

LA COMPENETRACIÓN. CONTRIBUCIONES PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LOS TEMPLES

ÁNGEL GARRIDO-MATURANO
CONICET, Argentina

Resumen

El artículo realiza un análisis fenomenológico-trascendental de los temples anímicos. El análisis se propone, en primer lugar, deslindar la esencia de los temples en tanto que fenómenos afectivos. En segundo determinar la condición de posibilidad del acaecimiento de un temple. Para ello desarrolla la hipótesis según la cual los temples se dan como una compenetración entre el estar del cuerpo viviente y su aquí espacial. Finaliza señalando la importancia práctica de la fenomenología de los temples.

Palabras clave: temple, compenetración, espacio, estar, cuerpo.

Abstract

The article offers a phenomenological analysis of moods. It attempts, first, to elucidate the essence of moods as affective phenomena. Second, it engages in a determination of the conditions of possibility for the occurrence of a mood. With this end in view, it develops the hypothesis according to which moods are given as a compenetration between the being of the living body and its spatial here. Finally, the article highlights the practical importance of the phenomenology of moods.

Keywords: mood, compenetration, space, being, living body.

1. Introducción y problemática

Cuando un lector que no desconoce por completo el pensamiento heideggeriano y que se interesa en saber a qué se deben los temples anímicos,

Recibido: 01/02/2013. *Aceptado:* 24/03/2014.

en los que, como cualquier hombre, se ve a menudo sumido, lee en la conclusión de una muy documentada investigación acerca de la función metodológica y sistemática de las *Stimmungen* en el análisis existencial que “*en primer lugar* resulta finalmente no ser claro cómo se despierta un temple profundo” y, líneas después, que “este despertar no es accesible”¹, queda, ciertamente, insatisfecho. Es que tal lector supone que un análisis fenomenológico debería *en primer lugar* describir precisamente cómo y por qué llegan a darse los temples que le preocupan, en lugar de limitarse a afirmar que “no es claro cómo se produce la realización concreta de las indicaciones formales —los conceptos filosóficos— [que se ocupan de ellos AG]”². Cuando este mismo lector consulta con avidez otro trabajo, también inspirado en la filosofía de Heidegger, sobre la fenomenología de los temples, y encuentra que lo esencial del fenómeno radica en una “deslimitación” mutua de hombre y mundo, su insatisfacción crece aún más³. Es que él no

¹ B. Ferreira, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 285. (Cursivas mías). Por lo demás cada vez que el autor —cuyo minucioso análisis de las relaciones entre encontrarse y comprender y de las implicancias del primero para la determinación del segundo debe reconocerse— tiene que decir qué es específicamente un temple y qué es lo propiamente anímico y emocional en él no pasa de la caracterizaciones generales como afirmar que es “lo emocional atmosférico” o el “*modo fundamental* cómo el *Dasein* en tanto *Dasein* es” (*op. cit.* p. 141), cuando de lo que se trata justamente es de describir la esencia y el acontecimiento de ese *modo*. Decir que los temples, al igual que el comprender, se co-pertencen inseparablemente en el acontecimiento de mi no indiferencia ante el mundo y que ello significa, concretamente, “que yo como no indiferente estoy abierto para el ser conmovido y también tengo la posibilidad de ser afectado” (*op. cit.* p. 142) bien puede suscribirse en un todo, pero poco nos dice de la especificidad *anímica* de esa no indiferencia y de esa conmoción, ni tampoco de qué es lo que la ocasiona.

² *Op. cit.*, p. 285.

³ Es el caso de P. L. Coriando. En su libro *Affektelehre und Phänomenologie der Stimmungen*, que denuncia la insuficiencia ontológica de toda la filosofía anterior y posterior a Heidegger para comprender genuinamente el fenómeno de los temples. Afirma la autora: “En los temples se experimenta el existente como *mundano*, es decir, siempre *capaz de mundo* (configurador de mundo, deslimitado hacia lo abierto) y a la vez *determinado por el mundo* (referido al mundo y entregado a la deslimitación misma).” Y agrega: “El temple *deslimita* originariamente, es decir, esencial e incesantemente mundo y *Dasein* uno al otro.” Para concluir: “El temple —cada temple— es un *modo* (un tono fundamental y una posibilidad) de la des-limitación; el encuentro originario, que mundo y *Dasein* son, es desde sí mismo un encuentro originariamente ya templado.” P-L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2002, p. 154. (cursivas de la autora). No puedo sino repetir, por una parte, lo que anticipaba en el texto: tan “deslimitante” puede ser un temple como un pensamiento racional sólo que deslimitan o abren la cerrazón del ente en sí mismo de diferente

puede evitar preguntarse qué es lo específicamente anímico de esa “deslimitación” (*Entgrenzung*). Por un lado nuestro lector piensa que es verdad que en ciertos casos el mundo se le abre y deslimita al hombre y el hombre se abre y deslimita o amplía la modalidad de su relación con el mundo en función de los temples, pero igualmente el mundo se abre y deslimita al hombre por el ejercicio del comprender preteórico o del pensamiento científico-objetivo, sólo que lo hace *de un modo distinto* y en otro horizonte de sentido. Entonces: ¿qué es lo esencial del temple en tanto tal? Por otro lado no deja de advertir que ciertos temples —por ejemplo el desencanto, la apatía o la decepción de aquel para el que todo poco a poco pasa a ser un *déjà vu*— precisamente no “deslimitan”, sino que cierran o acotan el horizonte de interés y, consecuentemente, la relación con el mundo y los modos que rigen esa relación.

Estas perplejidades se concentran en dos preguntas básicas que guiaron el curso de las reflexiones siguientes, a saber, en primer lugar, ¿qué es lo

manera. Así el pensamiento científico deslimita al ente de su cerrazón en sí, de su pobreza de significado considerado en sí mismo, y lo vincula con el conjunto de los entes en el horizonte de sus relaciones objetivas. Por ello la afirmación del temple como fenómeno deslimitante nada nos dice de lo específicamente afectivo del temple, esto es, de su deslimitación específica, lo cual, para un libro que pretende ser una “teoría de la afectividad”, no es un problema menor. Por otra parte el recurso que hace la autora a la idea de “tono fundamental” para describir el temple es un mero recurso literario como lo era la “coloración fundamental” a la que se refería Ferreira. En su conjunto el entero libro de Coriando resulta muy cuestionable. En la última parte de su trabajo la autora comprende la poesía como campo testimonial que refleja la apertura originaria de lo emocional en su conjunto (*des Emotionalen*); pero considera que este vuelco hacia la poesía sólo puede calificarse como logrado, si le es posible, sin recurso a categorías literarias teóricas y fijas, elucidar las experiencias afectivas originarias que la poesía despliega del mundo y del lenguaje *en función de una experiencia de la esencia de los temples*, la cual habría sido no decidida, pero sí avizorada hermenéuticamente por Heidegger (cf. *op. cit.*, p. 155). Más allá del hecho de que la calificación del temple como “deslimitación” y “tono fundamental” es un recurso literario que no elucida precisamente la esencia de los temples, cabe decir, contra Coriando, que todo intento de explicar el conjunto de “lo emocional” a partir de los temples es notoriamente reduccionista. Así, por ejemplo, no es posible fundar el amor interpersonal en un temple. No amo a alguien porque estoy inserto en una disposición afectiva, sino que la condición de posibilidad para que lo ame es, obviamente, el *encuentro* con ese alguien. Resulta ya de una posición altamente teorizante suponer que mi amor por alguien es consecuencia de una cierta actitud templada en el mundo. Por el contrario, es la afección, en el sentido pático del término, que la amada me provoca irrumpiendo en mi mundo, la que suscita mi amor y trastorna mi disposición afectiva y atencional. Igualmente es cuestionable suponer que toda forma de afectividad es deslimitante de mundo, como debiera serlo si, cual supone Coriando, se tuviese que elucidar en vista de la esencia de los temples. Así, la pasión obsesiva no deslimita, sino que disuelve la referencia al mundo.

que específicamente experimentamos cuando experimentamos un templo o, dicho de otra manera, en qué radica la *esencia afectiva* de los templos? Y, en segundo lugar, ¿qué es lo que hace que se produzca concretamente un templo, si se lo quiere decir de este modo, cuál es su *condición trascendental* de posibilidad? Tales preguntas, a su vez, definen los dos objetivos a los cuales intentará aproximarse el presente artículo. En primer lugar delimitar la esencia de los templos en tanto que fenómenos propios de la vida afectiva; es decir, responder a la cuestión ¿qué es un templo? En segundo determinar aquello en función de lo cual un templo acaece; esto es, responder a la pregunta ¿cómo los templos llegan al hombre? La investigación se rige por la siguiente hipótesis que, de modo aún en ciernes, contiene una indicación para responder las preguntas en que se despliegan los objetivos señalados, a saber: los templos en tanto tales resultan de una correlación en cada caso específica entre el espacio y el cuerpo viviente (*Leib*). Ellos son los modos concretos a través de los cuales una cierta forma de darse (no aún del mundo, sino del todavía) espacio en torno (que se describirá como juego o ensamble del uni-verso en el “aquí”) penetra en y es padecida por el existente. Tal penetración cualifica (no el ser, sino) el estar en el mundo de tal existente a través de diversas formas de bien-estar o mal-estar corporal, y genera, como respuesta al *pathos* de esa penetración, movimientos (gestos) de versión o a-versión hacia la situación en la que el existente se halla emplazado. Así concebidos, los templos no son estados psicológicos subjetivos del mundo interior, sino “relieves” y “climas” a través de los cuales el conjunto del espacio exterior penetra en el sujeto y emerge en él, concerniéndolo afectivamente en su cuerpo. En una palabra: los templos se producen como el resultado de la compenetración originaria entre el cuerpo y el espacio.⁴ El método a par-

⁴ Esta hipótesis de partida se acerca en cierta medida a la tesis que ha desarrollado Hermann Schmitz, entre otros lados, en su libro *Der Unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn, 1990, pp. 292-310; y en su artículo “Gefühle als Atmosphären und das affektive betroffen sein von ihnen”, en H. Fink Eitel y G. Lohmann (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, pp. 33-56. En este último artículo reafirma Schmitz la tesis expuesta en *Der unerschöpfliche Gegenstand*. Sostiene que “los sentimientos no son estados privados psicológicos propios del mundo interior, sino atmósferas extendidas espacialmente; y el sentir, en el sentido de estar concernido afectivamente por sentimientos, consiste en el adentrarse experimentable corporalmente en la cautivación que ejercen tales atmósferas.” (H. Schmitz, “Gefühle als Atmosphären und das affektive betroffen sein von ihnen”, p. 33). Sin embargo mi hipótesis guarda con la de Schmitz dos diferencias esenciales. Se aplica sólo a los templos en tanto afecciones preintencionales en los que se da una fusión entre el que siente y lo sentido; y no a los sentimientos, en cuanto estos

tir del cual habrá de desarrollarse la hipótesis precedente puede calificarse de fenomenológico-trascendental. Fenomenológico en la medida en que la investigación se compromete con la idea fenomenológica de que la tarea de un análisis filosófico de los temples no consiste en registrar, conceptualizar y deslindar distintos temples particulares, por muy fundamentales que se los considere, sino en *describir el darse* de los temples de tal modo que la descripción transparente su esencia o *sentido*, esto es, aquello sobre la base de los cual los temples y sus distintas formas fenoménicas son posibles. Por ello mismo el método fenomenológico es, además, trascendental, pues la descripción de la esencia de los temples implica la determinación de su condición de posibilidad, es decir, del estrato afectivo más fundamental a partir del cual un cierto temple puede darse.

Finalmente la experiencia me enseña que en algunos casos, para evitar confusiones, no basta con decir lo que uno se propone, sino que hay que aclarar puntiliosamente lo que *no* se propone. Este trabajo toma el análisis que Heidegger hace del fenómeno del temple en *Ser y tiempo* exclusivamente como punto de partida metodológico para el despliegue crítico de una propia reflexión acerca de la esencia y de las condiciones de posibilidad del darse del fenómeno. De ningún modo se propone ser otro estudio más de la noción de *Stimmung* ni en *Ser y tiempo* y mucho menos en el pensamiento heideggeriano⁵. Tampoco pretende convertirse en una crítica exhaustiva que intente refutar o refrendar la posición del propio Heidegger. De ello da

son actos intencionales dirigidos a un objeto específico. Así, la decepción en cuanto temple es una atmósfera a partir de la cual me instalo o estoy en el ser, pero la decepción por una traición no es una atmósfera, sino que se dirige a un correlato objetivo específico —el traidor— y en ella lo desencadenante no es la relación del hombre con una cierta atmósfera, sino el ser-uno-con otro en un mundo ya configurado. Por otro lado mi concepción del espacio como espaciación es enteramente ajena a la de Schmitz.

⁵ Para ello remito, ante todo, al excelente, profundo y claro estudio de M. Haar, “*Stimmung et pensée*”, en F. Volpi (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie (Phaenomenologica Band 108)*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 265-283. Además de los ya mencionados libros P. L. Coriando y B. Ferreira se podrían citar también como estudios específicamente dedicados a la noción de *Stimmung* en Heidegger los siguientes: H. Byung-Chul, *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Heidegger*, München, Fink, 1996, especialmente, pp. 86-123; y R. Pocaí, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, Freiburg/München, Alber, 1996. Pocaí analiza minuciosamente la evolución en la comprensión heideggeriana de los temples desde *Ser y tiempo*, pasando por *Was ist Metaphysik* y *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, en función del vínculo entre la teoría heideggeriana del encontrarse y la adscripción del autor al nacionalsocialismo, pero, a mi modo de ver, tampoco llega a determinar lo específicamente afectivo del fenómeno.

testimonio el mismo hecho de que la presentación de la noción de temple en Heidegger sea aquí incompleta, limitada a *Ser y tiempo* e incluso dentro de la obra magna expuesta sólo sucinta y parcialmente. De ello da testimonio también el hecho de que quede de lado la evolución que la noción sostuvo en *Was ist Methapysik* y en la obra del llamado segundo Heidegger en su conjunto, y que no se pronuncie ni una sola palabra acerca de la *Verhaltenheit* ni de la función ontológica de los temples fundamentales. La remisión a Heidegger debe ser tomada aquí sólo como punto de partida de una discusión, el cual permite, ya sea por concordancia o discrepancia, la elaboración de la hipótesis que rige este trabajo. Creo, además, que podemos justificadamente tomar el análisis de la *Befindlichkeit* en *Sein und Zeit* como tal, pues, sin duda, el análisis heideggeriano constituye un marco referencial paradigmático para la elucidación de la noción de temple y de sus diferencias fundamentales respecto de otros estratos de la vida afectiva en el pensamiento contemporáneo en general y, más particularmente, en la fenomenología, a la cual por su propio método este trabajo se adscribe.

2. Los temples en el contexto del análisis heideggeriano del “ser-en-el-mundo”

Me parece propicio introducir al lector tanto a la noción general de temple cuanto al mismo análisis heideggeriano del fenómeno a partir de una primera caracterización formal de los temples, inspirada en buena medida en el propio pensamiento heideggeriano. Tal caracterización la encontramos en la obra de F. Bollnow, ya clásica para el análisis del concepto de temple: *Das Wesen der Stimmungen*. Afirma allí este autor: “El nivel último y más fundamental del conjunto de la vida anímica se encuentra dado por los sentimientos vitales o temples (*Stimmungen*). Ellos representan la forma más simple y originaria en la que la vida humana se reconoce a sí misma y por cierto ya siempre con una tonalidad determinada, modalizada por una cierta valoración y toma de posición.”⁶

A partir de la descripción precedente, Bollnow distingue formalmente temple de sentimiento. Los sentimientos (*Gefühle*), en el sentido estricto del término, están referidos intencionalmente a un objeto (“me alegro de

⁶ O. F. Bollnow, *Schriften Band 1: Das Wesen der Stimmungen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009², p. 21.

algo”, “temo algo”, “amo a alguien”), mientras que, en el caso de los temples, no me encuentro dirigido a un objeto determinado del mundo. Antes que actos intencionales ellos son *estados* anímicos integrales que abren mi “ser-en-el-mundo” en totalidad y constituyen el suelo disposicional sobre la base del cual se despliegan los sentimientos específicos hacia los objetos de ese mundo. En el caso de los temples la tonalidad afectiva experimentada tiñe el conjunto de la existencia del existente —su modo de ser en el mundo y el mundo en el que es— pero permanece objetivamente indefinida. En el templo como disposición omni-abarcante es vivenciada afectivamente la unidad pre-predicativa y pre-intencional de vida y mundo como antepuesta a la separación entre sujeto y objeto. En adhesión a Heidegger, Bollnow caracteriza al fenómeno como “encontrarse fundamental de la existencia humana (*Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins*)”⁷ ¿Pero puede describirse la esencia afectiva de los temples, como pretende Bollnow, recurriendo al análisis heideggeriano y a la estructura “ser-en-el-mundo”? ¿Y nos dice efectivamente esta estructura de dónde vienen los temples en los cuales ya siempre me encuentro fundamentalmente en mi existencia? Nada mejor para afrontar estas preguntas que recordar brevemente y —reitero— sin ninguna pretensión de ser exhaustivo la propia caracterización ontológico-fundamental que Heidegger hace en *Ser y tiempo* del “encontrarse” ya siempre en un templo.

Como es sabido el “encontrarse” o “disposicionalidad” constituye, junto con el comprender y el habla, uno de los tres existenciaris que componen el “ser-en” de la estructura originaria de la existencia según Heidegger: el “ser-en-el-mundo”. En otros términos el “encontrarse” es uno de los tres modos ontológicos originarios en que, para Heidegger, hombre y mundo se abren mutuamente uno al otro. En el célebre § 29 de su obra magna nos recuerda el filósofo el hecho fundamental de que “el ‘ser ahí’ es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo”⁸. Y poco después agrega: “El estado de ánimo hace patente ‘cómo le va a uno’. En este ‘cómo le va a uno’ coloca el estado de ánimo al ser en su ‘ahí’.”⁹ De acuerdo con ello no es concebible una actitud absolutamente neutral. Incluso la actitud científico-cognoscitiva ya responde a un determinado templo o modo de encontrarse siendo en

⁷ O. F. Bollnow, *op. cit.*, p. 21.

⁸ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Bs. As., FCE, 1980, p. 151. Sigla: ST.

⁹ *Ibidem*.

el mundo: el sereno demorarse cabe las cosas para determinarlas objetivamente. El todo de nuestro “ser-en-el-mundo” antes y como condición de cualquier dirigirse intencional y objetivo a un ente del mundo se nos abre ya siempre de un cierto modo en correlación con el temple o tonalidad afectiva en que nos encontremos yectos. A este “encontrarse”, constitutivo de nuestro “ser-en”, le adjudica Heidegger tres rasgos ontológicos esenciales.

En primer lugar el encontrarse trae al existente ante su estado de yecto o facticidad (*Geworfenheit*), es decir, le abre el puro hecho de “que es y tiene que ser”, pero nunca como una constatación neutral, sino ya siempre asumiéndolo en el modo de la versión o, por lo pronto, de la aversión que esquiva¹⁰. Dicho en otros términos, el temple le revela al existente su facticidad originaria, dada por el hecho de que existe y tiene que hacer ser su existencia. Podría incluso decirse que en el “encontrarse” el existente se experimenta a sí mismo como tal, *padece* su propia condición de existente. En segundo lugar el encontrarse abre al *Dasein* el todo de su “ser-en-el-mundo”, en la medida en que el temple emerge de éste y lo atraviesa esencialmente. Abriéndolo a su “ser-en-el-mundo” el temple le hace posible al *Dasein* cualquier dirigirse a un ente intramundano¹¹. Intrínsecamente ligada a esta segunda característica ontológica del temple se halla la tercera, a saber: los temples abren el estado de referido al mundo y posibilitan así el trato intencional que descubre los entes en su ser y, por tanto, también los sentimientos como actos intencionales dirigidos a un ente del mundo¹². En otros términos, gracias al encontrarse dispuesto en un temple, que siempre es temple de un ser que ya es fácticamente en el mundo y tiene que ser en él, comprendemos afectivamente el todo y desde esa comprensión puede encontrarnos lo respectivamente significativo que nos hiere, esto es, afecta nuestro interés y nuestra atención. “El *primario* modo de encuentro del ente como significativo es *posibilitado* en el encontrarse.”¹³ Hasta aquí y, reitero una vez más, sólo a modo de punto de partida para el inicio de una discusión, la referencia a Heidegger. Ahora bien, luego de esta primera lectura

¹⁰ “Como primer carácter ontológico esencial del ‘encontrarse obtenemos éste: el ‘encontrarse’ ‘abre’ el ‘ser ahí’ en su ‘estado de yecto’ e inmediata y regularmente en el modo de la aversión que esquiva.” *ST*, p. 153.

¹¹ “El estado de ánimo ha ‘abierto’ en cada caso ya el ‘ser en el mundo’ como un todo y hace por primera vez posible un ‘dirigirse a...’.” *ST*, p. 154.

¹² “En el ‘encontrarse’ hay existencialmente un ‘estado de referido’, ‘abriendo’, al mundo, a base del cual ‘estado de referido’ puede hacer frente lo que ‘hiere’.” *ST*, p. 155.

¹³ P.-L. Coriando, *op. cit.*, p. 135.

general del análisis del “encontrarse” en *Ser y tiempo* es posible adherir en un todo a las conclusiones a las que llega el filósofo. Efectivamente el temple nos coloca ante nuestra propia existencia, nos abre al mundo como un todo y posibilita que en él aparezcan como significativos ciertos entes y a ellos nos dirijamos, mientras que otros quedan hundidos en la insignificatividad. Pero, a pesar de ello, las perplejidades que generaron este trabajo y las preguntas a las que ellas condujeron, a mi modo de ver, siguen sin ser contestadas. Lo que el análisis de *Ser y tiempo* —ni las en mayor o menor medida inspiradas en o dedicadas al célebre tratado, como las de Bollnow, Ferreira o Coriando— no terminan de responder es de dónde surgen los temples, cuál es su origen último y en qué consiste la esencia de lo afectivo que se da en ellos. Repensar este origen del temple que, a su vez, redetermina el modo en que comprendemos su esencia remite a una estructura anterior al “ser-en-el-mundo” mismo.

3. Del “ser-en-el-mundo” al “estar-aquí”

Las tres características esenciales de los temples despejadas por Heidegger en *Ser y tiempo* presuponen, a mi modo de ver, un fenómeno más originario que el “ser-en-el-mundo”. Me refiero a aquella condición de posibilidad que permite que el existente sea en el mundo en un determinado temple. Este fenómeno es pasivo o pático y se diferencia por ello mismo de la concepción horizontal-trascendental vigente todavía en la obra señera de Heidegger, según la cual el *Dasein* desde su “ser-en” con-forma espontánea y activamente un mundo como plexo de relaciones significativas que precisamente lo tienen al mismo *Dasein* como “para qué” final. El momento pático originario en cuestión es el “estar-aquí”. Aquel que es en el mundo ha estado primero en el aquí en el que el mundo se constituye. La expresión “estar-aquí” contiene dos miembros estructurales: el “aquí” y el “estar”. Comencemos con el análisis de los trazos más generales del “aquí”.

El “aquí” hace referencia al “espacio en torno” antes de ser configurado en un mundo. En otros términos: mienta un cierto ensamble o juego de relaciones en que el conjunto del universo confluye en un medioambiente espacial en el que estoy y a partir del cual soy. El “aquí” mienta, en última instancia, el modo en que se espacia para mí el universo mismo. El “aquí”, para ser más precisos, refiere *una versión* del *uni-verso*, en la cual me toca

precisamente estar. El “aquí” no es un recorte del universo, pues ello implica que éste ya haya sido estructurado por el existente como mundo, del cual luego “separaría” una cierta región. Antes bien, el “aquí” es el medio o elemento, para utilizar la acertada caracterización levinasiana de *Totalidad e infinito*¹⁴, por el que me encuentro rodeado o “bañado” y desde el cual es posible toda actividad intencional o (incluso) pre-intencional. Ese medio o elemento, a diferencia de cómo piensa Heidegger el mundo en la época de *Sein und Zeit*, no resulta de la actividad configuradora que el existente despliega a partir de los existenciaros (*Befindlichkeit, Verstehen, Rede*) que constituyen el “ser-en”, sino que mienta un *seno* en el que ya siempre estoy asentado, el eje dentro del cual puedo trazar toda coordenada de sentido. Pero ese medio o elemento que confluye en un “aquí” tampoco es un seno informe, caótico o borroso, ningún mar indiferenciado en el que me baño, como pareciera sugerir la metáfora levinasiana, sino, como dijimos, una versión del uni-verso, a través de la cual éste me sale al encuentro y me em-plaza. Esa versión tiene una cierta cara o faz, que no resulta de la actividad configuradora del existente, sino del modo mismo en que se espacia el espacio. Resulta, pues, del modo en que los entes y los horizontes a los que los entes remiten se mantienen en un inter-juego libre respecto de la configuración del existente y dibujan o trazan *desde sí un relieve del espacio*, que es lo que propiamente me afecta en el temple. Así, por ejemplo, la estupefacción en la que me instala el paisaje imponente y descomunal de las altas cumbres andinas no depende de que el sujeto organice o articule lo que ve en una cordillera y luego se de cuenta de que la cordillera como tal es imponente. Esto es completamente abstracto. Para seguir con nuestro ejemplo, digamos que el modo en que Los Andes aparecen tampoco es imponente a causa de las características psicológicas peculiares de uno o más sujetos particulares, que no se sabe muy bien por qué tendrían una susceptibilidad exacerbada que los llevaría a verlos como imponentes. Esta es una mera hipótesis psicologista y no un dato, pues lo imponente es ese espacio andino tal cual él, por sí mismo, se da. Finalmente tampoco es cierto que el acaecer de lo imponente, por no estar aún, en el momento de la experiencia de la estupefacción, comprendido, por ejemplo, como una cadena de cierta región geográfica con determinadas características geológicas, sea informe o carezca de toda figura o relieve. En ninguno de estos

¹⁴ Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 149-153.

casos la comprensión del temple, que se genera a partir del estar en ese aquí que son las cumbres andinas, se ajusta a lo que efectivamente se da. Pues aquello que se da, para mantenernos en el caso del ejemplo, es que por sí mismos y desde sí mismos la tierra y el cielo (que como hitos referencian o espacian el lugar en el que estoy¹⁵) en virtud de su inter-juego asumen una cierta faz o relieve que penetra en mí a través de mis sentidos y me in-stala en una forma de *bien-estar* o *mal-estar*, experimentada en la conmoción de mi propio cuerpo, y que, en este caso concreto, es la estupefacción. Podría decirse que el espacio mentado por el “aquí” no es el abstracto continuo de posiciones vacías con el que opera la ciencia moderna, sino “un lugar que se halla en relación con nosotros porque ciertos acontecimientos tienen allí de modo natural su emplazamiento”¹⁶. De acuerdo con ello, el “aquí” es el espaciarse por sí mismo y con un cierto relieve del espacio en que nos encontramos. Este espaciarse es precisamente lo que afecta nuestro estar y lo torna un modo de mal o bien-estar. El aquí experimentado en el temple mienta, pues, el espacio en tanto emplazado por el modo en que acaecen los entes que lo espacian a partir del abrirse desde sí mismos de tierra y cielo. En tal sentido este espacio del “aquí” que me afecta e in-stala en un temple bien podría ser asido con un término predilecto del propio Heidegger, particularmente en los *Beiträge zur Philosophie*: es el “entre” (*das Zwischen*) dibujado por los entes que me salen al encuentro a partir del interjuego de los hitos referenciales.

¹⁵ Por tierra entiendo aquí a la tierra tal cual se nos aparece concretamente en el mundo de la vida, a saber, como el trasfondo del suelo sobre el que nuestros pies se asientan. Al respecto afirma Klaus Held: “Este trasfondo contiene el material del que están hechas las cosas materiales; la tierra que soporta las cosas se prolonga dentro de ellas y en tal sentido podemos decir que las cosas consisten de tierra”. K. Held, “Lebenswelt und Natur: Grundlagen einer Phänomenologie der Interkulturalität”, en Kha Kyung Cho y Young-Ho Lee (eds.), *Phänomenologie der Natur*, Freiburg/München: Alber, 1999, pp. 31-56: aquí: p. 37. En tanto aquello que soporta nuestros pies y, por tanto nuestro estar, y aquello de que está hecho todo lo que nos sale al encuentro en el estar, la tierra es el primer hito que referencia el lugar en el que estoy. Pero la tierra en sí es cerrada y las cosas que están aquí, aunque son de tierra, no aparecen en la tierra, sino en un espacio iluminado. En el mundo de la vida la claridad que ilumina la tierra y las cosas y el espacio en que lo terreno se abre se manifiestan como *cielo*. Nuevamente Held: “El cielo es este espacio abierto y luminoso. En él pueden venir a la luz las cosas materiales, porque allí encuentran un lugar (...). Esto muestra que el cielo es más que una parte del mundo; es en cierto sentido el mundo mismo, en la medida en que él da lugar a todo lo que aparece a nuestros sentidos” (*Idem*). En tanto espacio en que se espacia lo terreno con un relieve concreto, el cielo es el otro hito de referencia de todo estar.

¹⁶ K. Held, *op. cit.*, p. 38.

El “entre” o “aquí” en el que estamos asume —habíamos dicho— un cierto relieve o faz que me afecta. Ahora bien, tierra y cielo se caracterizan por definir, en su relación mutua, además de un relieve, un *clima*. En efecto, del cielo provienen la luz del día y la oscuridad de la noche; los vientos gélidos y las frías nieves, y también el calor ardiente del rayo solar; la humedad de las lluvias y el aire seco que todo lo marchita. La presión que nos levanta o la falta de ella que nos deprime. Por su relación con el cielo es, además, la tierra fría o caliente, húmeda o seca, acogedora y feraz o áspera y desértica. El aquí, entonces, en el que estamos no es solamente un relieve, sino un relieve que se da en un determinado *clima*. Incluso aquellos temples, como la alegría y la angustia, que, a primera vista, parecieran alejados de esta experiencia de un aquí espacial que me sale al encuentro en el estar como un relieve y un clima determinados, no lo están, si se los considera más propiamente. Así, la famosa experiencia de la nada que se vuelve patente en la angustia y de la consecuente pérdida de significatividad de todas mis relaciones con el mundo, implica, como condición de posibilidad, que experimente el aquí que me rodea como carente de amplitud y relieve, esto es, que el espacio en torno mío se espacia de un modo tal que aparezca estrecho y tan vacío que hasta en él falta el aire, por lo que el clima se vuelve irrespirable. De hecho el término angustia mienta etimológicamente una angostura, esto es, refiere una determinada relación con el espacio que oprime la respiración. Ciertamente podría argüirse que todo esto es un *símil*, que uno perfectamente puede angustiarse en una cómoda y amplia mansión, y no necesariamente en una cueva oscura, vacía y angosta. A ello cabría replicar que para mí susceptibilidad en ese momento la mansión se espacia como un vacío sin relieve ni horizontes en el que me encuentro tan atrapado como en la cueva. Sin embargo, más allá de ello, la misma indicación de que se trata de un *símil* implica que las distintas situaciones angustiantes se comprenden a sí mismas como tales en virtud de su relación con el paradigma originario de la angustia ofrecido por el *símil*, el cual es de naturaleza espacial e implica un cierto clima o atmósfera. Otro tanto ocurre con la alegría: en ella mi aquí, en lugar de enangostarse, se amplía y difunde hacia horizontes vastos y amigables, y todas las cosas parecen bañarse de luz en un clima benigno. No es casual que a la sensación de opresión y angostamiento que se impone en la angustia se contraponga una de amplitud en el pecho y de querer difundirse en el horizonte, tan propia de la alegría. En síntesis: el “aquí” acaece como el espaciarse del espacio con un cierto relieve y en un

cierto clima desde el abrirse por sí mismos y en sí mismos de tierra y cielo. El “aquí” es el todo que propiamente me afecta en el temple.

El segundo elemento estructural es el “estar”. El “estar” mienta tres aspectos fundamentales de la relación del existente con el aquí. En primer lugar, como lo trasunta la semántica misma del verbo en español, el “estar” mienta una relación de pasividad: no soy el aquí en el que estoy, sino que precisamente estoy en él, lo padezco, y desde ese estar puedo ser. En segundo lugar, el estar refiere una relación espacial: lo que padezco, aquello que traba relación conmigo y con lo que termino familiarizándome y convirtiéndome en un lugar, es el acontecer o ponerse en juego frente a mí de una cierta faz o relieve del espacio que aquí me rodea. Finalmente, en tanto el estar mienta una relación espacial con el “aquí”, el portador de ese estar es aquella dimensión del existente que efectivamente está aquí: el cuerpo. El “estar” es aquello que padece la afección del todo en el temple y lo que se modula en un bien o malestar.

Desde el punto de vista trascendental el “estar-aquí” es prioritario para la constitución de los temples respecto del “ser-en-el-mundo”. En efecto, antes de ser en el mundo y comprender afectivamente el todo en una cierta tonalidad, el existente tiene que *estar* en el todo que comprende, haber sido, por así decir, arrojado a ese “aquí”, que, en el temple, se le revela dotado de un cierto relieve y clima; y que es precisamente aquello que él padece en las diversas formas de bienestar o malestar en los que se modula su estar. Desde el punto de vista fenomenológico puede decirse que el modo primario de encuentro con el ente como significativo puede ser posibilitado por el temple. A este encuentro, sin embargo, le precede el hecho de que el ente me encuentra a mí primero en cuanto *estoy* arrojado *aquí* en un determinado medio o elemento. Así, por ejemplo, quien descubre como inquietante el bosque lo descubre y le resulta significativo en su carácter de tal por el temple que lo traspasa, pero el que pueda descubrir el bosque como ente inquietante, el que se halle traspasado por el temple de la inquietud, resulta del hecho pedestre, pero esencial, de que está en un bosque, de que existe “aquí”, en un determinado medio boscoso que asume un cierto relieve que lo inquieta. Ya antes de configurar afectivamente aquello en lo que existimos como nuestro “ser-en-el-mundo” *estamos* en eso que configuramos. Y el mero estar allí nos instala en un determinado temple. Tal vez el propio Heidegger advirtió sin desarrollar este fenómeno del “estar” a través de su comprensión de la *facticidad*, esto es, del hecho de que cada uno es

las posibilidades a las que ha sido arrojado, verbigracia por nacer o encontrarse en un determinado espacio de juego del poder-ser fáctico, esto es, por estar aquí o allí. Pero más allá de la discusión filológica acerca de si es posible extraer o no la dimensión del estar de la noción heideggeriana de facticidad¹⁷, lo esencial es tener en cuenta que antes del “ser-en-el-mundo” se encuentra el padecimiento del estar. El temple abre el mundo y los entes que en él son en su respectiva significatividad como respuesta al o resultado del padecimiento del “estar” en ese, por lo pronto y originariamente, todavía no mundo, sino meramente “aquí”, espacio espaciado o faz del universo. Las características ontológicas esenciales del temple presuponen, pues, un elemento afectivo de carácter *pático*, el padecimiento original de una *instancia* otra que mi sí mismo en el mundo, pero que posibilita mi sí mismo y su encontrarse afectivamente en el mundo. Se trata del padecimiento de un acontecimiento que nos sale al encuentro de un modo más originario que la propia apertura de la copertenencia de *Dasein* y mundo; y respecto del cual esa copertenencia es ya una respuesta, a saber, el “estar-existiendo-aquí”.

Ahora bien, “estar-existiendo-aquí” es, como lo reveló el análisis del “estar”, una a-fección no de mi ser como *Da-sein*, sino de una existencia corporalmente encarnada: de mi cuerpo viviente, pues el aquí se espacia como tal aquí en virtud de ese punto cero de todo estar que es mi cuerpo; el cual, experimentando el aquí de un cierto modo, se experimenta a sí mismo de ese modo, esto es, padece un temple. ¿Cuáles son las relaciones entre el temple y el cuerpo, sobre las que el análisis de *Sein und Zeit* calla?

4. El cuerpo como portador de los temples

El “aquí” en el que estamos asume —habíamos dicho— un cierto relieve o faz y se manifiesta en un cierto clima. ¿Cómo advienen a nosotros estos

¹⁷ Romano Pocai da un buen argumento para responder negativamente a la cuestión, a saber, el hecho de que al remitir la facticidad al encontrarse y el encontrarse al “ser-en” o proyecto de ser que la existencia es, la facticidad no se articula fuera del *Dasein* mismo, sino por el mismo *Dasein*. Tiendo a coincidir con Pocai cuando afirma: “El déficit conceptual fundamental de la concepción de la facticidad de Heidegger radica en el hecho de que él intenta incluir una facticidad en el proyecto en el que ésta no se deja integrar. La indisponibilidad del ente, que se expresa en las mencionadas determinaciones anímicas sólo puede pensarse sobre la base de la experiencia de un mundo al cual pertenece un momento de no proyectabilidad.” R. Pocai, *op. cit.*, p. 63. Precisamente ese momento es lo que intenté asir en la idea de “aquí”.

climas y relieves y nos instalan ya siempre en un cierto malestar o bienestar general que llamamos temple? La respuesta es sencilla: a través del cuerpo que se siente a sí mismo o cuerpo viviente. Aquello que denominamos cuerpo viviente se acerca a la comprensión que M. Henry tiene de la noción de “carne”. A mi modo de ver Henry lleva adelante un verdadero avance fenomenológico en la determinación del carácter pático originario con que el viviente experimenta el estar entregado a su “aquí” con la explicitación de esta noción y su diferencia con el cuerpo puramente físico. El filósofo distingue el cuerpo humano, que se experimenta a sí mismo al mismo tiempo que siente lo que lo rodea, de los cuerpos inertes del universo, que nada sienten. A partir de esta diferenciación define la carne en los siguientes términos: “Llamaremos *carne* al primero, reservando el uso de la palabra *cuerpo* para el segundo. Esto es así porque nuestra carne no es otra cosa que aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes, es susceptible, por esta razón, de sentir el cuerpo exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él.”¹⁸ Cuerpo viviente es precisamente el cuerpo humano en tanto puede sentirse a sí mismo —sentir un cierto malestar o bienestar que, antes de ubicarse en una parte específica del cuerpo, recorre la *carne* entera— sintiendo aquello que le sobreviene en el aquí en el que está. El cuerpo viviente a través de las sensaciones corporales se configura como el verdadero sujeto de los temples. En efecto, por medio de las sensaciones corporales el aquí penetra en el sujeto y se im-pone en él determinando el *cómo* de su estar. Así, la tristeza paraliza mi movilidad corporal. El entusiasmo la agita. La melancolía o jovialidad de un paisaje dejan de ser una mera representación objetiva *de* esa melancolía y de esa jovialidad y se vuelven *mi* melancolía y mi jovialidad cuando algo en mí (popularmente decimos en mi corazón) es perceptible corporalmente: se abre o se cierra, se estrecha o amplía en mi pecho. Entonces nos hallamos en verdad sumidos en un temple profundo: el paisaje ha penetrado en nosotros y nosotros en él. La separación sujeto-objeto se disuelve y nuestro cuerpo y su aquí se *compenetran* de tal modo uno en otro que ya resulta imposible decir si somos nosotros los que sentimos ese rostro del universo que es el paisaje o si es el universo el que se siente en nosotros.

De que el portador de los temples sea el cuerpo viviente dan testimonio tres fenómenos que el análisis fenomenológico no puede omitir. El primero

¹⁸ M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 10.

de ellos mienta el hecho de que el temple no es vivido como una coloración o tonalidad del todo —lo cual no sólo es un recurso retórico vago, sino fundamentalmente erróneo—, sino como un peculiar bien-estar o mal-estar general que se experimenta en el cuerpo. Al triste no “le va” ni rojo ni amarillo, sino de un modo sombrío, acongojado y opresivo. Al alegre, no le va en re ni en fa sostenido, sino de una manera clara, suelta y expandida; y todos estos adjetivos no mientan sino modificaciones o determinaciones del bienestar o malestar corporal general, es decir, del modo en que el cuerpo en su integridad se experimenta a sí mismo en el aquí en el que está. Además no es necesario ubicar esas sensaciones corporales en una parte específica del cuerpo como la cabeza, el corazón o el cuello; o asociarlas indefectiblemente (aunque bien puedan estarlo) con un proceso fisiológico como, por ejemplo, la aceleración del pulso y el ritmo cardíaco, sino que se trata de estados corporales generales. El segundo fenómeno es el hecho de que los temples, como el propio Heidegger ya en *Ser y tiempo* lo había advertido¹⁹, se concretan en movimientos de versión y aversión, esto es, en movimientos que implican un apartarse y querer huir del aquí en el que se está o un dirigirse hacia y entrar por entero en ese aquí. Tales movimientos de versión y a-versión —ya sea que se concreten efectivamente o se mantengan latentes y se experimenten al modo de una tendencia— son movimientos de elasticidad y contracción experimentables a través de la autoafectividad corporal. Así en la alegría queremos salir al exterior y volcarnos hacia la amplitud que nos rodea. Y en la tristeza tendemos a paralizarnos. Esta dinámica corporal proporciona la clave de acceso para la comprensión del modo y manera cómo el cuerpo propio se transforma en el ámbito de resonancia y de penetración de los temples, que, precisamente, nos *con-mueven* o *con-mocionan*. Finalmente, la gestualidad. El temple anímico se reconoce y expresa por la postura y gestualidad del cuerpo. El feliz tiende a sonreír, a abrir sus brazos hacia el espacio y exhalar. El apenado gime y se hunde, quebrado, en su sillón. La paz profunda de ciertos estados casi místicos se reconoce en una serena, suave y constante sonrisa y en un movimiento uniforme, ligero y armónico. La naturalidad de los gestos a través de los cuales se expresan los sentimientos de un modo casi pre-voluntario refrenda la idea de que los temples no son una cuestión interior, meramente subjetiva y arbitraria, sino el relieve y el clima de un determinado aquí penetrando

¹⁹ “El estado de ánimo no abre en el modo del mirar al estado de yecto, sino como versión y a-versión”, *ST*, p. 153.

en el existente por su cuerpo. Con toda razón afirma Hermann Schmitz que “sólo a través del hecho de que los sentimientos como atmósferas poderosas azotan el cuerpo de modo inmediato con sugerencias motoras se puede entender la sorprendente seguridad y comprensibilidad de suyo de los gestos con los que cada uno, incluso el más torpe, tiene la posibilidad de conceder expresión a sus temples.”²⁰

Los tres fenómenos referidos nos muestran que el portador o “sujeto” de los temples, aquel que está en el aquí, no es originariamente el sujeto psicológico, sino el cuerpo propio; es decir, el cuerpo en tanto puede sentir su estar como diversas modalidades de bien-estar o mal-estar y expresarlas gestualmente a través de su propia dinámica. El cuerpo propio, en tanto con-mocionado por el “aquí” en el que está, es, pues, la subjetividad propia del fenómeno del temple. La subjetividad en esta forma fundamental y originaria que es el temple es el medio corporal a través del cual un estado de cosas acaece de otra forma que como hechos objetivos. Los temples son, en este sentido, subjetivos, pero no porque respondan al capricho y arbitrariedad de una psíquis más o menos perturbada que sólo se relaciona con sus estados internos. Objetivo es un hecho cuando se da del mismo modo para todos y, por ende, puede ser formulado en una proposición válida para todo sujeto. Subjetivo es un hecho que sólo ocurre de un cierto modo para alguien o para algunos y en estricta correlación con la sensibilidad de ese alguien a través de la cual se expresa. En tal sentido, los temples son hechos y también subjetivos.

El análisis fenomenológico del padecimiento del “estar aquí” como condición de posibilidad o condición trascendental última de un temple y del cuerpo propio como su subjetividad originaria nos ha permitido responder a la pregunta por el origen de los temples y nos coloca ahora en condiciones de redefinir brevemente la noción en su especificidad y esencia.

5. Conclusión: la noción fenomenológico-formal de temple y su importancia

Antes de redefinir, a modo de conclusión, la *noción formal* de temple no será ocioso explicitar, a través de una breve recapitulación, algunos aspectos ya adelantados sucintamente a lo largo del análisis. Tales precisiones lo son de aquello que en este contexto habrá que entender por espacio y por

²⁰ H. Schmitz, “Gefühle als Atmosphären”, p. 50.

compenetración y pueden resultar útiles para una mejor comprensión de la concepción del fenómeno del templo a la que nos hemos visto conducidos.

El término *espacio* no es utilizado ni en el sentido meramente geográfico ni en el físico matemático de continuo infinito de posiciones vacías e iguales. El espacio es concebido aquí de modo verbal como un *acontecimiento*, más precisamente como el movimiento del sobrevenir al y para el hombre de un determinado “entre”, que se instancia a partir del modo en que las cosas y los hombres entran en relación y conforman un lugar en función del interjuego entre cielo y tierra. Por tanto, como bien dice Ute Guzzoni en su lectura de la noción de espacio en el así llamado segundo Heidegger, “espacio, hombre y lugar no pueden tratarse separadamente uno de otro.”²¹ En los temples, como afirma la misma autora, “espacio y hombre no son dos entidades independientes, de las cuales una fuera previa o por el contrario dependiese de la otra. Antes bien: ambos están ya siempre remitidos el uno al otro.”²² Y agrega: “Espacio y hombre configuran uno con otro un juego conjunto que los abarca a ambos, ellos perteneces conjuntamente a un Mismo, que no es nada subsistente antes o fuera de ellos”²³. Precisamente este

²¹ U. Guzzoni, *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späterem Denken*, Freiburg/München, Alber, 2009, p. 109.

²² U. Guzzoni, *op. cit.*, p. 111.

²³ *Idem*. Esta concepción del espacio del segundo Heidegger, como bien afirma Guzzoni, se acerca más a la aquí presupuesta y pierde la unilateralidad de la perspectiva de *Ser y tiempo* para la cual el *Dasein* en un sentido activo configura cercanías y lejanías, pone en libertad el espacio en el que me pueden salir al encuentro las cosas “y se ubica a sí mismo y a las cosas en este espacio puesto en libertad” (Guzzoni, U.: *op. cit.*, p. 114). En cambio en la concepción posterior la relación espacio-hombre deviene recíproca, en correspondencia con el viraje de perspectiva para pensar la relación ser-hombre. Guzzoni expresa este cambio de perspectiva en los siguientes términos: “El espacio, por una parte, espacia o abre espacio y por otra es espaciado o abierto. Ambas cosas no están en contradicción una con la otra, sino que son uno y lo mismo: el espacio es espacio en la medida en que da o abre espacio, y el da espacio en la medida en que el hombre lo espacia o abre” (*idem*). Sin embargo, aunque estamos mucho más cerca de esta concepción heideggeriana del espacio que de la de *Ser y tiempo*, nuestra comprensión de la espaciación o libre puesta en juego del espacio en el fenómeno de los temples guarda una diferencia esencial con ella: el espaciarse del espacio desde sí mismo y la configuración que de él hace el hombre en un mundo no están en el mismo nivel, sino que son dos momentos de un movimiento: el hombre configura, articula, pone en juego o espacia el espacio *a partir del* modo en que, originariamente, el espacio sobreviene sobre él en aquí. El momento de espaciación desde sí del espacio es prioritario y tiene una prerrogativa sobre la respuesta del hombre a esa espaciación, que consiste, precisamente, en la configuración de un mundo. Ello es claro si atendemos a los distintos mundos culturales que se perfilan de modos diferentes a partir de los climas y los espacios en que han sido arrojadas las culturas que los habitan. Quien pone en movimiento el acontecimiento de espaciación

Mismo es el temple en que el espacio que contiene al hombre y el hombre que es parte del espacio se compenentran uno en otro. El temple es esta compenetración misma.

En los temples espacio y cuerpo se hallan, hemos dicho, *compenetrados*. En efecto, en el fenómeno del temple el sujeto no se dirige intencionalmente a un objeto determinado del mundo ni al mundo como un objeto general, sino que, antes y como condición de cualquier relación afectiva de carácter intencional, se halla traspasado afectivamente por el espacio de concernencia o atingencia que lo rodea como su más propio “aquí”. Se trata del espacio que so-porta todas sus relaciones con los objetos y con los otros existentes, en tanto ellos se perfilan desde ese espacio de atingencia. ¿Significa tal compenetración que en los temples no impera la correlación como marco fenomenológico general del darse de lo que es? Significa, antes bien, que estamos frente a una correlación *suis generis*, en la cual los términos —hombre y mundo— no entran en correlación, sino que surgen desde ella. El punto de encuentro anterior a toda separación entre hombre y mundo, esa fusión originaria que acaece en el temple, se da precisamente en el cuerpo propio. El cuerpo, como creación del proceso mismo que el universo es, sintiéndose a sí mismo en su aquí, siente a la par y en correspondencia un modo de darse del universo a través de suyo. El universo emerge afectivamente en el sentirse del cuerpo y el cuerpo se sumerge afectivamente en el universo. De acuerdo con ello, la compenetración que acontece en el temple no es un sentimiento del todo, sino un *todo-sentimiento*, es decir, un sentimiento en el que todo, incluido el yo, es recogido afectivamente²⁴. De la idea de compenetración como correlación que precede a sus términos se deduce que, desde el punto de vista arqueológico-trascendental, los temples, antes que un momento estructural, constituyen el origen pre-mundano de

no es el hombre, aunque tal espaciación sólo sea sentida como tal por él, sino que, como los fenómenos fundamentales del clima y el relieve lo revelan, son el cielo y la tierra.

²⁴ Con su habitual lucidez Strasser ha visto de algún modo el fenómeno que nosotros llamamos compenetración. En efecto, aunque, a diferencia del presente análisis, Strasser no distingue entre mundo y un aquí pre-mundano, para él en el temple acontece una supresión de las fronteras entre yo y mundo. “Las fronteras del yo desaparecen y lo hacen de un modo peculiar. Yo y mundo se encuentran co-implicados en una vivencia total indivisible. Temple es a la vez sentimiento del yo y el mundo.” S. Strasser, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Freiburg, Herder, 1956, p. 115. Esa vivencia total indivisible es precisamente lo que denomino compenetración.

la afectividad propia del “ser en el mundo”. Constituimos afectivamente el mundo desde el padecimiento de un temple. Se advierte aquí una diferencia esencial con la idea imperante todavía en *Ser y tiempo*, a saber: antes y como condición de que el existente configure un mundo y se relacione con los entes de ese mundo y con el mundo en totalidad en una cierta tonalidad afectiva padece el temple por la afección de lo que hemos llamado “aquí”, “espacio en torno”, “elemento” o “faz del universo”. Así, el contento en que me instala el aire fresco que respiro no aparece como tal en un mundo en el que ese aire se encuentre ya configurado en un plexo de relaciones significativas por mí establecidas, sino que es un puro gozo: el puro bienestar de estar compenetrado con el elemento que me rodea. Sólo desde ese gozo y bienestar configuro un mundo donde la noción “aire” pueda tener un sentido referencial. En tanto los temples constituyen la arqueología de la afectividad mundana ellos son el suelo disposicional dentro del cual se dan actos afectivos intencionales dirigidos a un objeto determinado del mundo o al mundo mismo como un objeto general.

Tanto los análisis precedentes de la estructura originaria “estar aquí” y de la noción de “cuerpo viviente” como la explicitación de la comprensión del espacio y de la idea de compenetración que guiaron dichos análisis nos permiten ahora concluir nuestro estudio bosquejando una redefinición de la noción de temple. Según la comprensión del fenómeno aquí propuesta, el temple acaece como una correlación que se da entre el aquí en que se espacia el espacio en función de las relaciones entre cielo y tierra y el modo específico en que un sujeto, concebido como cuerpo viviente, padece su estar penetrado por ese aquí. El padecimiento de ese estar se concreta en sensaciones corporales de bienestar y malestar, expresadas a través de una dinámica gestual. El temple como correlación es, para decirlo en una palabra, *la compenetración entre espacio y cuerpo*. Hasta aquí la redefinición de la noción de temple. Pero, ¿por qué hemos caracterizado a esta noción propuesta con el término formal?

Ciertamente el deslinde de la noción de temple como compenetración entre cuerpo y espacio se mantiene en el plano *formal*, pues no logra asir el contenido material del temple. Pero ello precisamente constituye un rasgo esencial del fenómeno: el temple en tanto tal no está dado por un contenido afectivo determinado (por el contenido de nuestro bienestar o malestar), sino por el modo de darse este contenido. La alegría, por ejemplo, puede ser un temple en el sentido de “hallarse alegre” o un sentimiento cuando “me

alegro de algo”. Alegría, esperanza, desasosiego, angustia no son temple por su contenido, sino por el modo en que se dan. Finalmente un análisis fenomenológico genuino no puede dejar de mencionar que la idea de temple en estado puro, tajantemente separado de otras modalidades afectivas, es una abstracción. El temple es un estado de tránsito, ya siempre fluyendo hacia otros órdenes de la vida emocional. Así, no es posible separar el “descontento” como temple que domina mi estado de ánimo de los actos agresivos o violentos en los que él por su propia naturaleza se transforma. El temple no es un sentimiento ni una actitud, pero es el punto de partida de una determinada actitud, es decir, de la manifestación concreta de esa disposición anímica en el trato y comportamiento con los entes en el mundo. Concuerdo por completo con Otto F. Bollnow cuando afirma que en cada caso particular los tránsitos entre temple y sentimiento son fluidos y que “en ciertas emociones se puede dudar de qué lado habría que contarlas”²⁵. Como ejemplos de ese tránsito fluido ofrece Bollnow la pena y la felicidad. Ciertamente se podría pensar en evitar esta indeterminación y este tránsito espontáneo entre los distintos órdenes y acceder a un mayor grado de claridad conceptual, separando terminológicamente, por un lado, una “pena particular” y, por otro, un general “estar apenado” o acongojado, la felicidad como “momento feliz” y como “estado de felicidad”²⁶; pero, como advierte el mismo Bollnow, “semejante constatación significaría un injusto estrechamiento del uso natural del lenguaje.”²⁷ Y si ella implica, además, la pretensión de una separación tajante, sería injusta con el modo mismo en que los fenómenos se dan.

El presente estudio no respondió a una inquietud puramente intelectual, a una especie de “puntilliosidad” fenomenológica que ha movido al autor a desarrollar una serie de análisis que no se sabe muy bien ni por qué ni en qué contexto podrían ser significativos. Muy por el contrario, estoy convencido de que la cuestión de los temple y su correcta comprensión está revestida, particularmente en nuestros días, de una importancia práctica fundamental. Por cierto excede en mucho el marco y los objetivos de este artículo elucidar e ilustrar en detalle las implicancias concretas de la noción de temple, pero quisiera al menos, muy sucintamente, aludir a dos ámbitos

²⁵ O. F. Bollnow, *op. cit.*, p. 24.

²⁶ Esto es precisamente lo que propone S. Strasser. Cf. *op. cit.*, pp. 121-122.

²⁷ O. F. Bollnow, *op. cit.*, p. 25.

en los cuales el análisis de esta noción juega un rol esencial: la fenomenología de la interculturalidad y la fundamentación fenomenológica de la ecología. A diferencia del concepto moderno y abstracto de naturaleza, que es investigado por la ciencia objetivista, la comprensión de los temples constituye una clave para entender las diferencias esenciales de las culturas y la imposibilidad de una homogeneización que parece estar siendo impuesta a las sociedades humanas. En efecto, una cultura está conformada por ciertas coordenadas de sentido fundamentales dentro de las cuales comprendemos de un modo u otro nuestras relaciones con las cosas y con los otros seres humanos. Nuestra cultura constituye una forma fundamental del mundo de la vida. Ahora bien, si este mundo de la vida, como todo mundo, se abre desde un determinado temple, la diferencia de los “aquí” en los que los hombres “están” determina que esas coordenadas de sentido se abran en cada caso de distinta manera. Las culturas no son un producto arbitrario del hombre, no las hay inferiores ni superiores, sino que son el resultado de las distintas correlaciones con los distintos climas y relieves con los que el universo en cada respectivo aquí afecta a los hombres en su carne. Si esto es así, entonces los distintos temples que se concretan como distintas culturas son, si se me permite la expresión, distintas emergencias del universo, un reclamo de la naturaleza misma. Las experiencias esenciales de una cultura —aquellas que trazan las coordenadas de sentido de su respectivo trato con los entes y con las cosas— se *originan* (y no se fundamentan) en el modo en que nuestro cuerpo se siente afectado por un determinado clima y relieve, esto es, por un determinado inter-juego de tierra y cielo. Esta afección se manifiesta como temple y se encarna como temperamento. Consecuentemente comprender otra cultura es comprender los temples a partir de los cuales se origina. Y comprender tales temples no es desenmarañar un estado psicológico arbitrario de un grupo de sujetos ni hipostasiar un presunto “espíritu del pueblo”, que volvería a algunos superiores y a otros inferiores, sino que implica acceder a la especificidad del aquí y del estar de los hombres y los pueblos, que es el reflejo de la riqueza misma del universo.

Pero esa riqueza debe ser conservada, lo que concretamente significa conservar en su peculiaridad los distintos “aquí” del universo y los elementos que los constituyen: el agua, la tierra, el aire, el entero espacio que nos rodea y que se abre desde esos elementos como nuestro respectivo medioambiente. Como afirma K. Held “esta comprensión del elemento vuelve a adquirir hoy vitalidad, cuando en el marco de la crisis ecológica se habla de

la contaminación de los elementos tierra, agua y aire que pone en peligro la vida [y su diversidad A G-M]²⁸. El esfuerzo por una fundamentación fenomenológica de la ecología en el tiempo de la crisis del medioambiente —del respectivo “aquí”— nunca será del todo completo si no accede a poner de relieve el vínculo ín-timo entre el medioambiente y los templos o, lo que es lo mismo, entre el medioambiente y el hombre que en cada caso somos. A ello pretenden haber contribuido de una manera preliminar las consideraciones que aquí acaban.

²⁸ K. Held, *op. cit.*, p. 43.