

Studia Heideggeriana, Vol. IV, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 2015, pp. 145-176. ISSN 2250-8740.

(145)

INTIMIDAD, CONSONANCIA Y REUNIÓN ORIGINARIA DE LOS TEMPLES

Roberto J. Walton
Universidad de Buenos Aires

Dos antecedentes inmediatos en el análisis de la preeminencia, antagonismo y unidad de los temples pueden ser señalados. Wilhelm Dilthey pone de relieve la primacía de los sentimientos situacionales (*Lagegefühle*) cuyo fundamento se encuentra en las relaciones vitales del sujeto con el medio frente a los sentimientos objetivos cuyo fundamento se encuentra en la aprehensión de los objetos del mundo¹. Destaca una originariedad del sentimiento frente a la triple articulación de la vida psíquica en captación de la realidad, sentimiento objetivante y voluntad. Además, ante el enigma de la vida, sostiene que los seres humanos son afectados por temples (*Stimmungen*) universales, y a la vez incompatibles, que motivan diferentes modos de respuesta: “Una constitución del ánimo (*Gemütsverfassung*) está siempre en la base de un ideal de vida y de una concepción del mundo”². Asimismo, Edmund Husserl explora una estructura primaria en que se fusionan un componente protohylético, un “proto-sentir” (*Urgefühl*) y una kinestesia motivante. Lo hylético afecta en virtud de un sentirse atraído que emerge de un sentimiento total indiferenciado³. (146) Sobre esta base, el yo se vuelve hacia una unidad afectante que no ha alcanzado aún la condición de objeto: “No puede darse nada que no toque al ánimo (*Gemüt*), y lo indiferente es solo un estadio intermedio entre el placer y el desplacer [...]”⁴. La unidad del sentimiento no está solo al comienzo de nuestra experiencia del mundo sino que concierne a un trasfondo en el que tienen una resonancia los fenómenos afectivos, de modo que “todo el ir y venir de sentimientos se equilibra en la unidad del temple, [...]”⁵. Además, Husserl se ocupa de la oscilación entre temples antagónicos en relación con la conexión a priori según la cual, si la existencia de A es un valor, su no-existencia es un desvalor, y afirma que no es contingente que “la alegría se transforme en tristeza y la tristeza en alegría”⁶. Ahondando esta cuestión, analiza la relación entre contento y descontento. En el descontento, uno se encuentra destemplado, pero tiene la certeza de superar el impedimento que traba el contento consigo mismo. Se vive en el horizonte de la certeza de poder superar el desaliento a través de un temple positivo y alegre. Se dan

¹ Cf. Dilthey, 1979, pp. 49-51.

² Cf. Dilthey, 1977, p. 7. Respecto del sentimiento, Otto Bollnow habla del “doble significado según el cual se incluye como miembro con los mismos derechos entre los otros dos y aparece en la construcción de tres estratos como el segundo miembro o se sustrae a la triple articulación como el miembro más originario” (Bollnow, 1936, p. 76).

³ Cf. HuaM VIII, pp. 273, 335.

⁴ „Es kann nichts geben, was nicht das Gemüt berührt, und das Gleichgültige ist nun ein Zwischenstadium zwischen Lust und Unlust, [...]“ (Ms A VI 26, 42a). Citado según Mensch, 2010, p. 257.

⁵ Hua XXXVII, p. 327. El texto pertenece al período 1897-1902.

⁶ Hua XXVIII, p. 397. El texto fue escrito en 1933.

“formas de pasaje” sobre un trasfondo unitario entre dos temples contrapuestos que presuponen “el temple total como un *Positivum* en la totalidad”⁷.

Al ahondar cuestiones de esta índole en el curso de 1934/35, Heidegger analiza la unidad recordando, en relación con el temple fundamental del duelo sagrado (*die heilige Trauer*), que “intimidad” (*Innigkeit*) es la palabra utilizada por Hölderlin para nombrar “el nexos originariamente unido de los más amplios antagonismos (*Widerstreite*)”, y se refiere a “los antagonismos esenciales de aquello que (147) en la contraposición tiene una originaria unidad” (GA 39, p. 117). Heidegger menciona el fragmento 50 de Heráclito, *hén pánta êinai*, y observa que lo que es antagónico remite a la consonancia, y que la consonancia remite a lo que es antagónico, de modo se da la oscilación de “la consonancia antagónica” (*der widerstrittige Einklang*) (GA 39, p. 127). En este curso, Heidegger se refiere a cuatro momentos esenciales del temple fundamental: i) el desplazamiento de nuestro Dasein hacia los límites del ente –lo cual coloca en la templada relación con los dioses–; ii) la inserción – en la medida en que los dioses dominan el Dasein histórico y el ente en su conjunto– en la existencia histórica y su arraigo en la tierra y el suelo natal; iii) la apertura del ente en conjunto como la unidad de un mundo –ámbito sobre el que se extiende nuestro dominio–; y iv) la fundación del Ser (*Seyn*), es decir, la transposición a la profundidad del Ser que le está entregado al Dasein para asumirlo, configurarlo y sostenerlo. Por tanto, el temple fundamental es una unidad de poder que desplaza, inserta, abre y funda⁸. Los cuatro momentos se asocian con las siguientes oposiciones: indigencia/disponibilidad, no-hogareño/hogareño, duelo/alegría, lejanía/cercanía y condición-de-oculto/ condición-de-no-oculto. Las oposiciones pueden ser consideradas también rasgos esenciales o invariantes del temple fundamental, se interrelacionan al igual que los momentos fundamentales, y, además, se despliegan siempre a partir de una intimidad fundamental. Se anuncian en el curso de 1934/35 y dan lugar a desarrollos posteriores. En este trabajo, el énfasis está puesto en el curso y en escritos de comienzos de la década del 40.

(148)

Indigencia y disponibilidad

El primer momento es el transporte hacia el límite del ente: “El temple fundamental nos desplaza (*entrückt*) hacia los límites del ente, y nos pone en relación con los dioses, ya sea como versión-a, o como aversión” (GA 39, p. 223). En virtud del temple fundamental del duelo sagrado, “un pueblo histórico como un todo resiste a la indigencia (*Not*) de su carencia de dioses y su desgarramiento” (GA 39, p. 80). Esta indigencia es la condición que resulta de la renuncia a invocar a los antiguos dioses, y Heidegger aclara que ella “obliga en la medida en que templea” (GA 45, p. 161). Además, se asocia con el apremio y la necesidad de una decisión: “En la indigencia hay, cada vez, apremio (*Andrang*), limitación, falta-de-salida y estrechez, y de tal manera que, con ello, obliga (*nötigt*) a una decisión, o, si no, fuerza la omisión de esta y la evasión hacia nuevos caminos de la presión (*Drängen*)” (GA 39, p. 244). En el caso de la indigencia de la carencia de dioses, el apremio concierne a la presión que los antiguos dioses aún ejercen, y la decisión a la aceptación del abandono por parte de ellos mediante una renuncia que los salvaguarda en tanto celestiales huidos: “El

⁷ Hua XLII, p. 495.

⁸ Cf. GA 39, pp. 139 ss., 181, 223.

tener-que-renunciar a los antiguos dioses, el soportar esta renuncia, es el *salvaguardar* su divinidad” (GA 39, p. 95).

Remitiendo a Hölderlin Heidegger afirma que los dioses que han sido vienen sobre nosotros como “los dioses que apremian” (*die drängenden Götter*) (GA 39, p. 43). La renuncia a los dioses oscila con un aguardar, y esta oscilación convierte al abandono en opresión (*Bedrängnis*). La divinidad subsiste como “crepuscular y oscura, y sin embargo poderosa” porque “los dioses solo pueden ser dejados de lado como tales en la renuncia cuando son mantenidos firmes en su divinidad –y cuanto más íntimamente en ella” (GA 39, p. 95). Heidegger señala que la decisión presupone que “somos suficientemente fuertes para experimentar (149) una indigencia, indigencia solo a partir de la cual emergen opresión y disponibilidad (*Bereitschaft*)” (GA 39, p. 113). De este modo alude a un movimiento por el cual la indigencia resultante de la renuncia da lugar a la experiencia de una opresión que a su vez lleva a colocarse en una disposición que se abre a los dioses y está presta a recibirlos⁹. Y subraya esta estrecha relación entre opresión y disponibilidad: “[...] la sagrada y doliente opresión se convierte *en tanto* opresión, esto es, en la medida en que resiste el apremio de los que apremian, en *disponibilidad*. [...] La superioridad del duelo sagrado tiene su sustento en tal disponibilidad que resiste la opresión, [...]” (GA 39, p. 103).

Heidegger se refiere también a “un antagonismo entre el abrirse de la disponibilidad y la ausencia de plenitud” (GA 39, p. 81), y señala que el temple fundamental “no compone desde afuera las más extremas oposiciones, el decidido renunciar y el incondicionado aguardar, sino que los deja surgir unitariamente [...]” (GA 39, p. 117). El querer renunciar a los dioses huidos y estar-dispuesto (*Bereitsein*) a la venida de los dioses implica un “contra-acorde” (*Gegenklang*) (GA 39, p. 104) dentro de la intimidad de un temple fundamental.

En suma: un antagonismo es soportado en las figuras, por un lado, de una indigencia asociada con la opresión, la renuncia y la ausencia de plenitud, y, por el otro, de una disponibilidad asociada con el aguardar, la salvaguardia y la apertura¹⁰. Para el entendimiento calculador, la renuncia es una claudicación que puede dar lugar a una recompensa ulterior por haber perdido una posesión. En cambio, la renuncia inherente a la indigencia no es un abandonarse inconsistente en el vacío ni un andar de un lado a otro (150) carente de suelo, sino una recepción que, en la disponibilidad para aguardar, mantiene abierto el espacio para un posible encuentro con los dioses.

En el curso de 1934/35, Heidegger habla de desplegar el antagonismo en la más alta enemistad, y salvaguardar esta enemistad como intimidad. Y aclara: “Intimidad [...] es contención del conflicto más enemistoso (*Verhaltenheit des feindseligsten Streit*)” (GA 39, p. 275). En los *Beiträge*, la contención se presenta como el temple fundamental, la indigencia sobreviene como la indigencia del abandono y olvido del Ser, y específicamente como la oculta indigencia de la carencia de indigencia (*Notlosigkeit*) en que esa situación es ignorada. Y da lugar también a un contraste entre opresión y disponibilidad. Heidegger se refiere a “la apertura del apremio de lo que se oculta” (GA 65, p. 15) y a “una segura disponibilidad para lo más-digno-de-interrogación” que incluye “la disponibilidad para la

⁹ Cf. GA 39, p. 223.

¹⁰ Cf. GA 39, pp. 82, 104, 113, 107.

verdad del Ser mismo” (GA 65, p. 11) y “la disponibilidad para el paso del último Dios” (GA 65, p. 27).

Lo no-hogareño y lo hogareño

El segundo momento esencial descrito en el curso de 1934/35 es la inserción en la tierra: “El temple fundamental es [...] *desplazante* (*entrückend*) hacia los dioses y a la vez *insertante* (*einrückend*) en la tierra. [...] El temple fundamental nos arranca (*rückt uns aus*) y en el desplazamiento a la vez nos inserta (*rückt uns ein*) en las crecientes relaciones con la tierra y el suelo natal (*Heimat*)” (GA 39, pp. 140, 223). Con la noción de suelo natal aparece un antagonismo que, en posteriores cursos sobre Hölderlin, es caracterizado como el contraste entre lo hogareño (*das Heimische*) y lo no-hogareño (*das Unheimische*).

(151) En 1934/35, Heidegger introduce el nuevo tema, aunque no los términos del antagonismo, en coincidencia con el de la huida de los dioses, al sostener que lo que está en cuestión con la salvaguardia de la divinidad es “un destino mundial de la tierra natal” (GA 39, p. 96). El temple fundamental concierne a la tierra: “En la medida en que el temple fundamental impera y templea a través de todo el ente, la tierra natal (*die heimatliche Erde*) ingresa también en el temple” (GA 39, p. 103). El temple templea de un modo co-originario al hombre y a la tierra, y el hombre se experimenta como perteneciente al suelo natal no como el mero lugar de su nacimiento o el paisaje familiar sino “*como el poder de la tierra*” (GA 39, p. 88). Al convertirse en suelo natal, la tierra se abre al poder de los dioses. Heidegger cita el verso del poema “Germania” en que Hölderlin afirma que la tierra es “la madre de todo y porta el abismo”¹¹. Es el abismo, aclara Heidegger, en que se desvanece la firmeza y la individualidad de todos los fundamentos, y en que todo se encuentra en el amanecer para un nuevo devenir. Sumergirse en el abismo significa hundirse en la propia tierra y poseer una tierra natal. Para ello se ha de estar atento al “origen y venida de lo necesario” (GA 39, p. 106), que no se puede establecer por el cálculo de causas y efectos sino que debe fundarse solamente en el abismo. El abismo sustentado por la tierra es un fondo de posibilidades. Pero esta fuente queda sepultada cuando la tierra se convierte en mero sitio de usufructo y explotación: “La opresión es la de la tierra natal” (GA 39, p. 137). Vuelve a manifestarse con esta nueva connotación el antagonismo entre opresión (indigencia) y disponibilidad: “La opresión está fundada en una disponibilidad para recibir lo que viene como verdad de la tierra y del suelo natal” (GA 39, p. 223).

(152) En el curso sobre Hölderlin de 1941/42, Heidegger aplica el antagonismo también a la relación entre hombres y dioses: “Los dioses y los hombres no están en su hogar en lo hogareño suyo (*sind unheimisch in ihrem Heimischen*), y, porque no están en su hogar, por eso también están desazonados (*weil unheimisch, deshalb auch unheimlich*)” (GA 52, p. 188). Aquí aparece un nuevo término que es explicitado en el curso de 1942 cuando el antagonismo entre lo no-hogareño y lo hogareño se sitúa en el marco más amplio del conflicto entre lo desazonado (*das Unheimliche*) y lo sazonado (*das Heimliche*). Lo no-hogareño es un tipo particular de lo desazonado que sobrepasa todos los otros tipos porque solo es posible para el hombre en tanto ente que puede comprender y olvidar el Ser. Esta condición-de-lo-no-hogareño (*Unheimlichkeit*) no se encuentra en los otros tipos de lo

¹¹ Cf. GA 39, p. 106.

desazonado porque el hombre es lo más desazonado. La desazón inherente a las catástrofes de la naturaleza no son comparables con lo desazonado que el ser humano es en sí mismo y que consiste en un apartamiento de su propio ser mediante una inversión o *katastrophé* que lo aparta de su esencia: “El hombre es dentro del ente la única catástrofe” (GA 53, p. 94).

En la oposición se revela también una íntima unidad de ambos opuestos porque el ser-no-hogareño se muestra como el “poder-ser-hogareño” (*Heimischseinkönnen*) y “llegar-a-ser-hogareño” (*Heimischwerden*) que aún no ha sido despertado y asumido. La unidad de opuestos significa que el ser-no-hogareño no es un evadirse de lo hogareño sino la reiterada búsqueda de lo hogareño en una preocupación por llegar-a-ser-hogareño que a veces no se conoce a sí misma pero que delata una pertenencia a lo hogareño¹². Al ser-no-hogareño le es inherente la esencial ambigüedad de preservar el ser-no-hogareño manteniéndose errante en (153) la maquinación y de vislumbrar a la vez otra pertenencia: “El juego de contrastes (*Gegenspiel*) se juega entre el ser-no-hogareño en el sentido de la intriga inconducente en el ente y el ser-no-hogareño como el llegar-a-ser-hogareño a partir de la pertenencia al ser (*Sein*)” (GA 53, 147). Heidegger subraya de un modo muy claro la unidad en el contraste: “Lo no-hogareño carece de lo hogareño, y la carencia es el modo en que lo no-hogareño posee lo hogareño; dicho más precisamente: el modo en que esto, lo hogareño, posee aquello, lo no-hogareño” (GA 53, p. 92). Y explicita el contraste en términos de una contrariedad interna inherente a lo no-hogareño porque lo no-hogareño “no es meramente lo que carece de lo hogareño (*das Nicht-heimische*) sino aquello hogareño que se busca a sí mismo pero no se encuentra porque se busca por el camino del alejamiento y el extrañamiento de sí mismo” (GA 53, p. 103). Llegar a ser hogareño exige, pues, alejarse de lo extraño. Es necesario volver de lo extraño a lo propio así como un curso de agua, en su peregrinación, no olvida su fuente, y por eso permanece en su despliegue como una localización del lugar de origen. El alejamiento de la fuente se asocia con el ser-no-hogareño y la permanencia de la fuente con el llegar-a-ser-hogareño, y el curso de agua se ajusta a ambas porque “en la localización está vuelto al hogar (*heimgekehrt*) a partir de la peregrinación a lo extraño” (GA 53, p. 202).

En la conferencia de 1961 en Meßkirch, Heidegger se refiere a “la supremacía de lo no-hogareño y lo desazonado” (GA 16, p. 578). Puesto que se desenvuelve en ámbitos extraños que no proporcionan un paradero permanente y seguro, el hombre “se muda de lo hogareño a lo no-hogareño (*aus dem Heimischen ins Unheimische*). [...] El poder de lo no-hogareño parece subyugar tanto al hombre que él ya no puede sostenerse en su contra” (GA 16, p. 575 s.). Nos amenaza la desaparición de la relación con el suelo natal, esto es, la carencia-de-suelo-natal, y, sin embargo, se da también la (154) posibilidad de reencontrarse con ese suelo. La supremacía del lo no-hogareño no impide la “tracción al suelo natal” (*Zug zur Heimat*) que lo hace presente de un modo opresor: “Tal vez se prepare también, en medio del apremio de lo no-hogareño, una nueva relación con lo hogareño” (GA 16, p. 578). Frente a tal apremio y opresión, Heidegger observa que “no debemos precisamente cerrar los ojos si estamos dispuestos a salvar y cultivar lo hogareño” (GA 16, p. 577). De nuevo se manifiesta el contraste entre opresión y disponibilidad. La tracción tiene el nombre de añoranza (*Heimweh*) y aparece cuando el hombre está en fuga hacia lo no-hogareño. El suelo natal permanece velado, pero adviene en todo lo no-hogareño y nos tracciona. La tracción implica, frente a lo no-hogareño, salvaguardar aquello de lo que

¹² Cf. GA 53, pp. 87, 91.

procedemos: “Así contraponemos a lo ruidoso y frenético lo quieto y contenido” (GA 16, p. 581).

Un nuevo sentido de no-hogareño, más allá de lo desazonado del ente en general y de lo no-hogareño del Dasein, está referido a lo inaparente del Ereignis y a la abismalidad del Ser: “Lo ‘no-hogareño’ del pensar está fuera de hogareño y no-hogareño en la esenciación de la verdad misma” (GA 71, p. 244). Teniendo en vista distintos modos de llegar-a-ser-hogareño en el poetizar y el pensar, Heidegger habla del Ereignis como “lo no-hogareño, pero no lo no-hogareño respecto de lo hogareño del poetizar, sino lo esencialmente no relacionado con hogareño y no-hogareño; [...]” (GA 71, p. 244). Partiendo del ser-no-hogareño, el poetizar se asocia con el llegar-a-ser-hogareño en lo hogareño, es decir, en el ente. O sea: el poeta instituye el habitar en lo hogareño del ente. En cambio, el pensar se asocia con el “llegar-a-ser-hogareño en el ser-no-hogareño”, o, como dice también Heidegger, con “el renunciante ser-no-hogareño en lo no-hogareño, esto es, en el Ser” (GA 71, p. 329 s.). Esto equivale a renunciar al apoyo en el ente o en una teoría sobre el ente y a mantenerse abierto (155) al abismo del Ser como fondo de posibilidades¹³. Mientras que el llegar-a-ser-hogareño en el poetizar es un pasaje a través de lo no-hogareño que deja atrás esta condición de no estar en casa, el llegar-a-ser hogareño en el pensar es un permanecer en lo no-hogareño mediante un acatamiento a la abismalidad. Es la oposición entre el enredarse en los entes que puede ser anulado y una pertenencia al Ser de la que no se puede escapar. Esa pertenencia solo permite un llegar-a-ser hogareño en una dimensión que se sustrae, y, por tanto, deja al pensar a la vez en lo no-hogareño.

Duelo y alegría

El tercer momento esencial del temple fundamental en el curso de 1934/35 reside en que “abre el ente en conjunto como un ámbito que domina todo, como la unidad de un mundo” (GA 39, p. 223). Y el cuarto momento esencial concierne, más allá de la amplitud del ente, a la profundidad y a la fundación del Ser: “El temple fundamental entrega nuestro Dasein al Ser, de modo que debe asumirlo, darle forma y sostenerlo” (GA 39, p. 223). En virtud de estos dos momentos, el temple fundamental es “la originaria trasposición en la amplitud del ente y la profundidad del Ser” (GA 39, p. 142). Con esta trasposición pasan a primer plano dos antagonismos que ya se anuncian en relación con los antagonismos anteriores y ponen el énfasis en mayor grado en esta amplitud y profundidad. Uno es el antagonismo entre duelo y alegría. Se debe tener en cuenta que, en *Hebel. Der Hausfreund*, Heidegger se refiere a “el paradero humano entre tierra y cielo, entre nacimiento y muerte, entre alegría y dolor, entre (156) obra y palabra” (GA 13, p. 19). Así, a los ámbitos, términos y poderes fundamentales de nuestro habitar se añaden los temples de alegría y dolor.

En 1934/35, Heidegger afirma que “este duelo originario es la *clarividente superioridad de la simple bondad de un gran dolor (Schmerz)* [...]” (GA 39, p. 82). El dolor está vinculado con el antagonismo entre el abrirse a la disponibilidad y la ausencia de

¹³ Se ha de recordar que el camino del pensar es “a lo sumo un camino de campo, un camino por el campo, que no solo habla de renuncia sino que ya ha renunciado, a saber, a la pretensión a una teoría constrictiva [...]” (GA 7, p. 186).

plenitud: “El soportar tal antagonismo es *el dolor, un padecer*, y por eso el invocar es una queja [...] Este dolor del invocar, esta queja, surge y oscila en un *temple fundamental del duelo*” (GA 39, p. 81). Por un lado, el duelo sagrado llega al límite de la desesperanza y la desesperación, pero, por el otro, en “el más profundo vuelco”, surge desde el fondo anímico (*Mut*) de una “expectante disponibilidad” de tal modo que “en el esenciar del temple fundamental, conforme a su intimidad, está incluido el temple contrario” (GA 39, p. 148). Hölderlin ha escrito: “En vano muchos intentaron decir alegremente lo más alegre; / aquí finalmente me habla, aquí, en el duelo, se expresa”. Por eso Heidegger se refiere a “la alegría llevada al templar en el duelo”, aclara que esta alegría nada tiene que ver con la diversión que contrasta con el disgusto¹⁴, y afirma: “Este templar que oscila así en el antagonismo es el carácter del temple fundamental” (GA 39, p. 148). Aquí el duelo sagrado aparece como el temple que impera en una oscilación cuyas contrapartes son el dolor y la alegría (*Freude*).

Ahora bien, el mismo antagonismo emerge bajo caracterizaciones divergentes en que lo festivo es la copertenencia de alegría y duelo, o el dolor es la unidad de alegría y duelo, o el dolor se incluye a sí mismo y su término antagónico. En los *Beiträge*, en relación con el tema del clivaje del Ser que se abre y se cierra para contenidos que salvaguardan sus señas, Heidegger observa que “tal salvaguardia (157) siempre reside [...] en el duelo y la alegría a la vez” (GA 65, p. 400). En el curso de 1941/42, señala que “lo festivo es el fundamento de la alegría y del duelo, y por eso lo festivo es el fundamento de un intimidad esencial y de una copertenencia de ambos, de la alegría y del duelo”. Y añade que “ambos, alegría y duelo, se corresponden uno a otro, de modo que, pensado en lo esencial, siempre se expresa en el duelo una alegría y en la alegría un duelo” (GA 52, p. 71 s.). Nuevamente se aclara que la alegría no ha de confundirse con el contento, ni el duelo con el pesar. La relación esencial entre ellos no puede ser alcanzada por medio del pensamiento que los considera como estados del sentimiento que emergen separadamente, sino que solo se experimenta cuando se advierte que “en cada temple fundamental habla la voz (*Stimme*) del Ser” (GA 52, p. 72). Heidegger afirma que en la queja y el duelo “habla una alegría, y a partir de la unidad de ambos habla el temple fundamental para la fiesta, el aguardar lo festivo, esto es, lo sagrado” (GA 52, p. 130). En suma: lo festivo aparece como el temple que impera en una oscilación cuyas contrapartes son la alegría y el duelo.

En el texto *Das Ereignis* (1941/42), en cambio, el dolor en tanto “separación de la intimidad” es el temple que impera en una oscilación cuyas contrapartes son, “en su unidad dolorosa”, la alegría y el duelo: “*El dolor* abriga en sí la originaria unidad de la alegría de la intimidad y el duelo de la separación” (GA 71, p. 219). Heidegger vuelve a afirmar que los temples no son estados del sentimiento sino “la protección y la guarda del Ser” desde perspectivas diferentes vinculadas a la historia del Ser.

Un enfoque similar que también da primacía al dolor, pero en mayor grado porque lo convierte a la vez en término y factor de unidad en el antagonismo, aparece en pasajes de *Unterwegs zur Sprache* en que Heidegger se refiere a versos de Trakl que hablan del dolor y el umbral. El dolor nos señala la fisura de mundo y cosas, y el umbral (158) su ensamble e intimidad. El dolor fisura uno fuera de otro, pero no desgarrar sino que a la vez arrastra hacia sí y reúne en sí como el ensamblaje de un uno-para-otro. A la vez, el umbral sostiene el medio o entre en que mundo y cosas se atraviesan uno a otro. Heidegger dice: “El dolor

¹⁴ Cf. GA 39, p. 25.

es lo ensamblante en el fisurar separante y reuniente. El dolor es el ensamblaje de la fisura. El ensamblaje es el umbral. [...] El dolor ensambla la fisura de la diferencia” (GA 12, p. 24). La asociación del dolor con la fisura no se limita a la relación del mundo con las cosas sino que se extiende a la relación de los ámbitos o comarcas del mundo en la cuaternidad: “El dolor es la fisura en que está inscrito el plano fundante y fisurante (*Grundriss*) de la cuaternidad del mundo” (GA 79, p. 57). Por otro lado, la cuaternidad se despliega como un juego de reflejos en una ronda o danza festiva que se asocia con “el fuego celestial de la alegría” (GA 4, p. 174) y, además, con un ensamblaje porque la ronda no rodea desde fuera a los cuatro como si fuera algo exterior. En relación con este dolor y alegría, Heidegger se refiere a “el templar que templea acordando uno a otro los ámbitos del ensamblaje del mundo asignándolos uno a otro en un juego” (GA 12, p. 196)¹⁵. El dolor es el temple que se asocia con la escisión inherente a un “entre”. Se despliega como lo que expone los términos de una diferencia, pero a la vez permite que se concilien en la intimidad de la alegría¹⁶. Es a la vez un término y el englobante del antagonismo. Esto sucede cuando Heidegger pone el énfasis en el parentesco del término griego *álgos*, dolor, con el verbo *alégein* que, como intensivo de *légein*, significa “el reunir íntimo” de modo que el dolor es “lo que reúne en lo más íntimo” (GA 9, p. 404).

(159) Se advierte que, en todos los casos, dos temples contrapuestos oscilan en la unidad de lo que Heidegger variadamente denomina duelo sagrado (dolor y alegría), lo festivo (duelo y alegría), dolor (duelo y alegría) o dolor que fisura y reúne (dolor y alegría). Los términos antagónicos y el momento unificante no coinciden en estos análisis, pero el sentido convergente es siempre destacar, en relación con una correspondencia con el Ser, dos términos cuyo antagonismo se despliega en medio de una consonancia.

Lejanía y cercanía

Con la fundación del Ser se vincula estrechamente el antagonismo entre lejanía (*Ferne*) y cercanía (*Nähe*), que ya aparece en relación con los anteriores. Heidegger observa que es habitual afirmar que somos colocados o trastocados en tal o cual temple. Sin embargo, considerada desde el Ser, se da la situación inversa: “[...] *el temple es esto que trans-pone (dieses Ver-setzende)*, que transpone de tal manera, que co-fundamenta el tiempo-espacio de la transposición (*Versetzung*) misma” (GA 45, p. 154). Aquí se nos indica el papel del temple en la fundamentación de un tiempo-espacio y, por tanto, de una particular lejanía/cercanía. Esto significa que “el espacio que nos es usual y el tiempo al que estamos habituados son ellos mismos descendientes de un ámbito que solo a partir de sí hace surgir toda apertura [...]” (GA 53, p. 204).

Las oposiciones anteriores –indigencia/disponibilidad, no-hogareño/hogareño, duelo/alegría– tienen que ver con la consonancia de un temple con otro temple dentro de un temple fundamental –el duelo sagrado, el poder-ser-hogareño, el dolor–. La nueva oposición concierne más bien a un poder de transposición que, como característica común a todos los temples, está ligada a la profundidad o abismalidad del Ser y subyace a los otros

¹⁵ Sobre la relación entre este análisis del templar y acordar con el análisis de la disposición afectiva en *Ser y tiempo*, cf. von Herrmann, 1994, p. 262 s.

¹⁶ Cf. GA 71, p. 200. Heidegger utiliza aquí el término *Austrag*.

antagonismos manifestándose (160) en ellos. Respecto del contraste indigencia/disponibilidad, Heidegger afirma que “colocamos lo aguardado en la lejanía como algo aún alejado para echar de menos a la vez su cercanía” (GA 39, p. 81). La renuncia de los dioses lejanos tiene su reverso en “un tenerse en la cercanía de su divinidad” (GA 39, p. 75)¹⁷. Además, respecto del antagonismo no-hogareño/hogareño, Heidegger observa que la cercanía y la lejanía alteran su esencia originaria en el ámbito de lo no-hogareño. Considerados en términos de unidades de medida, espacio y tiempo no pueden dar cuenta de la unidad de peregrinación y localización¹⁸ ni de la cercanía esencial que caracteriza a distanciadas casas de campo y que se contrapone a la cercanía medible o paramétrica de casas próximas en la ciudad. Considerar el tiempo y el espacio a la luz de la medición “interviene de un modo desazonado en el imperar de la cercanía, [...]” (GA 12, p. 200). La presencia del antagonismo entre lejanía y cercanía en el antagonismo no-hogareño/hogareño se entrecruza con su presencia en el antagonismo duelo/alegría. Heidegger alude a la lejanía en relación con lo hogareño como lo que alegra: “La alegría es el resguardo y protección de la vuelta-al-hogar en lo propio (*Heimkehr in das Eigene*). [...] La alegría acoge el no-hogareño llegar-a-ser-hogareño. La alegría es recepción, que, con su clara quietud, acoge como de improviso el ser-no-hogareño y lo guía hacia el llegar-a-ser-hogareño” (GA 53, p. 167). Así Heidegger vincula la alegría con el retorno a lo hogareño: “Alegría – la protección y guarda del ingreso en lo hogareño (*Einkehr in das Heimische*)” (GA 71, p. 217). Respecto de la referencia a la lejanía y la cercanía en el contraste duelo/alegría, Heidegger afirma: “El juego mismo, que temple (161) a ambos uno en otro (*das beide ineinander stimmt*), en la medida en que deja estar cerca lo lejano y deja estar lejos lo cercano, es el *dolor*” (GA 12, p. 222)¹⁹.

Con el cuarto momento del temple fundamental, que concierne a la fundación del Ser, la cuestión adquiere su mayor alcance. Por medio del antagonismo entre cercanía y lejanía, Heidegger caracteriza el temple fundamental de la contención: “Contención como apertura para la callada cercanía de la esenciación del Ser, templando para el más lejano estremecerse de las señas que acontecen desde la lejanía de lo indecible” (GA 65, p. 35). En la contención se da una consonancia de templos conductores porque “están originariamente unidos, y copertenecientes, el *espanto* (*Erschrecken*) ante lo más cercano y abrumador –que el ente es–, y a la vez el *recato* (*Scheu*) ante lo más lejano –que en el ente, y antes de todo ente, esencia el Ser–” (GA 45, p. 2). Por un lado, el espanto abre o revela el ocultarse del Ser de manera que el Dasein queda templado para el salto a la pertenencia al Ser²⁰. Por el otro, el recato es “la manera de acercarse a permanecer cerca de lo más lejano”, y, si es mantenido en el recato, lo lejano “se convierte en lo más cercano y reúne en sí todas las relaciones del Ser” (GA 65, 16). En su escrito “Andenken” (1943), Heidegger añade que el recato “se contiene y se admira indulgentemente en aquello que permanece cerca en una cercanía que únicamente emerge para mantener lejos algo lejano en su

¹⁷ Cf. GA 53, p. 190.

¹⁸ Cf. GA 53, p. 203 s.

¹⁹ Heidegger habla de “el dolor de la cercanía de lo lejano” (GA 7, p. 107) y lo identifica con la nostalgia (*Sehnsucht*): “Lo lejano permanece. En la medida en que permanece, permanece en una cercanía, a saber, en aquella que salvaguarda lo lejano como lejano en tanto piensa en lo lejano y en dirección hacia ello. La cercanía memorante con lo lejano (*die andenkende Nähe zum Ferne*) es lo que nuestro lenguaje llama nostalgia [...] La nostalgia es el dolor de la cercanía de lo lejano” (GA 7, p. 107).

²⁰ Cf. GA 65, p. 227.

plenitud, y de ese modo para mantenerlo disponible en su surgir fontanal” (GA 4, p. 131)²¹. (162) Heidegger refiere el recato al *aidós* griego. En la contención, el espanto converge con el recato de tal modo que no es superado sino salvaguardado.

Según estas consideraciones, el contraste entre cercanía y lejanía “no puede ser concebido tempo-espacialmente a partir de las representaciones usuales de tiempo y espacio, sino que, a la inversa, en ellas se encuentra el velado esenciar del tiempo-espacio” (GA 65, p. 372). Cercanía y lejanía muestran una intimidad porque remiten a “la unidad de la originaria temporización y espaciación” (GA 65, p. 384)²². Esta unidad abismal se despliega antes de toda dimensionalidad temporal (antes-después) o espacial (arriba-abajo, izquierda-derecha, adelante-atrás) en el sentido de un tiempo de momentos que transcurren o un espacio de lugares separados. Heidegger piensa en una instancia previa al tiempo y al espacio que son considerados solo en relación con el ente y de ese modo quedan sujetos a la representación usual de un curso o flujo de momentos temporales que surgen y pasan o de una pluralidad de lugares. El hombre es el “el *vigilante de la apertura del Ser mismo*, en cuyo juego de tiempo-espacio (*Zeit-Spiel-Raum*) solamente el ente llega a ser ente (ente y no-ente)” (GA 45, p. 227). Con el abrigo del Ser en los entes, el tiempo-espacio da lugar a una dimensionalidad temporal y espacial en la cual ellos se nos manifiestan. La determinación del aquí y el ahora “surge solo a partir del abrigo de la verdad y, por tanto, del tiempo-espacio en el ente [...]” (GA 65, p. 382).

Lo que importa destacar es el papel del temple en relación con el tiempo-espacio, y, por consiguiente, con la lejanía y la cercanía. En el curso de 1934/35, Heidegger dice: “El temple fundamental determina para nuestro Dasein el (163) lugar patente para él mismo y el tiempo de su ser (ni lugar espacialmente ni tiempo temporalmente en sentido habitual)” (GA 39, p. 141)²³.

V. Condición-de-no-oculto y condición-de-oculto

Heidegger indica, en el curso de 1934/35, que solo donde impera la intimidad hay secreto, que el secreto se comprende como la condición-de-oculto (*Verborgenheit*) que se oculta, pero que ha de ser patente como salvaguardia ocultante del Ser, y que, por tanto, se ha de conservar la condición-de-no-oculto (*Unverborgenheit*) de lo oculto²⁴. La cuestión es profundizada cuando el tema de la intimidad se asocia posteriormente con la noción de *Gemüt*, ánimo. Este término aparece ya en el curso de 1934/35, pero solo adquiere su plena significación en el curso de 1941/42. Una serie de temples, nombrados con el sufijo *-mut*, se reúnen en el ánimo. Heidegger afirma: “Llamamos ánimo a la reunión de las maneras según las cuales nos sentimos o podemos sentirnos” (GA 79, p. 32). Todas las modalidades de temple quedan referidas al “fondo anímico del ánimo” (*der Mut des Gemüts*)²⁵. De este modo Heidegger contrapone “el sapiente fondo anímico” (*der wissende Mut*) a “la mera ‘valentía’ (*der bloÙe ‘Mut’*) en el sentido de la pasión de una aspiración” (GA 53, 165). Es

²¹ Cf. GA 45, p. 161; 54, p. 110.

²² “Pensamos cercanía y lejanía como distancias ‘en el’ espacio y no sospechamos que ‘el espacio’ tiene por cierto su fundamento en la inicial cercanía y lejanía” (GA 71, p. 217).

²³ Cf. GA 65, p. 386.

²⁴ Cf. GA 39, pp. 119, 250, 285.

²⁵ Cf. GA 7, p. 20; 53, p. 187; 79, p. 32.

una instancia “aún más originaria” que aquella que el pensar del corazón de Pascal intentaba recuperar. Este fondo se nombra con el término latino *animus* en contraposición a *anima*, y se asocia también con la antigua palabra *Gedanc*: “El *Gedanc* significa el ánimo, el corazón (*Herz*), el fondo del corazón (*Herzengrund*), aquello (164) más interior que del modo más amplio se extiende hacia afuera y hacia lo más externo, y esto en forma tan decidida que, bien pensado, no permite que se introduzca la distinción entre un interior y un exterior” (GA 8, p. 149).

En el apartado 116 de *Über den Anfang* (GA 70, p. 135), Heidegger establece una relación entre diversas modalidades del ánimo y el énfasis en determinadas notas distintivas del Ser. Se puede tomar como hilo conductor la afirmación que antecede a la indicación de los paralelos: “El ánimo desoculta y oculta; está en el entre del claro del Ser” (GA 70, p. 135). La caracterización de los temples en torno del fondo anímico no abandona la idea de antagonismo porque los temples quedan articulados en torno del contraste entre la condición-de-oculto y la condición-de-no-oculto del Ser que se manifiestan “como uno y lo mismo” de acuerdo con la “intimidad de desocultar y ocultar” (GA 7, pp. 277, 279).

Las primeras tres modalidades indicadas por Heidegger –la pobreza, la suavidad y la longanimidad– ponen énfasis en la condición-de-no-oculto y comparten este vínculo con el recato, el *aidós*, que se contrapone en el curso sobre Parménides de 1942/43 a la *léthe*: “[...] el recato determina la *alétheia*, lo no-oculto en su condición-de-no-oculto [...]” (GA 54, p. 110). Mientras que el antagonismo lejanía/cercanía está aún sujeto a la condición de templado en virtud de la transposición inherente a los temples, el antagonismo condición-de-oculto/condición-de-no-oculto tiene más bien el papel de ordenar los temples que se reúnen en el ánimo.

La pobreza (*Armut*) concierne a “la plenitud del Ser como Ereignis” y con ello a la simpleza del Ereignis y a la riqueza de la apropiación aconteciente (*Ereignung*) del Dasein por parte del Ser. En la pobreza, el hombre se mantiene en lo simple, lo inaparente y lo inexperienciable del Ereignis. Esta simplicidad solo puede ser pensada a partir del Ereignis mismo. Por tanto, la pobreza no es una carencia (165) sino el estar en lo simple y originario que no tiene necesidad de depender de algo²⁶. La pobreza se relaciona con la nobleza (*Edelmut*)²⁷, no requiere poder y se contrapone al cálculo en tanto se despidе de toda entidad del ente. Encierra en sí “la constancia de la plenitud de lo inicial”, y se caracteriza por una espera y una vigilancia que no se vincula con el tener o no-tener sino que es “la condición de templado por la voz de lo templante” (GA 70, p. 23 s.). El énfasis en la condición-de-no-oculto no excluye que Heidegger se refiera a una “ocultación (*Verbergung*) en la condición-de-oculto de la pobreza” (GA 71, p. 314).

La suavidad (*Sanftmut*) atañe a “la quietud (*Stille*) del Ser”. La quietud se relaciona con un doble apaciguar inherente a lo que concilia elementos contrastantes: “La diferencia apacigua (*stillt*) de doble manera. Apacigua en tanto deja reposar las cosas en el favor del mundo. Apacigua en tanto deja satisfacerse el mundo en la cosa. En el doble apaciguar de la diferencia acontece la quietud” (GA 12, p. 26). El texto indica una relación entre apaciguar y dejar reposar en una posa, sosiego o quietud (*Ruhe*): “Abrigar en la posa es el

²⁶ Cf. GA 52, p. 174.

²⁷ “Nobleza y pobreza se pertenecen uno a otro [...]” (GA 71, p. 213). Al ser experimentadas desde el Ereignis, nobleza y pobreza fundan el despliegue de la humanidad en tanto ligado a la historia del Ser: “El hombre es el a-propiado (*Ge-eignete*) a la nobleza y la pobreza” (GA 71, p. 214).

apaciguar (*In die Ruhe bergen ist das Stillen*)” (GA 12, p. 25). La palabra “posa”, junto con el verbo “reposar” (*beruhen*), señalan el sustentarse de la cosa en el mundo y del mundo en la cosa. La posa sosegada, que contrasta con la dispersión en el desasosiego (*Unruhe*), es un rasgo fundamental del venir a la presencia²⁸.

La longanimidad (*Langmut*) o constancia del ánimo se asocia con “la mora” (*Weile*) o momento del morar o permanecer. Junto con la posa, la mora es otro rasgo fundamental (166) del venir a la presencia. Lo que viene a la presencia se detiene o demora en el venir a la presencia, y, en relación con este morar o demorarse (*Weilen*) de lo presente, Heidegger habla de mora: “[...] el venir-a-la-presencia es en cada caso el entrar en una mora (*Weile*) de la condición-de-no-oculto” (GA 8, p. 241). En la conversación sobre la *Gelassenheit* (1944/45), la longanimidad es descrita como el temple que más puede esperar, y que, por tanto, puede “conjeturar la amplitud de la mora” (GA 13, p. 68; 77, p. 148).

Los tres temples ya mencionados se correlacionan con características del Ser que se vinculan con la condición-de-no-oculto. La transición de esta patencia a la latencia se enlaza con un temple que reúne dos aspectos de los anteriores con uno ligado a la ocultación. Por eso Heidegger habla de “un triple fondo anímico” (GA 70, p. 135), y caracteriza el encanto (*Anmut*) como “la magnanimidad de la longanimidad en la pobreza” (GA 70, p. 134)²⁹. Esto significa que reúne los dos lados de la serie de temples relacionados con la desocultación y la ocultación. Por un lado, está el vínculo de la pobreza con lo simple y originario y el vínculo de la longanimidad con la mora o permanencia en el venir a la presencia. Por el otro, se encuentra el ulterior lazo entre la magnanimidad y la condición-de-oculto. O sea: el encanto es el temple que reúne la plenitud y la mora de la desocultación con la dignidad de la ocultación según la intimidad del ocultar y desocultar. Heidegger remite este temple al *kháris* griego cuyo significado reúne el encanto con la magia y la dignidad inaccesible³⁰. Están aquí los dos aspectos del hechizo o atractivo de la desocultación y de la gravedad o decoro de la ocultación. Es “el encanto oferente y protector” (GA 45, p. 161). En el curso sobre Heráclito de 1944, Heidegger dice: “A partir de este originario encantamiento (167) (*Anmutung*) del hombre a partir del *Lógos*, todo fondo anímico, esto es, lo más interior y más amplio del ánimo del hombre, está templado y vuelto (*zu-gemutet*) hacia el ser (*Sein*)” (GA 55, p. 372). Por tanto, el encantamiento del pensar va unido a una exigencia (*Zumutung*) del Ser, es decir, se relaciona con un movimiento de retorno que responde a un convocante y exigente llamado del Ser³¹. En este sentido Heidegger escribe: “Todo fondo anímico del ánimo es el eco del encantamiento del Ser, que reúne nuestro pensar en el juego del mundo” (GA 13, p. 81).

La magnanimidad (*Großmut*) atañe a “el Ser como ocultación” (GA 70, p. 135). Puesto que la desocultación y la ocultación tienen que entenderse como uno y lo mismo, no se puede tener en cuenta solamente lo “positivo” de la condición-de-no-oculto. Con esta limitación “no se accede a la pregunta por la *condición-de-oculto* y la ocultación, por su procedencia y fundamento” (GA 65, p. 332). Esta procedencia y fundamento se mantiene en vilo gracias a la magnanimidad. Por eso Heidegger asigna un papel a la magnanimidad

²⁸ Cf. GA 8, 240 s.

²⁹ Cf. GA 70, pp. 63, 135.

³⁰ Cf. GA 39, p. 25.

³¹ Cf. GA 70, p. 135; 71, p. 317.

“frente al extravío del abandono del Ser respecto del ente”³². Incumbe a la magnanimidad guardar la dignidad del Ser en una réplica que nos lleva al encuentro de la yección o arrojamiento (*Zuwurf*) del Ser en el claro de modo que la ocultación acceda a la desocultación preservándose como ocultación.

La melancolía (*Schwermut*) concierne a “la abismalidad (*Abgründigkeit*) del Ser. Si no se tiene en cuenta la condición-de-oculto, la *alétheia* pierde su “originaria profundidad y abismalidad” (GA 65, p. 332). El Ser como fundamento del ente es a la vez un abismo que carece de fundamento y es resguardado por la ocultación. La abismalidad se enlaza con lo inaparente. En una referencia a la conjunción (168) de la melancolía con la alegre apacibilidad en la poesía de Hebel, Heidegger observa, acerca de estos dos temples, que “ambos son equilibrados y atravesados por una feliz confianza en lo que se asigna al poeta a partir de lo inaparente” (GA 16, p. 514 s.). Y con referencia a la poesía de Stefan George, señala que el dolor, que reúne duelo y alegría, tiene su correspondiente fondo anímico en la melancolía que, si bien puede aplastar al ánimo, también permite que se introduzca un “sazonado aliento” (*heimlicher Hauch*) (GA 12, pp. 184, 222 s.) que permite la renuncia a todo intento de disolver el secreto: “Como secreto permanece lo lejano; como secreto experimentado, lo lejano es cercano” (GA 12, p. 223). El sazonado, reposado o secreto aliento de la melancolía permite a la vez desvelar y proteger la abismalidad del Ser.

La ecuanimidad (*Gleichmut*) toca a “la disonancia (*Zwiespältigkeit*) del Ser”. En la misma obra en que presenta estas correlaciones, Heidegger se refiere a esta discrepancia en relación con el pensar en tránsito (*Übergang*) que a la vez se encuentra en retroceso (*Rückgang*) hacia el primer inicio y considera el avance (*Fortgang*) desde ese primer inicio al otro inicio. Una inevitable condición escindida permanece impuesta al pasaje del primer inicio al otro inicio. La ecuanimidad permite contemplar a la vez lo primero de la verdad del Ser y su extremo futuro, el mantenimiento del primer inicio como tal y su sobrepasamiento, y el respeto reverencial ante el primer inicio junto con la irreverencia o desconsideración del apartamiento respecto de él. Heidegger procura, en este pensar en tránsito y su meditación histórica, una equipolaridad que tenga en cuenta la “asignación (*Zugewiesenheit*) de uno u otro comienzo uno a otro” (GA 65, p. 3). En términos más generales, Heidegger observa que la disonancia se extiende a todo lo que en su antagonismo no excluye la intimidad, y utiliza el término en relación con el Dasein y la diferencia entre ser y ente. La disonancia o (169) discordancia se asocia con estos modos del “entre”, y su uno-fuera-de-otro y uno-para-otro, en que distintos momentos antagónicos son llevados uno a otro³³.

Por último, Heidegger refiere el desánimo (*Unmut*) y el mal ánimo (*Missmut*) a “el no-esenciar (*Unwesen*) en el Ser”. El Ser queda fuera del propio espacio de su esenciar y lo entrega al no-esenciar que es, de modo correspondiente, un no-esenciar del ente abandonado por el Ser. Ya no se da un albergar la verdad del Ser en el ente, ni un abrigar el ente en la verdad del Ser. Al ponerse el Ser en el no-esenciar de la maquinación, se alcanza la más alta indigencia que es “la indigencia de la carencia de indigencia, en cuya figura circula lo más desazonado [...]” (GA 45, p. 199). Se impone experimentar la indigencia que se oculta detrás de la supuesta carencia de indigencia y de ese modo acceder a un trato

³² Cf. GA 71, p. 49.

³³ Cf. GA 39, p. 118; 65, pp. 28 s., 342 s.

distinto con el ente. Vuelven a aparecer las nociones de indigencia y de lo desazonado en el contexto de la noción de desánimo.

Conclusión

El análisis de Heidegger pone de manifiesto una intimidad como uno-en-otro de los temples. En el entramado de los temples que han sido examinados se dan cuatro tipos de entrecruzamientos. En primer lugar, se han señalado *entrecruzamientos de antagonismos*; por ejemplo, la presencia del antagonismo lejanía/cercanía en los antagonismos indigencia/disponibilidad, no-hogareño/hogareño y duelo/alegría. Asimismo, se dan *entrecruzamientos de modalidades del ánimo*. La magnanimidad es propia de la longanimidad, la pobreza experiencia el encanto del inicio, la magnanimidad converge con la suavidad y la longanimidad (170) en el amor³⁴. Además, hay *entrecruzamientos en el vínculo entre modalidades del ánimo y notas distintivas del Ser*. Si bien la pobreza se asocia primariamente con la plenitud del Ser, Heidegger también habla de la quietud de la pobreza protectora. Y si bien la pobreza pone el énfasis en la condición-de-oculto, Heidegger se refiere también a una ocultación en la condición-de-oculto de la pobreza³⁵. Por último, se dan *entrecruzamientos de antagonismos y modalidades del ánimo*. Así, la longanimidad se ha de buscar en lo hogareño, el dolor es el reposo de la nobleza, la alegría aparece como encanto, y el dolor se manifiesta como melancolía o como longanimidad que mantiene unidos el pavor de lo que amenaza y el deleite de lo que atrae³⁶. O sea: longanimidad y melancolía convergen en el dolor, pero divergen como modalidades de relación con el Ser, que actúa como factor de unidad.

Ante estos entrecruzamientos se debe tener en cuenta que Heidegger rechaza la idea de una botánica con un herbario de temples de ánimo. Señala que, en su multiplicidad, los temples no se encuentran ahí delante como sitios en los que se esconden estados afectivos de un ser humano que tiene vivencias: “Más bien los temples son de un esenciar unitario en cada caso a partir del esenciar histórico del ser. Todos los temples coinciden en el respectivo esenciar del ser, y su oposición es solo una apariencia que ejerce un estrechamiento del esenciar del temple, donde sin embargo esa apariencia pretende verterse en su riqueza” (GA 70, p. 133 s.). En relación con este esenciar unitario emergen temas fundamentales que encuentran, dentro de la fenomenología, algunos paralelos que permiten apreciar el carácter descriptivo de los análisis heideggerianos.

(171) Heidegger subraya que los temples no están colocados en el sujeto ni en el objeto sino que “somos trans-puestos (*ver-setzt*), a una con el ente, en temples” (GA 39, p. 89). Al temple fundamental pertenecen los lados de lo templado, lo template, y la reciprocidad de ambos lados. De un modo análogo, Max Scheler se refiere a los caracteres emocionales y a los sentimientos espirituales. Los primeros están representados por el carácter apacible de un río, sereno del cielo o desolado de un paisaje. Estas cualidades son a la vez mundanas y emocionales, pero no son estados afectivos porque “nunca son vividas

³⁴ Cf. GA 52, pp. 135, 160; 70, 192.

³⁵ Cf. GA 71, pp. 108, 181, 304, 314

³⁶ Cf. GA 39, p. 25; 12, p. 222; 52, p. 135; 71, pp. 217, 234.

como ‘sentimientos’, esto es, como referidas al yo”³⁷. Además, los sentimientos espirituales como la beatitud, la desesperación o la paz del alma no son relativos a contenidos extrapersonales. Inundan el mundo y nuestra existencia tomando posesión de nuestro ser. Por tanto, no podemos estar desesperados o felices por algo como podemos estar alegres o tristes por algo. Sobre el sentimiento absoluto, Scheler escribe: “[...] está dado únicamente cuando ningún contenido particular cósmico o valioso fuera de nosotros o en nosotros nos motiva emocionalmente a esta plenitud [...]”³⁸.

Además, Heidegger se refiere a la reunión de los temples y a su condición de estar templados por el Ser como dimensión fundamental templante: “El temple es el chisporroteo del estremecimiento del Ser como Ereignis en el Da-sein” (GA 65, p. 21). Al respecto son significativas por su anticipación textos tempranos de Eugen Fink (1931-1935) que se refieren a la inclusión del Dasein en un continente (172) más amplio. Fink se pregunta cómo es posible que el ser humano se percate de un horizonte que, por condicionar todas sus experiencias y acciones, no es accesible a través de ellas. Y responde que nos percatamos del mundo a través de un “*sentir el mundo (Weltgefühl)*”³⁹ como un sentimiento infinito que se extiende más allá de lo singular y del todo del ente. Considera que esta infinitud no contradice la finitud del hombre porque esta finitud es solo un concepto contrapuesto a la infinitud especulativa⁴⁰. En un texto de 1931, con referencia a Heidegger pero también con la tesis de la inclusión del Dasein en un continente, Fink habla de “un *mantenerse más allá de todo lo que es* en la amplitud ilimitada del mundo, una relación con lo indeterminado, una intencionalidad divergente, un ‘sentir oceánico’ (*ozeanisches Gefühl*)”⁴¹.

Otro tema fundamental es la subsunción de temples antagónicos en una unidad a través de una oscilación. Las oposiciones tienen un término medio a partir del cual emergen como momentos. Hay algo “más inicial que el contraste” (GA 52, p. 77). Puesto que se fundan en algo más originario, las oposiciones son algo único y uno en una esencial inseparabilidad. Por eso Heidegger se refiere al carácter del temple fundamental como un “templar que oscila en el conflicto” (GA 39, p. 148). En la fenomenología, la noción de oscilación, y a la vez unidad, del sentimiento se encuentra en Michel Henry. Este pensador sostiene que la vida es sufrimiento porque soporta su ser como algo que no ha querido y no cesa de advenirle, y a la vez el sufrimiento es gozo de sí en (173) el sentido del sumergirse en el ser propio. A partir de oscilación de las dos tonalidades fundamentales una en otra se configura el juego de la vida consigo misma: “La unidad del sufrimiento y del gozo es la unidad del ser mismo, la unidad del acontecimiento ontológico uno y fundamental [...]”⁴².

³⁷ Scheler, 1980, p. 263 n.

³⁸ Ibid., p. 345. Paul Ricoeur se refiere también a la mutua referencia de lo templante y lo templado en términos de “una génesis mutua de razón y sentimiento” (Ricoeur, 1959, p. 260), y contrapone el lazo de participación establecido por el sentimiento a la separación que introduce el conocimiento. El sentimiento no es primariamente emoción o pasión sino “una *relación carnal* con el mundo, que ‘liga’ el lenguaje y lo asimila a la restitución de una deuda contraída con lo que ‘hay que decir’” (Ricoeur, 1982, p. 54).

³⁹ Fink, 2008, p. 253.

⁴⁰ Ibid., p. 262 s.

⁴¹ Fink, 2006, p. 417. Una similar inclusión por medio del sentimiento es descrita por Mikel Dufrenne en relación con el mundo constituido por la obra de arte. La obra no está en nosotros, sino que estamos en ella por medio de un sentimiento que es alienación: “Las obras tienen, pues iniciativa: [...] sentir es experimentar un sentimiento, no como estado de mi ser sino como propiedad del objeto” (Dufrenne, 1953, pp. 96, 544).

⁴² Henry, 1963, p. 832.

Bibliografía

- Bollnow, O. F. (1936), *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag.
- Dilthey, W. (1977), *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie, Gesammelte Schriften VIII*, Stuttgart/Göttingen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht.
- - (1979), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften VII*, Stuttgart/Göttingen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dufrenne, M. (1953), *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Fink, E. (2006), *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, ed. R. Bruzina, Freiburg/München, K. Alber Verlag.
- - (2008), *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, ed. R. Bruzina, Freiburg/München, K. Alber Verlag.
- Heidegger, M. (1976), GA 9, *Wegmarken (1919-1961)*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (1979), GA 55, *Heraklit*, ed. M. S. Frings, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (1980), GA 39, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, ed. S. Ziegler, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (1981), GA 4, *Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (1982), GA 52, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, ed. C. Ochwald, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (1982), GA 54, *Parmenides*, ed. M. S. Frings, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (1983), GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, ed. H. Heidegger, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (1984), GA 53, *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, ed. W. Biemel, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (1984), GA 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (1985), GA 12, *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, ed. F.-W. Von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag. (174)
- - (1989), GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (1994), GA 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, ed. P. Jaeger, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (1995), GA 77, *Feldweg-Gespräche (1944-45)*, ed. I. Schüßler, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (2000), GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- - (2000), GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, ed. H. Heidegger, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.

- – (2002), GA 8, *Was heisst Denken? (1951-1952)*, ed. P.-L. Coriando, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
 - – (2005), GA 70, *Über den Anfang*, ed. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
 - – (2009), GA 71, *Das Ereignis*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- Henry, M. (1963), *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Herrmann, F.-W. von (1994), *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- Husserl, E. (1988), *Hua XXVIII, Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. U. Melle, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- – (2004), *Hua XXXVII, Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, ed. H. Peucker, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
 - – (2006), *HuaM VIII, Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed. D. Lohmar, Dordrecht, Springer.
 - – (2013), *Hua XLII, Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. R. Sowa y T. Vongehr, Dordrecht, Springer.
- Mensch, J. R. (2010), *Husserl's Account of Our Consciousness of Time*, Milwaukee, Marquette University Press.
- Ricoeur, P. (1959), "Le sentiment", en H. L. Van Breda y J. Taminiaux (eds.). *Edmund Husserl 1859-1959*, La Haye, Martinus Nijhoff, pp. 260-274.
- – (1982), "Poétique et symbolique", en B. Lauret y F. Refoulé (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, pp. 37-61. (176)
- Scheler, M. (1980), *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke 2*, Bern/München, Francke Verlag.