

Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger*

Recibido: octubre 28 de 2015 | Aprobado: noviembre 6 de 2015

Klaus Held**

held@uni-wuppertal.de

Gracias a la rápida aparición de la Edición de las obras completas [*Gesamtausgabe*] de Heidegger podemos formarnos una imagen concreta de su desarrollo creador en la década que siguió a *Ser y tiempo* y que culminó en los Aportes a la filosofía, escritos en 1936-38.¹ En esta década Heidegger llegó a su comprensión definitiva -a saber, ontohistórica (*seinsgeschichtlich*)- de la situación contemporánea de la filosofía. Su tesis fundamental es que vivimos en una época de transición: tras nosotros está la época de la metafísica que emergió del “primer comienzo” (*erster Anfang*) de nuestra cultura, que desde los griegos recibió un cuño filosófico. Ante nosotros, en un futuro que está apenas por intuirse, yace el “otro comienzo” (*anderer Anfang*) para un pensamiento completamente nuevo. El pensamiento que surge del primer comienzo y sobre el cual ha reposado hasta ahora nuestra cultura, fue hecho posible por el contenerse (*Ansi-chhalten*) del ser, la sustracción (*Entzug*). Este construyó el soporte a partir del cual el ser en tanto entidad del ente (*Seiendheit des Seins*) se entregó al poder de la disponibilidad del pensamiento metafísico-científico. A la esencia de la sustracción le perteneció que esta se sustrajera

* Traducción de Sebastián Ochoa (con la colaboración de Germán Vélez). Publicado en alemán en: Dietrich Papenfuß y Otto Pöggeler (eds.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Vol. I, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, pp. 31-56. Se publica, por primera vez en español, gracias a las autorizaciones del autor y del editor. El concepto “*Grundbestimmung*”, que aparece allí en el título del artículo en lugar de “*Grundstimmung*”, fue un error de redacción. Para la traducción nos basamos en una versión que difiere ligeramente de la publicada originalmente en alemán, la cual nos fue facilitada por el autor con la indicación de que en ella realizó algunas correcciones y actualizaciones.

** Estudió filosofía, griego y latín en las universidades de Múnich, Friburgo, Bonn y Colonia. Se doctoró en 1962 bajo la dirección de Ludwig

a sí misma al pensamiento, en un ocultamiento abismal (*abgründige Verborgenheit*). Hoy alcanza el olvido de la sustracción determinando por ello su punto máximo, su *eschaton*. Dado esto podría acaecer una transformación a través de la cual el hombre se vuelva otro, a saber, capaz y dispuesto a experimentar la sustracción como sustracción, es decir, como “misterio” (*Geheimnis*).

En esta experiencia podría abrirse la posibilidad de un comienzo fundador de historia a través del cual una cultura completamente nueva sería fundada. Las fuerzas creadoras para ello brotarían en el hombre a partir de la experiencia en que el misterio, justamente en la no disponibilidad de la sustracción, encierra una riqueza que sobrepasa toda maquinación científico-técnica. De esta experiencia podrían surgir tres tipos de obras: obras de una nueva poesía y arte; una meditación (*Besinnung*) del pensar posmetafísico; y una nueva formación política de la comunidad.² Estas le darían su sello a la nueva cultura, si bien Heidegger mismo evita el concepto de “cultura”.

Esta es, en trazos muy generales, la visión de Heidegger, la cual no fue expresada por él en ningún lugar de la obra hasta ahora publicada de forma tan abierta como en los *Aportes a la filosofía*. El fundamento de esta visión lo constituye la suposición de que el instante histórico (*geschichtliche Augenblick*), el *kairós*, se acerca a un pensamiento al que le fuera dado como obsequio el corresponder a la experiencia de la sustracción en tanto sustracción. Esta suposición guía la totalidad del pensamiento ontohistórico de Heidegger. ¿Qué puede preservar tal suposición de la sospecha de que sea una ocurrencia arbitraria? ¿Qué le proporciona la obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) para el pensamiento? Heidegger se opuso en ocasiones al apremio de esta pregunta, pero esta debe permitirse, si es que el filosofar ontohistórico no ha de desembocar en una promulgación pseudo-poética.

La confianza de Heidegger en que el ser humano actualmente podría irrumpir en una nueva cultura es una aspiración extraordinariamente elevada. El coraje, el empuje y la disposición para el

Landgrebe, de quien fue asistente en la Universidad de Bonn. Profesor emérito de la Bergische-Universität Wuppertal, Alemania.

¹ Para los trabajos de Heidegger mencionados en el texto, citados con títulos abreviados, véase las referencias al final.

² Esta tríada de “trabajos” retorna siempre en el Heidegger de los años treinta, véase por ejemplo *Los himnos de Hölderlin*, p. 129 [*Hölderlins Hymnen*: 144]

sacrificio requeridos por un tal nuevo comienzo presuponen una experiencia real y no meramente imaginada, la cual convierte en una tarea obligatoria de la nueva cultura el “poner-en-obra” obras del tipo anteriormente descrito. Por esa razón no puede Heidegger evadir la pregunta concerniente a la obligatoriedad. Con el fin de responder a ella debe exponer una experiencia que fundamente simultáneamente la obligatoriedad de la hipótesis concerniente a la sustracción y el emplearse en el nuevo comienzo histórico. Cuál sea esta experiencia es algo que elabora Heidegger en la década posterior a *Ser y tiempo*: es la experiencia de ciertos “temple anímicos fundamentales” (*Grundstimmungen*). Hasta hace poco, el análisis fenomenológico de Heidegger de esta experiencia no era suficientemente bien conocido. Ahora se puede acceder a él en los *Aportes a la filosofía* y en los textos que preparan y acompañan a esta obra. Esto nos lleva finalmente a la posición de evaluar concretamente el fundamento obligante fenomenológico en la filosofía tardía de Heidegger.³

Tal evaluación nos da por primera vez también la posibilidad de poner al descubierto las raíces filosóficas más profundas de su posición frente al Nacionalsocialismo. Sin lugar a dudas, Heidegger creyó por momentos que el Nacionalsocialismo había alcanzado el carácter de la nueva obra en el campo político, obra a través de la cual, en dicho campo, la esperada nueva época podría irrumpir. A esta creencia se le sumó una profunda desconfianza hacia la democracia, de la cual, hasta el final de su vida, no esperó Heidegger nada en relación con el otro comienzo. Al final de mis reflexiones quisiera sugerir una nueva propuesta para la explicación de esta actitud política fundamental de Heidegger. Desde mi punto de vista, esta posición se basa en una unilateralidad en su fenomenología de los temple fundamentales, una unilateralidad que puede, sin embargo, ser expuesta y reparada con los medios provistos por los mismos análisis de Heidegger.

³ Sin el conocimiento de los textos de los años treinta, por entonces aún no publicados, realicé en 1980 un primer y preliminar intento de encontrar la respuesta de Heidegger a la pregunta acerca de la obligatoriedad, en el ensayo: “Heideggers These vom Ende der Philosophie” publicado en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 34, no. 4, pp. 535-560, octubre 01, 1980. Con el presente trabajo espero haber dado una forma a mi crítica a Heidegger que se adecúe mejor a sus intenciones.

Lo obligante (*das Verbindliche*) se refiere a aquello que obliga y vincula nuestro pensamiento. Hay una constricción en el obligar y vincular, una necesidad (*Notwendigkeit*). El pensamiento de anticipación ontohistórico del kairós del otro comienzo posee, para Heidegger, una necesidad, debido a que este pensamiento obedece a la constricción de una indigencia (*Not*). La experiencia de la sustracción como sustracción pone en cuestión el habitual poder humano de disponer. De este modo la sustracción conduce a los seres humanos hacia una indigencia abismal, la cual se refleja solo superficialmente en las múltiples indigencias de nuestro tiempo. Cada indigencia profunda nos deja en primera instancia sin palabras. Esto le ocurre también a un filosofar que mantiene su distancia con respecto a la locuacidad del parloteo erudito. La indigencia abismal lo enmudece pero justamente con ello lo hace libre para escuchar la voz de la indigencia.⁴ Toda indigencia nos habla porque nos asalta en temples anímicos (*Stimmungen*) correspondientes. Su voz (*Stimme*) silenciosa nos dice cómo nuestra situación está dispuesta fundamentalmente. Para Heidegger los “temples anímicos fundamentales” están caracterizados por el hecho de que incluso nos informan acerca de la totalidad de nuestra situación histórica al hacer perceptible la indigencia abismal del olvido de la sustracción.⁵ De esta manera es de la “escucha” de los temples fundamentales así comprendidos de donde la reflexión ontohistórica de Heidegger recibió su obligatoriedad y su disposición a la irrupción en la década que siguió a *Ser y tiempo*.

Ahora bien, los temples han sido vistos, a la luz de las aspiraciones a la verdad de la tradición filosófica, justamente como aquello que, por excelencia, es no obligante y, en consecuencia, han quedado como un fenómeno en gran medida descuidado. Ellos pudieron alcanzar para Heidegger el estatuto de demarcador del camino para el pensamiento ontohistórico en virtud de la mirada libre del método fenomenológico. En *Ser y tiempo* Heidegger recoge el descubrimiento precursor de Husserl, a saber, que un ente cualesquiera sale

⁴ Véase para esto Haar (1988: 267). La siguiente exposición está en deuda con las significativas aclaraciones del concepto heideggeriano de temple anímico, presentes en el artículo de Michel Haar.

⁵ Véase por ejemplo *Aportes*, pp. 35, 52-51, 90 y ss., 110 [*Beiträge*: 21, 45-46, 96 ff., 123], y *Grundfragen*, p. 121 y 144 entre otras [*Grundfragen*: 129, 155 u.ö.].

al encuentro del hombre únicamente en el contexto universal de remisión del mundo. Este descubrimiento lo radicaliza con la comprensión de que, previamente a cualquier consciencia de objeto, el horizonte de mundo yace abierto al hombre en temples anímicos.⁶ De este modo Heidegger puede definir al ser humano como *Dasein*, es decir, como el lugar de apertura -como “ahí” (‘Da’)- para el mundo.⁷ El *Dasein* existe como ser-en-el-mundo en la medida en que el mundo le ofrece el horizonte de posibilidades de existencia. En los temples anímicos el *Dasein* hace la experiencia elemental de que, como apertura existente al mundo, no es algo diferente a un ser-en-posibilidades: su modo de ser es el poder-ser (*Seinkönnen*), el proyectarse (*Sich-Entwerfen*). Los temples anímicos le revelan al *Dasein* que no puede deshacerse del peso de estar obligado a ser, dado a sí mismo siempre como poder-ser. Esta condición de arrojado (*Geworfenheit*) en el tener-que-proyectarse se anuncia en los temples anímicos que le dicen al *Dasein* cómo está configurado su respectivo encontrarse (*Sich-Befinden*) fáctico en el contexto de posibilidades “mundo”.

Lo que es revelado al *Dasein* de este modo es la verdad ante-predicativa que fundamenta toda verdad predicativa. La obligatoriedad de las proposiciones filosóficas es puesta de este modo sobre una nueva base con respecto a la tradición. Si la verdad acontece en primer lugar ante-predicativamente como apertura del mundo en los temples anímicos, entonces toda verdad predicativa -incluyendo la verdad de las proposiciones filosóficas- depende en última instancia de cómo el templo anímico nos abra el mundo. Tradicionalmente la verdad tiene su lugar en el juicio, es decir, originariamente en el habla. Esto apunta ya al hecho de que también los temples anímicos solo pueden ser verdaderos porque en cierto modo nos hablan. Cier-

⁶ Cfr. *Ser y tiempo*, p. 162 [*Sein und Zeit*: 138]: “En efecto, desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al ‘mero estado de ánimo’”; y en *Los himnos de Hölderlin*, p. 82 [*Hölderlins Hymnen*: 82]: “El templo como templo deja que acontezca la patencia del ente”; p. 127 [*Hölderlins Hymnen*, S. 141]: “La apertura inaugural del mundo acontece en el templo fundamental”. En qué sentido se deja interpretar el camino de Heidegger desde *Ser y tiempo* como una radicalización consecuente de la problemática fenomenológica del mundo inaugurada por Husserl, es algo que he intentado desarrollar en el artículo “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie” (Held, 1988).

⁷ Con la mirada puesta en este contexto elemental, en *Preguntas fundamentales*, p. 144 [*Grundfragen*: 154] Heidegger puede decir: “[...] el templo, entendido correctamente, conduce a una superación de la concepción vigente del ser humano”.

tamente, este hablar no puede ser discursivo. Es un decir y en tanto tal un mostrar silencioso⁸ de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) particular del ser-en-el-mundo.

Sin embargo el *Dasein* huye comúnmente ante el peso de la condición de arrojado hacia la cotidianidad cuya ruidosa industrioidad supera a aquella voz silenciosa. El *Dasein* puede también, sin embargo, traerse, a partir de la condición de arrojado, al ser-posible (*Möglichsein*) y alcanzar la disposición (*Bereitschaft*) para asumir propiamente el ser-posible como ser-posible. El poder-ser (*Seinkönnen*) se muestra como ser-posible solo en el contraste explícito con la posibilidad de su propia imposibilidad. El *Dasein* tiene que enfrentar el cierre de la dimensión de apertura “mundo”, que amenaza en la muerte. Esto ocurre en la resolución (*Entschlossenheit*) del “instante” (*Augenblick*) en el que el *Dasein* llega a sí mismo y, en este volverse-propio (*Sich-zu-eigen-werden*), se hace auténtico (*eigentlich*).⁹

El análisis de Husserl del carácter horizontal de la aparición de los objetos permaneció esencialmente orientado al paradigma del ver perceptivo y teorético. A través del análisis de Heidegger de los templos anímicos, el escuchar recibe, para la fenomenología, un significado igualmente esencial que el ver. Esta extensión del paradigma la señala el título del método “fenomenología hermenéutica”. De hecho, Heidegger solo pudo descubrir la importancia sistemática del fenómeno del templo anímico porque se apropió del pensamiento proveniente de la tradición hermenéutica para el cual el pensar, en tanto interpretación, está remitido a un escuchar. La existencia histórica exige una apertura (*Aufgeschlossenheit*) al instante¹⁰ histórico, al *kairós*, es decir, exige la disposición a experimentar una situación llegada a su madurez como llamamiento a una acción esencial.

A través del análisis del templo anímico, este pensamiento de la temprana “hermenéutica de la facticidad” de Heidegger encuentra cabida naturalmente en la sistemática de la fenomenología del ser-en-el-mundo, para luego ser fecundo en el desarrollo de la década

⁸ Cfr. “De camino al habla”, p. 227 [*Unterwegs zur Sprache*: 252].

⁹ Se ha traducido *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit* como propiedad e impropiedad en los casos donde el término está directamente vinculado con el modo de ser del *Dasein*, y hemos traducido estos términos como autenticidad e inautenticidad, cuando están referidos a los templos anímicos o a las disposiciones afectivas. (N. del T.)

¹⁰ Véase por ejemplo *La poesía de Hölderlin*, p. 191 [*Hölderlins Dichtung*: 173]: “[...] el tiempo recto y adecuado, cuando ya es tiempo: el instante histórico”.

posterior a *Ser y tiempo*. Los temples anímicos nos sobrecogen; de qué manera nos descubran a nosotros mismos nuestra disposición afectiva es algo que no está en nuestro poder. Nos constriñen a escuchar su voz silenciosa. A través del reconocimiento de esta constrictión a escuchar prepara la fenomenología hermenéutica del temple anímico de *Ser y tiempo* la “vuelta” (*Kehre*), esto es, la interpretación del *Dasein* a partir de la correspondencia (*Entsprechung*) a una exhortación (*Zuspruch*) histórica, que se sustrae a cualesquier poder de disposición del *Dasein*.¹¹ Así pudo el análisis del temple anímico convertirse en fundamento de la obligatoriedad y en orientador del camino para la formación ulterior del pensamiento ontohistórico en la década que le sigue a *Ser y tiempo*.

En *Ser y tiempo* mismo, la referencialidad histórica de los temples anímicos no se destaca todavía, pero yace, sin lugar a dudas, en la sistemática de la obra. Esta sistemática culmina en la resolución para la propiedad, que constituye al instante. Solo se puede llegar a la confrontación explícita con la posible imposibilidad del ser posible, esto es, al precursar la muerte (*Vorlaufen zum Tode*), porque desde un principio y permanentemente el poder-ser es templado por la posibilidad de su imposibilidad. Esta disposición anímica fundamental, la angustia (*Angst*), revela al *Dasein* que, en tanto ser-en-el-mundo, pende sobre el abismo (*Abgrund*) de la nada. En la resolución del precursar la muerte, el *Dasein* hace acopio del coraje para dejar que la voz de la angustia -que de manera latente lo temple- se vuelva determinante para la existencia.

Nadie puede asumir mi muerte. La resolución lleva por lo tanto al *Dasein* hacia un aislamiento (*Vereinzelung*) radical en el que se descubre como sí mismo. Lo anterior no implica un solipsismo. La angustia no es un estado subjetivo del alma sino más bien algo como una atmósfera en la cual el todo del ser-en-el-mundo está inmerso. Este todo no sería el todo si solo concerniera a mi mundo. En los temples de ánimo pasajeros -los humores, que en el transcurso de la vida cotidiana rozan a alguien-, en efecto, se quedan los hombres solos con ellos mismos. Por el contrario, disposiciones anímicas fundamentales como la angustia, a la cual el *Dasein* escucha en la resolución del instante, le abren para la totalidad comunitaria del

¹¹ Cfr. *¿Qué es la filosofía?*, p. 57 [*Was ist das -die Philosophie?:* 36]: “[...] sólo sobre la base de la disposición el decir del corresponder recibe [...] su de-terminación”.

mundo, para el ser-en-el-mundo como ser-unos-con-otros (*Miteinandersein*).¹²

El mundo, en tanto horizonte comunitario, en tanto mundo de un pueblo -como dice Heidegger sugestivamente en *Ser y tiempo*-, es histórico. Esta dimensión histórica se hace asequible en el “instante”. En *Ser y tiempo* se introduce este concepto como denominación de una posibilidad suprahistórica del ser-hombre, a saber, de la situación de la resolución. En ella se le revela al hombre igualmente, en virtud de la estructura extática de su temporalidad, de cara a la muerte, de un solo golpe el todo de sus relaciones mundanas. Sin embargo, en *Ser y tiempo* el concepto de “instante” se refiere ya también al instante histórico, el *kairós*. Este está caracterizado por la capacidad mencionada ya al inicio de instituir comienzos históricos en las obras del pensamiento, del arte y de la formación política de comunidad.

Esta capacidad se desarrolla a partir de la resolución. En tanto apertura (*Offenheit*) para aquello que la voz silenciosa de la disposición anímica fundamental tiene para decirle al *Dasein*, consiste la resolución en una apertura (*Erschlossenheit*) del mundo histórico dispuesta para la acción; y forma la base de experiencia a través de la cual la creación de obras fundadoras de historia se vuelve tarea obligante para el *Dasein*. Esto quiere decir que el temple anímico del instante en el cual el temple anímico fundamental se hace manifiesto tiene que estar él mismo relacionado con la historia. En la propiedad del temple anímico del instante se descubre que el ahí (*‘Da’*) del *Dasein*, el lugar del surgimiento del horizonte común del mundo, se transforma él mismo históricamente. De este modo, el camino está despejado para el análisis del temple anímico fundamental en la década que sigue a *Ser y tiempo*. Pues se impone la pregunta: ¿en

¹² Cfr. *Los Himnos de Hölderlin*, p. 128 [*Hölderlins Hymnen*: 143]: “En el temple acontece la inaugurante exposición al ente. En esto reside a la vez, el que el *Dasein* del hombre ya está, en sí, transpuesto al *Dasein* de los otros, es decir, que él es como es, solamente en el ser-con [*Mitsein*] los otros. El *Dasein* es esencialmente ser-con-otro, para-otro y contra-otro”. De manera semejante había ya explicado Heidegger en *Ser y tiempo*, pp. 315-316. [*Sein und Zeit*: 297-298] que la resolución “modifica entonces cooriginariamente el estar-al-descubierto del ‘mundo’, en ella fundado, y la aperturidad de la coexistencia de los otros. Esto no significa que el ‘mundo’ a la mano se vuelva otro ‘en su contenido’, que el círculo de los otros sea sustituido por uno diferente, y sin embargo, el comprensor estar vuelto en ocupación hacia lo a la mano y el coestar solícito con los otros quedan determinados ahora desde su más propio poder-ser-sí-mismo”. Véase para esto también la aclaración de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1980: 342 y ss.).

cuál temple anímico fundamental despunta obligatoriamente la disposición anímica fundamental del ser-en-el-mundo comunitario de nuestra época? Al responder esta pregunta hay que tener en cuenta que mientras que el *Dasein* no alcance la resolución no oirá lo que el temple anímico fundamental de la angustia puede decirle acerca de su situación histórica. El *Dasein* reprime su disposición anímica fundamental en la impropiidad de la cotidianidad y, por lo tanto, reprime la referencia histórica del instante.

Ni en las secciones relevantes de *Ser y tiempo* ni en la exposición de la angustia en la lectura inaugural de 1929, Heidegger hizo explícita la conexión sistemática entre la disposición afectiva fundamental de la angustia y la referencia histórica del instante acabada de esbozar. La conexión está, sin embargo, ya ahí; por esta razón, cuando Heidegger expresa esta conexión por vez primera en el epílogo a la lectura inaugural de 1943, no se trata de una reinterpretación posterior: en la angustia se anuncia el “espanto” (*Schrecken*) frente al abismo de la sustracción histórica del ser.¹³ De acuerdo con los *Aportes a la filosofía* y con la lección del semestre de invierno de 1937-38 contemporánea de éstos, el espanto es el temple anímico en el cual nuestra época está templada anímicamente por la indigencia abismal de esta sustracción. La disposición para la angustia auténtica está por tanto reclamada por esta indigencia histórica.

La exposición del aburrimiento profundo en la lección del semestre de invierno de 1929-30, que va unida a la lección inaugural previa, muestra que Heidegger tuvo ya esta conexión en mente en la lección inaugural. El aburrimiento profundo es una disposición afectiva fundamental como la angustia; la diferencia reside en que, a partir de ahora, la expresión “temple anímico fundamental” (*Grundstimmung*) reemplaza al concepto de “disposición afectiva fundamental” (*Grundbefindlichkeit*). El aburrimiento profundo aparece inicialmente en la lectura inaugural, tal como lo hace la

¹³ Cfr. en el epílogo a “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, p. 254 [*Wegmarken*: 307]: “[...] pues cerca de la angustia esencial y del espanto al abismo habita el temor”. Ver también en la introducción a “¿Qué es metafísica?” de 1949, en *Hitos*, p. 303 [*Wegmarken*: 371], donde se dice que la angustia es “destinada” mediante el espanto. En los *Aportes*, p. 248 [*Beiträgen*: 304] dice Heidegger a propósito de la condición de arrojado del *Dasein* del hombre, que, según *Ser y tiempo*, se anuncia de modo propio mediante la disposición afectiva fundamental de la angustia: “El *estar arrojado* acaece y se atestigua sobre todo en la indigencia del abandono del ser y en la necesidad de la decisión”. Cfr. *Preguntas fundamentales*, pp. 180-181 [*Grundfragen*: 197-198].

angustia esencial, como una posibilidad igualmente suprahistórica del estar anímicamente templado. Pero luego se muestra que, al permitirnos entrar en esta posibilidad, llegamos a estar dispuestos para una experiencia de la constitución fundamental de nuestra época.¹⁴

En el temple anímico fundamental del aburrimiento profundo nada más nos convoca; el ente, como un todo, incluidos nosotros mismos, se sumerge en una indiferencia abismal.¹⁵ La indiferencia se funda en el hecho de que nada más incita preguntas esenciales. En la industria de organización total de la gestión científico-técnica del *Dasein*, que Heidegger denomina ‘maquinación’¹⁶ en el período de los *Aportes a la filosofía* y más tarde ‘estructura de emplazamiento’ (*Gestell*), toda pregunta es vista como tarea que es, en principio, resoluble. El sentido para la dimensión de lo puramente no disponible, del misterio, desaparece. A duras penas algo es aún experimentando como la indigencia de un enigma irresoluble. Aquello que se anuncia en el temple anímico fundamental del aburrimiento es la histórica indigencia de la falta de indigencia, esto es -a fin de cuentas: el abismo de la sustracción. En los *Aportes a la filosofía* Heidegger regresa explícitamente a la referencia histórica ya desarrollada por él en la lección de 1929-1930.

Decisivo aquí con respecto a la sistemática es que ningún temple anímico fundamental está referido a la historia mientras permanezca latente como una mera posibilidad de un auténtico estar templado anímicamente del *Dasein* y mientras sea suplantado en la cotidianidad con derivados inauténticos de sí mismo. En *Ser y tiempo* ocurre esto cuando la angustia auténtica es encubierta por el miedo. En la lección de 1929-30 se expone la represión del aburrimiento profundo mediante formas inmediatamente conocidas del aburrimiento: el ser aburrido por algo (por ejemplo, la espera de

¹⁴ Cfr. *Conceptos fundamentales*, p. 207 [Grundbegriffe: 242]: “Preguntamos por un aburrimiento profundo, por uno, es decir, por uno determinado, es decir, por uno tal de nuestra existencia, no por el aburrimiento profundo así y en general”. La relación entre los temples de ánimo fundamentales como posibilidades igualmente suprahistóricas del *Dasein* y de su referencia histórica, constituye el tema central de la investigación de Michel Haar mencionada en la nota 5. Ver la apostilla de Heidegger de 1949 a “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, p. 99 [Wegmarken: 111].

¹⁵ Cfr. *Conceptos fundamentales*, pp. 208-209 [Grundbegriffe: 244-245]. El aburrimiento profundo y la angustia auténtica tienen en común la indiferencia: cfr. “¿Qué es metafísica?”, p. 99 [Wegmarken: 111].

¹⁶ Véase por ejemplo *Aportes*, p. 113 y ss. [Beiträge: 126 ff.]; para lo que sigue, véase *Aportes*, pp. 27, 37, 112, 135, entre otras. [Beiträge, 11, 24, 125, 157 u.ö.].

un tren en una estación) o el aburrirse con ocasión de algo (por ejemplo, una fiesta). Además de estas se menciona el desespero,¹⁷ una evasión también ante el mantenerse en pie en el aburrimiento profundo.

La misma construcción está detrás de la sistemática del “temple anímico conductor” (*Leitstimmung*) y del “temple anímico fundamental”, la cual se esboza más tarde en los *Aportes a la filosofía*. Los temples de ánimo conductores son las disposiciones afectivas que templan epocalmente al pensamiento en su respectiva posición fundamental.¹⁸ La historia de la metafísica surge de una serie de tales temples anímicos conductores que se sobrepasan unos a otros, el último de los cuales es el espanto que acabamos de mencionar y al cual responde el nihilismo de Nietzsche. Pero este espanto como tal no transpone de ningún modo al *Dasein* en la resolución del instante. Como cualquiera sabe, el espanto normalmente paraliza y bloquea toda actividad creadora: esta parálisis es superada solo a través de la resolución del instante que escucha aquello que en el espanto nos deja sin palabras. Solo así alcanza este temple anímico conductor su autenticidad y está en capacidad de hacer un llamado a una acción de proporciones históricas.

Aburrimiento, angustia y espanto, en tanto temples de ánimo, ponen su sello a nuestra época. Pero estos solo la caracterizan de manera unilateral, ya que en ellos se manifiesta únicamente el alejarse de la época del primer comienzo. Sin embargo en nuestra época se anuncia también un temple anímico que prepara el otro comienzo. En el espanto resuena ya el acontecimiento (*Ereignis*), el misterio de la sustracción experimentada como sustracción.¹⁹ El temple anímico que se abre completamente y con gratitud al misterio es el temor (*Scheu*). Este es un contenerse del *Dasein* como respuesta a la esencia misma del ser percibida como contenerse, esto es, como sustracción. En el instante histórico presente de la posible transición hacia el otro comienzo, le es dada al pensamiento la tarea de

¹⁷ Conceptos fundamentales, p. 182 [*Grundbegriffe*: 211].

¹⁸ En este sentido surge cada temple anímico conductor del “gusto por el sobrepaso cuestionador alternativo de los comienzos”, *Aportes*, p. 145 [*Beiträge*: 169]. Para lo que sigue cfr. *Aportes*, p. 317 [*Beiträge*: 396].

¹⁹ Así es este temple anímico fundamental el temor ante la aceptación del acontecimiento, *Aportes*, p. 317 [*Beiträge*: 396]. Para el temor véase además de *Aportes*, las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 145-146 [*Hölderlins Dichtung*: 131-132].

preservar en el nuevo temple anímico conductor del temor lo que fue percibido en el espanto auténtico.²⁰ Esta tarea se manifiesta en el auténtico temple anímico fundamental de nuestra época transicional: la retención (*Verhaltenheit*). Con ello la retención asume la misma función sistemática de la resolución como disposición para la angustia esencial,²¹ y la misma función que aquella disposición de la lección de 1929-30, la cual queda allí sin nombre, y en virtud de la cual dejamos obrar al aburrimiento latente de nuestra época en su autenticidad, es decir, en tanto aburrimiento profundo.

Así como el espanto en su inautenticidad, es decir, el espanto experimentado sin retención, petrifica y permanece sin efecto para la acción histórica, e incluso resulta destructivo para ella, carece la angustia, al modificarse en el temple anímico inauténtico del miedo, de la fuerza para la acción creadora en el instante histórico. Y lo mismo vale para el aburrimiento²² en sus formas superficiales. Cada temple anímico fundamental puede solo entonces volverse experiencia de una indignidad histórica y en esta medida hacer necesaria y obligatoria una acción histórica, si se les concede la disposición para la propiedad del *Dasein* instantáneo, caracterizada en *Ser y tiempo* como resolución.²³ Gracias a esto es ineludible la pregunta por la manera de determinar esta disposición con mayor precisión.

La disposición es una actitud de la voluntad. Sin embargo, ya en *Ser y tiempo* esta voluntad no debe ser comprendida como un poder activo y espontáneo de disponer, sino como la capacidad de percibir aquello que es dicho al *Dasein* en un temple anímico fundamental. Con el fin de permanecer abierta a esta percepción, la voluntad, que empuja hacia el poder de disponer, debe contenerse. Se trata entonces de una disposición hacia la receptividad para el ser-sobrecogido

²⁰ Véase por ejemplo *Aportes*, pp. 25, 29 y ss., 99, 317-318 [Beiträge: 8, 14 ff., 107, 395-396] y *Preguntas fundamentales*, p. 4 [Grundfragen: 2]: “La retención es aquel temple en el cual este espanto no es superado ni dejado de lado, sino que es preservado y conservado precisamente mediante el recato”. Para lo que sigue véase, por ejemplo, *Aportes*, p. 43 [Beiträge: 31]: “La retención es la destacada, instantánea referencia al evento en el ser llamado por su clamor”, p. 45 [Beiträge: 34]: “Retención que dispone el respectivo instante fundador [...]”.

²¹ Michel Haar supone ya la misma conexión en su investigación referida en la nota 5. Puesto que la retención es -expresada en el lenguaje de *Ser y tiempo*- el temple anímico de la propiedad, puede Heidegger decir en *Aportes*, p. 99 [Beiträgen: 107], que ella dejaría surgir los temples de ánimo conductores del espanto y el temor. Para lo que sigue véase *Conceptos fundamentales*, p. 210 y ss. [Grundbegriffe: 245 ff.].

²² Cfr. *Himnos de Hölderlin*, p. 128 [Hölderlins Hymnen: 142]: “[...] ‘no tengo ganas’; la forma originaria del aburrimiento que, por su parte, puede también desarrollarse en un temple fundamental”.

²³ En este sentido habla Heidegger en *¿Qué es filosofía?*, pp. 63-64 [Was ist das - die Philosophie?: 42-43] de la diversa ambigüedad del temple anímico fundamental actual.

por un temple anímico fundamental. Ciertamente, esta disposición exige la superación de la impropiedad. Pero el esfuerzo requerido para superar la impropiedad consiste precisamente en desasirse y en entregarse sin reservas al temple de ánimo fundamental, lo que por ende implica abandonar los esfuerzos de la impropia industriosisidad cotidiana, y no querer darles continuidad en un nuevo esfuerzo que eleve hacia la propiedad. A pesar de que el lenguaje de *Ser y tiempo* parece insinuar en múltiples instancias un temple de voluntad heroico-“existencialista” (*existentialistische*) es claro, en virtud del punto de partida de la obra, que la resolución implica una particular distensión de la voluntad, el sereno entregarse a un temple anímico fundamental, que a través de esto puede igualmente atenuarse a sí mismo y obsequiar de esta forma el poder creador del instante.²⁴

Ahora entonces se plantea una pregunta decisiva: ¿de dónde recibe su impulso este desasirse y entregarse al temple anímico fundamental? La pregunta se plantea en primera instancia porque parece haber múltiples temples anímicos que como posibilidades ocultas parecen estar disponibles en el *Dasein* y que al tiempo esperan ser despertadas. Podría parecer como si la resolución hiciera una especie de elección entre estas posibilidades. En una época de transición como la nuestra, acorde con la esencia de una transición y en particular con una transición meramente posible, el temple anímico fundamental no puede ser inequívoco. Por esta razón se ofrecen a sí mismos muchos temples anímicos posibles como impronta de nuestra época. Heidegger llama la atención explícitamente sobre este hecho en los *Aportes a la filosofía*,²⁵ y lo reitera nuevamente en su conferencia “*Was ist das - die Philosophie?*”, que ofrece en Normandía en 1955. En las *Contribuciones* hace notar Heidegger que en el análisis del temple anímico fundamental no podemos pre-juzgar o incluso deducir cuál de las posibles formas del temple anímico fundamental contemporáneo se convertirá para el *Dasein* en la experiencia real. Contradiría la esencia de los temples anímicos, a cuya incontrollable exhortación estamos remitidos, si creyéramos que podemos hacer desaparecer su contingencia mediante una explicación filosófica.²⁶

²⁴ Según *Aportes*, p. 248 [Beiträgen: 304], aquello que aporta el *Dasein* proyectante, que abre el mundo, en tanto que arrojado, no es “nada [...] sino coger al vuelo el contraimpulso en el ser [Seyn] [...]”.

²⁵ Cfr. *Aportes*, p. 29 y ss., 35 y ss. [Beiträge: 14 ff., 21 ff.], y *¿Qué es filosofía?*, pp. 63-64 [Was ist das - die Philosophie?: 42-43].

²⁶ Cfr. *Aportes*, p. 36 [Beiträge: 22]: La “disponente incidencia” del temple anímico fundamental que “de modo radical debe permanecer una casualidad [...]”.

Sin embargo, incluso si aceptamos esta insuperable contingencia, queda sin resolverse la pregunta: ¿qué induce al *Dasein* a la disposición para romper la superficialmente huidiza templanza anímica (*Gestimmtheit*) de la cotidianidad, la cual la mayoría de las veces -como es dicho en *Ser y tiempo*- asume la forma de una “pálida atonalidad anímica” (*fahlen Ungestimmtheit*),²⁷ y a someterse a la experiencia colmada de indigencia de un temple anímico fundamental? Podría sostenerse que precisamente esto muestra que, en contra de la opinión de Heidegger, el temple anímico no puede ser la última palabra en el *Dasein* humano. Aquí tendría que ser restaurada en su heredada prerrogativa la voluntad de la tradición que dirige mediante la razón, ya que solo ella podría ser considerada como el principio de movimiento en la transición desde la impropiedad hacia la propiedad.

En contra de esto debe considerarse que el *Dasein* está abierto fundamentalmente al mundo a través de su templanza afectiva. Los temples anímicos no son acompañantes ocasionales de la existencia humana, sino que la constituyen en tanto ser-en-el-mundo. El *Dasein* está anímicamente templado de principio a fin, y esto significa, tal como es dicho en *Ser y tiempo*, que solo a partir de un temple anímico contrario puede el *Dasein* llegar a ser amo de un temple anímico ya dado.²⁸ No hay instancia por encima de los temples anímicos auténticos. Si la voluntad que dirige mediante la razón conduce al *Dasein* fuera de los temples anímicos cotidianos, es porque ésta, a su vez, se deja determinar por un temple anímico que transpone al *Dasein* en la disposición para la propiedad.

Esto agudiza la pregunta anteriormente formulada: ¿de qué clase es este temple anímico? Solo la siguiente alternativa viene en consideración para la respuesta: o bien es el auténtico temple anímico fundamental mismo, para el cual se despierta a la disposición, y que ya antes de su entrar en escena motiva subrepticamente la disposición; o es otro temple anímico.

Consideremos la primera posibilidad. Como posibilidad latente, cada temple anímico fundamental es ambivalente. El *Dasein* puede

²⁷ *Ser y tiempo*, p. 158 [*Sein und Zeit*: 134].

²⁸ Cfr. *Ser y tiempo*, p. 160 [*Sein und Zeit*: 136]: “Y, además, jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario”; y *Los himnos de Hölderlin*, p. 128 [*Hölderlins Hymnen*: 142]: “Porque el *Dasein*, en tanto que es, está templado, por ello el temple sólo podrá ser reorientado cada vez por un contratemple y sólo un temple fundamental es capaz de suscitar a fondo una conversión del temple [...]”.

evadirlo en la impropiedad, cubriéndolo con una forma deficiente de sí, lo cual ocurre “inicial y regularmente”. Pero el *Dasein* puede también, en contra de esta tendencia prevaleciente a encubrirlo, prestar escucha en la autenticidad del instante, para sacar de allí la fuerza (*Kraft*) para una acción de proporciones históricas (*geschichtsmächtiges*). Esta fuerza y la disposición para la autenticidad no son dos cosas distintas. El *Dasein* las recibe juntas desde el mismo temple anímico. Este provee el impulso para la transición a la autenticidad y para el ingreso en la acción formadora de historia. Aquella transición y este ingreso poseen el mismo carácter: el carácter del comienzo. Esto es lo esencial en el instante histórico: el *Dasein* hace un comienzo. El temple anímico buscado capacita al *Dasein* para el poder-comenzar (*Anfangenkönnen*) en la autenticidad del instante.

El poder-comenzar es la condición de realidad para que un temple anímico fundamental emerja a partir de su modo deficiente, de su inautenticidad, y obtenga fuerza histórica. En la deficiencia los temples anímicos fundamentales esperan al mismo tiempo su despertar a la autenticidad. Esto significa, sin embargo, que no pueden ser estos temples anímicos fundamentales mismos que latentemente están a la espera los que templen afectivamente al *Dasein* para el poder-comenzar. Tiene que ser un temple anímico fundamental propio, un temple anímico fundamental del poder-comenzar a partir del cual el *Dasein* reciba la disposición y la fuerza para que los temples anímicos fundamentales latentes se vuelvan auténticos. ¿Hay un tal temple anímico fundamental que temple al *Dasein* para poder-comenzar y lo encontramos en Heidegger?

Pienso que lo hay y Heidegger también lo ha nombrado: el *thau-mazein*, aquel asombro estupefacto (*fasungslose Staunen*) o el maravillarse (*sich Verwundern*), a partir del cual, de acuerdo con Platón y Aristóteles, comenzó la filosofía.²⁹ Para Heidegger, este asombro fue el temple anímico fundamental del primer comienzo, del que

²⁹ Cfr. *Teeteto* 155d y *Metafísica* A 2, 982b 12 y ss. Véase para ello en Heidegger sobre todo *¿Qué es filosofía?* pp. 58-59 [*Was ist das - die Philosophie?*: 38-39], así como *Preguntas fundamentales*, pp. 143 y ss., 158 [*Grundfragen*: 155 ff, 170]: “El asombro dispone en primer lugar en el ente y ante el ente como tal. Tal disposición misma es el temperar propio del temple fundamental. Temple-fundamental se llama porque él dispone, temperando, al ser humano a aquello sobre lo que y en lo que puede ser fundada la palabra, la obra y la acción en cuanto algo que acaece y puede iniciar una historia”. Cfr. *Aportes* p. 157 [*Beiträge*: 186]: “Si esta indigencia [a saber: del olvido del ser] no tuviera la grandeza de la procedencia del primer comienzo, ¿de dónde tomaría entonces la fuerza de coacción a la disposición del otro [a saber: comienzo]?”; véase también pp. 346-347 [*Beiträge*: 434-435] y *Preguntas fundamentales*, p. 180 [*Grundfragen*: 197]: el espanto como temple fundamental del otro comienzo “[...] alberga en sí su forma [...] del nuevo asombro”.

emergieron la metafísica y nuestra filosóficamente acuñada cultura. Algunas sugerencias de los *Aportes a la filosofía* pueden entenderse como si Heidegger quisiera decir: Si hoy en absoluto nos fuese concedida la fuerza para el otro comienzo, entonces solo nos podría brotar del hecho de que el temple anímico fundamental del primer comienzo no sea algo pasado, sino que sea -dicho en el lenguaje de *Ser y tiempo-*, en tanto un habiendo-sido (*Gewesenes*), todavía históricamente eficaz (*geschichtsmächtig*).

Sin embargo, otra consideración sistemática parece no armonizar con esto. También el asombro, el cual suscitó el primer comienzo, fue, como todo temple anímico fundamental, ambivalente antes de que fuera sacado a la luz desde su latencia como una simple posibilidad para el *Dasein*. ¿Por qué medios, entonces, fue el *Dasein* afectivamente templado para la disposición y la capacidad para dejar que el asombro se hiciera efectivo en su autenticidad? La pregunta parece conducirnos a la regresión al infinito de un preguntar interminable por el temple anímico más inicial (*anfänglichste*). Pero esto es, fenomenológicamente, una mera apariencia. El asombro es, en el sentido del *thaumazein* fundador de comienzo, un temple anímico único: está en posición de templar anímicamente al *Dasein* en la autenticidad del asombro mismo. Se distingue a sí mismo de todos los otros temples anímicos por el hecho de que él alberga en sí mismo la fuerza para el comienzo. De este modo disipa cualquier temor a una regresión al infinito. Por supuesto puede todavía preguntarse por qué justamente en los griegos acaeció fácticamente que les fuera efectiva la fuerza inicial que le es propia al asombro. Pero tenemos que recordar aquí de nuevo que sería un esfuerzo impropio y por lo tanto fútil para el pensamiento filosófico el querer hacer desaparecer la contingencia³⁰ de la efectividad histórica de un temple anímico a través de la respuesta a esta pregunta.

El carácter particular del asombro, a saber, que lleva en sí mismo la fuerza iniciadora para la autenticidad, puede ser leído directamente del contenido fenoménico de este temple anímico. Heidegger describió el rasgo fundamental del asombro en la lección del semestre de invierno de 1937-38 de la siguiente manera: el asombro deja que lo habitual aparezca como lo inhabitual y por lo tanto precipita

³⁰ A esta contingencia del ser sobrecogido mediante la indigencia del temple fundamental apunta también, según la cuestión aquí pensada, para Heidegger, la determinación aristotélica del asombro como *pathos*. Cfr. *Preguntas fundamentales*, p. 162 [*Grundfragen*: 175].

al ser humano en aquella perplejidad de la que habla Aristóteles en la *Metafísica*.³¹ En esta correcta caracterización Heidegger pasó por alto lo decisivo. Cuando lo familiar se vuelve no familiar, le ocurre a quien se asombra como si el mundo entero estuviera emergiendo por primera vez, como si fuera algo completamente nuevo y sorprendente. Como se mencionó, según *Ser y tiempo*, los templos anímicos fundamentales tienen un rasgo, por decirlo así, reflexivo en la medida en que llevan al *Dasein* ante su sí mismo. Ya que la inesperada nueva emergencia del mundo es la que arroja a quien se asombra de regreso hacia sí mismo, quien se asombra experimenta su sí mismo como un niño recién nacido para quien la luz del mundo acaba de despuntar. Al mismo tiempo yace aquí un movimiento del despertar: el día del mundo ha prorumpido y exhorta a quien se asombra a crear un comienzo al adentrarse en las posibilidades que el mundo depara en su frescura matutina. Si bien Heidegger, en su lección de 1937-38, percibió los caracteres de mundo de lo inesperado y la frescura, no vio que ellos templan anímicamente al sí mismo en un movimiento de irrupción (*Aufbruch*).³²

Lo cierto es que esta irrupción tiene dos caras. De un lado el mundo, por la frescura de su ser nuevo, atrae a la persona alcanzada por el asombro. De otro lado, lo inesperado de este ser-nuevo lo cautiva y le infunde una reserva con respecto al mundo, una reverencia frente a la maravilla “de que haya algo en lugar de nada”, un temor frente al misterio de que la dimensión de apertura “mundo” haya sido liberada del cerramiento (*Verschlossenheit*) de la nada.³³ De esta manera se manifiesta en el asombro una movilidad internamente contrapuesta. El movimiento de la maravillosa nueva emergencia del mundo arrastra a quien se asombra y lo temple anímicamente para el irrumpir en el mundo, y a la vez le permite contenerse³⁴ frente al abismo, al cual se debe la nueva emergencia.

³¹ Cfr. *Metafísica* A 2, 982d 17/18; cfr. *Preguntas fundamentales*, p. 155 [*Grundfragen*: 167]. Esta perplejidad es una sujeción de lo inexplicable, ante la cual se encuentra el *Dasein* al maravillarse, cfr. *Preguntas fundamentales*, p. 152 y 156 [*Grundfragen*: 163, 168].

³² Sin embargo en *Aportes*, p. 346 [*Beiträgen*: 434], caracteriza Heidegger en efecto lo nuevo del otro comienzo como “lo fresco de la originalidad del recomenzar”.

³³ Cfr. “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*, p. 107 [*Wegmarken*: 121]. Haar acentúa también la conexión entre asombro y temor en su artículo mencionado en la nota 5, p. 274.

³⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, p. 61 [*Was ist das - die Philosophie?*: 40]: *el thaumazein* “en su retroceder y en su demorarse, es al mismo tiempo arrastrado y, por así decirlo, encadenado por aquello ante lo que retrocede”.

La contraposición entre el ser arrastrado y el temor en relación con el mundo funda la ambivalencia entre inautenticidad y autenticidad, que le pertenece a cada temple anímico fundamental en tanto posibilidad latente del *Dasein*. La forma deficiente, inauténtica del asombro, es un ser arrastrado hacia el mundo desprovisto de temor, esto es, la desinhibidamente industriosa curiosidad (*Neugier*), que se propone a perseguir todo lo que aparece en algún modo como sorprendente y, en este superficial sentido, como “maravilloso”.³⁵

Heidegger estuvo al tanto del carácter de irrupción del asombro solo en su modo deficiente. Y esta es probablemente la razón por la cual apenas vislumbró el rasgo fundamental del asombro auténtico, la templanza anímica para el poder-comenzar. Tácitamente igualó este rasgo fundamental con el ser movido por una curiosidad desprovista de todo temor y no se dio cuenta de que hay también un poder-comenzar y un estar entregado al mundo templados por un asombro temeroso. Abordaré este fenómeno del asombro auténtico al final de mis reflexiones. Primero quisiera hacer el recorrido de lo dicho por Heidegger acerca del asombro en su inautenticidad.

Ser y tiempo tematiza esta inautenticidad como aquella curiosidad³⁶ que ya San Agustín había descrito como el vicio de la *curiositas*, la huida de sí mismo en la avidez por lo siempre nuevo. En el giro ontohistórico posterior a *Ser y tiempo* encontramos esta curiosidad como *historië*, la recolección de conocimientos (*Erkundung*) que explora sin límites el entorno, el “querer-saber-mucho” de la más temprana ciencia ya criticado por Heráclito.³⁷ Esta auto-crítica es la prueba histórica del hecho de que el asombro que instituye el comienzo estuvo de hecho desde su primer inicio acompañado por un modo deficiente de sí mismo. Privada del temor, la recolección de conocimientos se deja arrastrar en el movimiento del surgir del mundo. En ella se vuelve dominante una de los dos caras del asombro que consiste en llegar-a-asombrarse-por, esto es, un acompañar la emergencia del ente en la presencia (*Anwesenheit*) desde el ocultamiento.³⁸

³⁵ Cfr. *Preguntas fundamentales*, p. 167 [*Grundfragen*: 180].

³⁶ Cfr. *Ser y tiempo*, p. 192 y ss. [*Sein und Zeit*: 170 ff.].

³⁷ Para la crítica posterior de Heidegger a la curiosidad y a la historia, véase por ejemplo, *Preguntas fundamentales*, pp. 125 y 145 [*Grundfragen*: 134, 156], y *La poesía de Hölderlin*, p. 84 [*Hölderlins Dichtung*: 76]. Para una crítica de la erudición en Heráclito véase: Klaus Held (1980: 75, 188 ss.).

³⁸ En el mismo sentido lo interpreta Heidegger todavía en su época más tardía, véase *Seminare*, pp. 331-332.

Heidegger ocasionalmente caracteriza este surgimiento como el presenciarse (*Anwesung*).³⁹ Dominados por el presenciarse, los griegos hicieron de *physis*, *aletheia*, e *idea* los términos conductores de la filosofía inicial. Debido a que los griegos fueron completamente avasallados y arrastrados por el presenciarse, les fue negado el pensar en propiedad, mediante una preservación del temor propio del asombro, el estado de ocultamiento de la sustracción, a partir del cual el ente es entregado al presenciarse. De esta manera la comprensión del ser como presciencia llegó a ser el sentido prevalente a través del cual se condujo a la metafísica por el camino del olvido de la sustracción.⁴⁰

Heidegger dirigió toda su atención a la ambivalencia del asombro inicial y en particular a su inautenticidad, interpretada ontológicamente. Esto debido a que necesitó esta ambivalencia para darle obligatoriedad fenomenológica al pensamiento anticipatorio del otro comienzo. La esperanza de un comienzo semejante quedaría sin ningún asidero si no pudiese ser mostrada una ambivalencia en el fenómeno del origen que dio sustento a la filosofía de la tradición. En el origen estuvo en juego una posibilidad del pensamiento que quedó desapercibida pero que pudo ser aprehendida desde un comienzo.⁴¹ Esta ambivalencia puede hacerse explícita concretamente en el fenómeno del asombro inicial y esboza el horizonte de expectativa para el pensamiento propio del otro comienzo. Sobre este trasfondo, el otro comienzo se destaca como aquella situación histórica en la cual el temor que había quedado sin efectividad histórica en el asombro del primer comienzo podría por primera vez ser efectivo en su autenticidad.

A partir de esta base fenomenológica puede admitirse la caracterización que hace Heidegger de la situación presente de la filosofía. Pero entonces debe corregirse su tesis de que el temple anímico

³⁹ Véase -además de *Aportes*-, *Preguntas fundamentales*, p. 157 [*Grundfragen*: 169].

⁴⁰ El sustraer-se, y esto quiere decir, el permanecer im-preguntado del primado de la presencia en los griegos, así como es dicho en los *Aportes*, p. 159 [*Beiträge*: 189], “se oculta a sí mismo como tal y deja para el pensar inicial únicamente lo monstruoso del surgir, constituir el esenciarse del permanente presenciarse en la apertura (*ἀλήθεια*) del ente mismo. Esenciarse, sin ser concebido como tal, es presenciarse”.

⁴¹ Véase por ejemplo *Aportes*, pp. 145, 152, 158 [*Beiträge*: 169, 179, 187]. En la página 346-347 [*Beiträge*: 434-435] el comenzar en el otro comienzo es designado como algo “que se atreve a salir al oculto futuro del primer comienzo”.

fundamental del asombro se ha desvanecido definitivamente del presente.⁴² Solo a través de la disposición y fortaleza para el poder-comenzar histórico será posible que temples anímicos fundamentales contemporáneos como la angustia, el aburrimiento y el espanto no conduzcan a la petrificación o al desespero, tal como usualmente se espera del ser dominado por tales temples anímicos. Heidegger sostiene que esta expectativa usual surge de la perspectiva de la inautenticidad, y que estos temples anímicos fundamentales, que son vistos desde ella como destructivos, le pueden otorgar al *Dasein* la fuerza para obras históricamente creadoras. Esto, sin embargo, solo puede ser sostenido seriamente si se presupone la persistencia del temple anímico fundamental del poder-comenzar, a través del cual podemos llegar a ser amos de la inautenticidad destructiva de aquellos temples anímicos.

A partir de la incontestabilidad de esta consecuencia se sigue en primera instancia que no podamos aceptar la apreciación de Heidegger sobre la situación presente de la filosofía y de nuestro tiempo. Nuestra época puede seguir siendo considerada como época de transición, pero no una transición hacia otro comienzo fundamentalmente nuevo, sino, dicho en el lenguaje de *Ser y tiempo*, hacia una re-petición (*Wieder-holung*) del primer comienzo en tanto ha-sido (*gewesenen*). Esto no significa de ningún modo una restauración del comienzo griego. La claridad del *thaumazein* en el primer comienzo de los griegos estuvo desde un principio enturbiada por una caída (*Verfallen*) en la inautenticidad. Nada se ganaría, en consecuencia, si simplemente nos aventuráramos por segunda vez en este tipo de asombro.

Hoy en día, en términos de la historia de los temples anímicos, se trata de una reflexión acerca del temor propio del asombro auténtico, que temple anímicamente al *Dasein* hacia la disposición y capacidad para corresponder a la sustracción como sustracción. En este sentido, de lo que se trata es de re-petir el asombro del primer comienzo en un asombro más prudente. El pensamiento solo puede volverse más prudente, sin embargo, en virtud de la experiencia histórica desde el tiempo de los griegos. Esta experiencia habla como una indigencia a partir de los temples anímicos fundamentales del mundo moderno: angustia, espanto, aburrimiento. Por consiguiente

⁴² Cfr. *Preguntas fundamentales*, p. 170 [Grundfragen: 184].

no podemos abstenernos de atravesar tales temples anímicos fundamentales. Del análisis del temple anímico fundamental de Heidegger me parece que no puede, fenomenológicamente, rechazarse el que haya insistido en la inevitabilidad de los temples anímicos fundamentales modernos, sino solo que -haciendo caso omiso de insinuaciones- no haya reconocido en el proyecto general de su pensamiento la continuidad de la auténtica fuerza histórica de comienzo propia del asombro.

Quizás en el pensamiento de Heidegger residió desde el principio la tendencia a minimizar la continuidad entre el comienzo que nos incumbe a nosotros actualmente y el primer comienzo de los griegos. Por esto admite ya en *Ser y tiempo* solo un temple anímico fundamental en el que al *Dasein* le es abierto el poder-ser como poder-ser, a saber, la angustia. En la angustia, el poder-ser en cuanto tal, el ahí ('*Da*') de la apertura del mundo es confrontado con la posibilidad de su imposibilidad, con el cerramiento de la nada. Sin lugar a dudas la pugna (*Widerstreit*) entre estos polos es constitutiva para el *Dasein*. Pero esta pugna puede ser considerada sistemáticamente de igual forma en dos direcciones: la dirección en la cual la nada se afirma frente al ahí, y viceversa.

En la primera instancia se hace visible cómo la imposibilidad, la nada, que nos sustrae todo tipo de soporte, temple al poder-ser en la disposición afectiva de la angustia. La angustia posibilita en la resolución del instante el precursar la muerte, es decir, la futuridad (*Zukünftigkeit*) auténtica. Esta es la orientación del pensamiento de Heidegger. Pero también es posible echar un vistazo en la dirección contraria al considerar cómo el *Dasein* en tanto que poder-ser es entregado (*freigegeben*) a partir del cerramiento de la nada, de la sustracción. Esta entrega temple igualmente al *Dasein* en una disposición afectiva fundamental, en el asombro como triunfo del ser-posible sobre la imposibilidad, es decir, como el temple anímico elevado del poder-comenzar. Esta disposición afectiva fundamental hace posible en el instante el auténtico haber-sido (*Gewesenheit*),⁴³ el extático retorno a la emergencia del poder-ser y de la apertura del mundo a partir de un cerramiento inicial. Esto, empero, es, de manera análoga al precursar la muerte, la re-petición del nacimiento.

⁴³ Con respecto al haber-sido propio en tanto retornar-al-nacimiento, véase von Herrmann (1980: 77).

Pues el nacimiento es la emergencia del ser-posible desde el cerramiento del vientre materno.

El *Dasein* existe en tanto ser-posible -como proyecto- en la confrontación con la sustracción del ser-posible. Con ello el *Dasein* es templado al tiempo por el nacimiento y la muerte. La condición de arrojado -del proyecto- es primariamente la condición de arrojado del nacimiento, esto es, la entrega fuera del oscuro abrigo protector de la sustracción hacia el poder-ser como poder-comenzar. La condición de arrojado comprendida de este modo temple afectivamente al *Dasein* en la disposición afectiva del poder-comenzar. Solo a partir de la disposición afectiva fundamental de la angustia recibe el *Dasein*, en el precursar la muerte, el impulso gracias al cual él se permite ser llamado hacia la autenticidad en el querer-tener-consciencia (*Gewissenhabenwollen*). Pero esto no explica todavía la disposición y la capacidad para actuar históricamente en la resolución del instante. El *Dasein* está en esta capacidad porque puede re-petir el nacimiento, a partir de la disposición anímica fundamental del asombro, en la fundación de comienzos.⁴⁴

En *Ser y tiempo* Heidegger solo sugirió que el nacimiento es el auténtico haber-sido del *Dasein*, pero más tarde lo expresó también claramente.⁴⁵ En su primera lección sobre Hölderlin de los años 1934-35, comentó la cuarta estrofa del “Himno al Rhin”, que dice: “En efecto puede el nacimiento, y el rayo de luz, que viene al encuentro del recién nacido” (“*Das meiste nämlich vermag die Geburt, und der Lichtstrahl, der dem Neugeborenen begegnet*”). Heidegger lee el “y” (*und*) entre “nacimiento” (*Geburt*) y rayo de luz (*Lichtstrahl*) como la expresión de una relación cambiante entre dos poderes que están referidos uno a otro y al mismo tiempo en lucha. El nacimiento como poder de la procedencia a partir del cerramiento del vientre materno está frente al rayo de luz como “mirada de la esencia” (*Wesensblick*) “en que la exuberancia de un gran querer apresura la formación de la figura”.⁴⁶ El poder creador del instante aparece de este modo como opuesto al poder de la procedencia relativo al na-

⁴⁴ En este sentido se podría decir con Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960), contra la determinación unilateral del *Dasein* propio a partir del precursar la muerte: “Los hombres no nacen para morir, sino para comenzar algo nuevo” (1960: 242). Cfr. *Ser y tiempo*, p. 406 [Sein und Zeit: 391] en relación con la página 389-390 [Sein und Zeit: 373-374], y en *Los himnos de Hölderlin*, pp. 211 y ss. [Hölderlins Hymnen: 242 ff.]; véase también *La poesía de Hölderlin*, pp. 163-164 [Hölderlins Dichtung: 148- 149]

⁴⁵ Cfr. *Los himnos de Hölderlin*, pp. 213, 216 [Hölderlins Hymnen: 244, 248]

⁴⁶ Cfr. *Los himnos de Hölderlin*, pp. 212, 215 [Hölderlins Hymnen: 243, 247].

cimiento. Para mí resulta, sin embargo, más conforme con el texto y con la cuestión aquí pensada entender “nacimiento y rayo de luz” como un nombre doble para una sola y misma cosa: el poder fundador de historia del instante que destella como rayo de luz no es otra cosa que el nacimiento, a saber, la emergencia desde el cerramiento del vientre materno hacia lo abierto del poder-ser, experimentado este último en su propiedad como poder-comenzar.

De la misma forma en que nadie puede quitarme mi muerte, la que se me muestra directamente en el precursar, experimento a éste también, en la relación propia con mi nacimiento, como algo propio no intercambiable. También en el poder-comenzar estoy puramente confrontado conmigo mismo. Pero en este aislamiento radical del instante se me abre justamente el mundo comunitario. La resolución del poder-comenzar fundamenta la propiedad del ser-un-con-otro (*Miteinandersein*), por la cual se hace reiteradamente la pregunta en la literatura sobre Heidegger. El asombro en el modo de la autenticidad, esto es, la preservación del temor, templea al *Dasein* justamente en el temor frente al misterio del poder-comenzar de los otros relativo al nacimiento. El temor en el ser-con (*Mitsein*) es la renuncia a querer adueñarse del radical aislamiento de los otros en la propiedad de su poder-comenzar. Los griegos descubrieron en el vivir en comunidad de la *pólis* que lo que importa es este temor, y con esta decisiva comprensión les fue concedido preservar algo del contenido del temple del asombro en su autenticidad. Heidegger no pudo hacer justicia a esta preservación de un momento del asombro auténtico en su interpretación del temple anímico fundamental de los griegos debido a que lo relativo al nacimiento no tuvo el efecto adecuado en su fenomenología del *Dasein*.

La fuerza para las obras que acuñan un mundo histórico reside en el instante. El asombro auténtico posibilitó a los griegos fundar un nuevo tipo de mundo común cuyo carácter estaba determinado exclusivamente por el poder-comenzar. En este tipo de mundo se despliega la dimensión abierta del ser-en-el-mundo justamente a través de que muchos hombres se reconozcan unos a otros en temor recíproco como poder-comenzar. Pese a que Heidegger habló repetidas veces sobre la *pólis* griega⁴⁷ lo propiamente correspondiente a la

⁴⁷ Sobre todo con motivo de su múltiple interpretación del primer coro de *Antígona* de Sófocles: cfr. *Introducción a la metafísica*, pp. 181-182 [*Einführung in die Metaphysik*: 161-162], y *Hölderlins Hymne, “Der Ister”*, p. 97 y ss.

esencia de la *pólis*, lo “político”,⁴⁸ el hecho de que el mundo de la *pólis* se abre como entre-espacio público (*öffentlicher Zwischen-Raum*) entre los ciudadanos (los *politai* como quienes-pueden-comenzar) le permaneció inaccesible, debido a su interpretación unilateral del asombro.

En consecuencia, Heidegger emplea el concepto “público” exclusivamente en un sentido peyorativo y desconoce el carácter de mundo de la esfera pública de la *pólis*,⁴⁹ el cual luego descubrió su estudiante Hannah Arendt: a través del reconocimiento recíproco de quienes-pueden-comenzar, la *pólis* se convierte en una comunidad pública cuyo único sentido fundador es hacer posible y preservar en el ser-con el ser-posible como ser-posible (esto es, como poder-comenzar) de los unos frente a los otros. La forma de comunidad novedosa y única con respecto a la historia del mundo que hace justicia a este auténtico fenómeno de lo político, se llama, desde los griegos, democracia.

En la democracia el mutuo reconocimiento de quienes-pueden-comenzar se efectúa en un particular antagonismo. Con el fin de mantener el carácter de mundo de su comunidad pública, los individuos tienen que estar dispuestos a aparecer en la esfera pública del mundo político. Esto lo pueden hacer, en tanto son quienes-pueden-comenzar, solo en la medida en que expongan públicamente las razones por las cuales, desde sus perspectivas particulares, la acción común debe comenzar. Esta exposición verbal de las razones-para-comenzar (*Anfangsgründe*) la llamaron los Griegos *lógon didonai*, ‘rendir verbalmente cuenta’. Pero en esta exposición pública de las razones para comenzar, el misterio relativo al nacimiento del poder-comenzar del individuo, el abismo de la sustracción a partir del cual el poder-comenzar propiamente acontece, queda sustraído de la esfera pública. Este abismo templea y determina lo que la rendición de cuentas saque a la luz (*ins Offene*) como razones. Pero el abismo está en juego públicamente solo como aquel indisponible sin nombre en virtud del cual quienes rinden cuentas jamás pueden llegar

⁴⁸ También Heidegger emplea este concepto, por ejemplo en *La poesía de Hölderlin*, p. 97 [*Hölderlins Dichtung*: 88]: “La *πόλις* determina ‘lo político’”.

⁴⁹ Que Heidegger basado en su amplio conocimiento de la historia de las ideas hubiera podido desarrollar un concepto propio, es decir, político, de lo público, es algo que muestra, por ejemplo, su definición de la “*res publica*” latina en *Conferencias y artículos*, p. 152 [*Vorträge und Aufsätze*: 173]: “aquello que, en un pueblo, de un modo manifiesto, concierne a todo el mundo, que le ‘preocupa’ y por esto se discute públicamente”.

a acuerdos completos en sus justificaciones y de esta forma alcanzar la unidad en torno a la acción común. La democracia reconoce precisamente este punto, en cuanto está dispuesta a dejar que la lucha de las opiniones relativas a la rendición de cuentas comience una y otra vez de nuevo. Mientras que esta disposición se mantenga viva, la democracia estará templada por el temple anímico fundamental del temor.

A través de este temor los muchos, quienes en la democracia -la forma de Estado de los muchos- constituyen la esfera pública, son todos a la par reconocidos como individuos que pueden-comenzar. La alternativa entre los pocos que aislados existen propiamente y los muchos que existen impropriadamente está con ello superada. Heidegger ofreció dos posibles interpretaciones del *Lógos* -el 'dar cuenta' del *lógon didónai*- tras las cuales está la alternativa de propiedad e impropiedad. El *Lógos* aparece en Heidegger, de un lado, como la unidad congregadora que entrega en libertad al ente desde el ocultamiento de la sustracción a lo abierto del presenciarse.⁵⁰ La comprensión de este *Lógos* es ya en Heráclito una cuestión de los pocos en el aislamiento de su resolución para el primer comienzo, tal y como en los *Aportes a la filosofía* de Heidegger son solo los pocos solitarios quienes avanzan hacia el otro comienzo. De otro lado, el *lógos* aparece en el modo de la impropiedad y -bien sea con los griegos o actualmente- como el dar cuenta que anticipa y calcula de los muchos, que ya igualmente Heráclito había criticado y que está emparentado con la curiosidad.

En ambas interpretaciones, Heidegger yerra el *lógos* tal y como este estaba enraizado en el pensamiento de la *pólis* de los griegos.⁵¹ El *lógos* es aquel tipo de habla con el otro a través del cual el temor entra en la comunidad pública de los muchos, haciendo posible la propiedad del poder-comenzar de los individuos. La moderna declaración de la libertad del individuo en los derechos del hombre tiene su verdadero fundamento filosófico en el temor, por el cual es

⁵⁰ Véase por ejemplo la conferencia "Logos" en *Vorträge und Aufsätze*, particularmente pp. 211, 228-229. Para lo que sigue véase *Aportes*, pp. 40, 90-91, 259, 276 y 331 entre otras [*Beiträge*, S. 28, 96-97, 319, 343, 414 u.ö.]; *Los himnos de Hölderlin*, p. 151 [*Hölderlins Hymnen*: 165].

⁵¹ Para una explicación histórico-sistemática del temprano concepto de *lógos* véase mi libro sobre los presocráticos mencionado en la nota 37, especialmente p. 174 y ss. He intentado aclarar a partir del comienzo de la filosofía el sentido del *lógon didónai* político en los griegos, en: Held (1986; 1989). Había expuesto ya en otra forma mi crítica a la interpretación de Heidegger del *lógon didónai* en Held (1988) (véase nota 7).

templado, en el comienzo griego, el reconocimiento recíproco de quienes pueden, con relación al nacimiento, comenzar.⁵²

El hecho de que el temple anímico fundamental del temor relativo al nacimiento -en contra de la suposición predominante de Heidegger- no ha desaparecido del ámbito de la historia occidental se muestra ante todo en este contexto. Heidegger no pudo ver la unicidad y singularidad (*Einzigkeit*) que, por su enraizamiento en el comienzo griego, todavía hoy caracteriza a la democracia liberal de los derechos del hombre.⁵³ Pudo parecerle así una manifestación maquínica más del olvido del ser⁵⁴ y ni en la década posterior a *Ser* y *Tiempo* vio razón alguna para emplearla como criterio para una crítica del Nacionalsocialismo, ni tampoco vio ocasión, en su período posterior, para esperar de la democracia algo más ventajoso para el futuro que aquello que podría esperar de cualquier sistema totalitario. Es aquí donde tenemos que sobrepasar a Heidegger. Pero eso solo podemos hacerlo justamente porque, a través de la fenomenología del ser-en-el-mundo anímicamente templado, hizo dar un paso decisivo a la filosofía de nuestro siglo ■

⁵² En la declaración de los derechos del hombre la dignidad de la persona se basa, según Hannah Arendt, en la natalidad; véase por ejemplo, *Vita activa* (nota 44), p. 167.

⁵³ La típica tradición occidental de la libertad se renueva repetidamente desde el poder comenzar naciendo, por tanto es una consecuencia del “renacimiento”, cfr. Arendt (1978: 201 y 206). Para la significación de la natalidad en la tradición del pensamiento europeo, véase Held (1989a).

⁵⁴ En *Aportes*, p. 47 [*Beiträgen*: 38] admite Heidegger, al menos una vez, que en el “ergotismo” de las disputas de opinión democráticas que “exige dejar a cada uno su opinión”, se hace notorio un remanente de auténtica filosofía. Para la interpretación filosófica de la declaración moderna de los derechos del hombre a partir del comienzo griego, véase mi artículo mencionado en la nota 51, “*Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats*” (1986).

Referencias

- Arendt, Hannah (1960). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Arendt, Hannah (1978). *Vom Leben des Geistes* (vol. II. *Das Wollen*). München-Zürich: Piper.
- Haar, Michel (1988). "Stimmung et pensée". En: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (*Phaenomenologica* vol. 108).
- Heidegger, Martin (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske. Trad. Eustaquio Barjau (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin (1956). *Was ist das - die Philosophie?* Pfullingen: Günther Neske. Trad. Jesús Adrián Escudero (2004). *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin (1959). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske. Trad. Yves Zimmermann (1990). *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin (1976). *Einführung in die Metaphysik* [1953]. Tübingen: Max Niemeyer, 4ª ed. Trad. Emilio Estiú (1969). *Introducción a la metafísica*, 3ª ed. Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, Martin (1976a). *Wegmarken*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* vol. 9). Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (2000). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (1979). *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Max Niemeyer, 15ª ed. Trad. Jorge Eduardo Rivera (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, Martin (1980). *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Suzanne Ziegler (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* vol. 39).
- Heidegger, Martin (1981). [*Hölderlins Dichtung*] *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* vol. 4). Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (2005). [*La poesía de Hölderlin*] *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* vol. 29/30).
- Heidegger, Martin (1984). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am

Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* vol. 45). Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez (2008). *Preguntas fundamentales de la Filosofía*. “Problemas” selectos de “lógica”. Granada: Comares.

Heidegger, Martin (1984a). *Hölderlins Hymne “Der Ister”*. Walter Biemel (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* vol. 53). Ana C. Merino Riofrío (trad.) (2010). *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. Buenos Aires: Biblos.

Heidegger, Martin (1986). *Seminare*. Curd Ochwadt (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* vol. 15).

Heidegger, Martin (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* vol. 65). Trad. Dina V. Picotti (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.

Heidegger, Martin (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* vol. 29/30). Trad. Joaquín Alberto Ciria (2010). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.

Held, Klaus (1980). *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*. Berlín: Walter de Gruyter.

Held, Klaus (1986). “Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats”. En: Johannes Schwartländer y Dietmar Willoweit (eds.). *Meinungsfreiheit - Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*. Tübingen: Universität Forschungsprojekt Menschenrechte-Kehl a. Rh./Straßburg.

Held, Klaus (1988). “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”. En: Annemarie Gethmann-Siefert, Otto Pöggeler y Fritz Thyssen-Stiftung (eds.). *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 694.

Held, Klaus (1989). “Husserl und die Griechen”. En: *Phänomenologische Forschungen*, vol. 22, pp. 137-176.

Held, Klaus (1989a). “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit”. En: Cristoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.). *Phänomenologie im Widerstreit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (1980). *Heideggers Philosophie der Kunst*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.