmemorialidad, que todo aquello que podamos, en nuestra vida, rememorar jamás, por lejano que fuera. Fuente de juventud, dado que siempre nos ha sorprendido y nos sorprenderá siempre aún, dado que permanece inalterable a lo largo de nuestra vida, dado que yace en el fondo, o mejor dicho, en el abismo del *Dasein*. Pero también victoria efímera, precaria, sobre la muerte, dado que, en relación a ella, nosotros siempre pareceremos demasiado viejos, de una vejez hartamente extraña dado que es la vejez de una infancia que jamás habrá terminado de comprender ese abismo de las edades, inmemorial y salvaje, y del que nosotros no seremos más que retoños prematuramente envejecidos, sombras titubeantes de un país del que no entrevemos sino tinieblas. La eternidad no es la sempiternidad mono-tona de un Presente vivo que resurgiese exclusivamente de sí-mismo en el vacío atroz del tedio profundo. Antes bien es, como nos dice Rimbaud, “el mar ido junto al sol”. La experiencia del encantamiento no cursa sin la experiencia, profunda también, de la precariedad o de la fragilidad de nuestra condición. Y no es casualidad que cuando la otra orilla se oscurece, cuando se ennegrece entre las brumas, y las intrigantes peripecias de la vida pasan a primer plano, sea el tedio profundo lo que se intensifique, y con (o después de) él, la melancolía. Marramos entonces la “eterna juventud” del mundo, ya siempre cumplida, zanjada, celada y pareciendo, por añadidura, ya siempre y por siempre jamás. Así, sólo hay lo que ya pasó, apenas si un sueño metafísico que pasó, y no cabe sino esperar su regreso que, por lo demás, no basta con limitarse a querer. Aparece entonces lo cotidiano como el monstruo de un sueño en vigilia [rêve éveillé], y es el más-allá, el sueño metafísico, lo que parece como la “verdadera” vida. La otra orilla resulta, a pesar de todo, inaccesible, y se gesta, de todas formas, “sin mí”: ni me ha esperado nunca, ni me esperará jamás. ¿Cuántas astucias y energías será necesario desplegar, qué fuerzas no habrá que movilizar, para bogar siquiera, apenas si manteniendo el rumbo?

Tal es sin duda la verdadera transcendencia del *Dasein* en la inmanencia del ser-en-el-mundo. Transcendencia que no es la transcendencia exangüe, por así decirlo, del Ser, sino esta otra transcendencia propia de ese país, sito en la otra orilla, de los múltiples e inauditos paisajes transcendentales. Sueño salvaje de lo salvaje, de lo inhabitado y de lo inhabitable. Transcendencia fenomenológica, proto-ontológica, y no ontológica comoquiera que hurtada a todo sentido pero *dentro* del sentido mismo, y por ende reacia a todo “sentido de ser” (y de no ser). Es extraño que Heidegger concluya su curso sobre los *Grundbegriffe* citando el “canto de la ebriedad” del Zaratustra de Nietzsche – como si también él hubiese, en los lindes extremos, entrevisto algo de lo que hemos apuntado:

¡Oh hombre! ¡Presta atención!

¿Qué dice la medianoche profunda?

“Yo dormía. Yo dormía,

“De un sueño profundo me desperté: –

“El mundo es profundo,
“Y más profundo de cómo el día es pensado.
“Profundo es su dolor –,
“La delicia – más profunda aún que la pena.
“El dolor dice: ¡perece!
“¡Pero toda delicia quiere la eternidad –,
“– quiere la profunda, profunda eternidad!”

La melancolía de los filósofos...

