

Temporalidad, sentido y temples de ánimo fundamentales. El proyecto ontohistórico del sentido del sEr en el tiempo en la fenomenología de Martin Heidegger

Temporality, meaning, and fundamental moods.
The ontohistorical project of the meaning of Being in the time, in Martin Heidegger's phenomenology

ROLANDO GONZÁLEZ PADILLA
(Universität Erfurt)

Resumen: En el presente trabajo se pretende explicar la génesis ontohistórica del sentido a partir de la temporización y el espaciamento originarios del *Ereignis* en el marco de los desarrollos del pensar ontohistórico de Martin Heidegger que se encuentran en el texto de 1936 *Beiträge zur Philosophie*. Para ello primero nos referiremos a algunas temáticas de la ontología fundamental y del giro metaontológico que resultan decisivas para comprender lo que hemos denominado el oscilar abismal del *Ereignis* y la reformulación del concepto de *Dasein* en el marco del tratamiento de esta problemática. Posteriormente nos centraremos en el análisis del carácter espacio-temporal del *Ereignis* como “fundamento” de la génesis histórica del sentido que se manifiesta por medio de la apertura de constelaciones epocales de significatividad. Por último, nos referiremos al concepto ontohistórico de fenomenología a partir del papel prioritario que en él ejercen los temples de ánimo fundamentales de la historia del sEr.

Palabras clave: temporalidad, excedencia de sentido, temples de ánimo fundamentales, fenomenología, historia del sEr

Abstract: The present work aims to elucidate the ontohistorical genesis of meaning from the original temporality and spatiality of the *Ereignis*, in the context of the Martin Heidegger's ideas related to the ontohistorical thinking, which can be encountered in his oeuvre of 1936 *Beiträge zur Philosophie*. For this purpose, I will first refer some matters of the fundamental ontology, and of the metaontological turn, which are decisive to understand what I conceive as the abysmal oscillation of the *Ereignis*, and also to the reformulation of *Dasein's* concept in the context mentioned above. Secondly, I will focus the analysis on the temporal-spatial feature of the *Ereignis* as a “foundation” of the historical genesis of meaning, which appears through the openness of epocal constellations of signification. Finally, I will refer to the ontohistorical concept of phenomenology, drawing from the main role that the fundamental moods exert in it from the perspective of the history of Being.

Keywords: temporality, overabundance of meaning, fundamental moods, phenomenology, history of Being

1. Hacia el oscilar abismal del Ereignis

Antes de introducirnos en el análisis de la relación fenomenológica entre la temporalidad y el sentido en el contexto de la problemática de la «verdad del sEr» [*Wahrheit des Seyns*] en los *Beiträge zur Philosophie (BzP)*, debemos presentar de forma breve el contexto de los problemas del denominado giro [*Kehre*] del pensar heideggeriano que tiene lugar en la primera mitad de la década del 30 y que se ensambla (para no decir que queda sistematizado) de forma fundamental en los *BzP*, aunque no se pueden desconocer una serie de textos que también forman parte de esta nueva etapa y donde se encuentran desarrollados muchos de los temas que forman parte del denominado pensar ontológico [*Seinsgeschichtliches Denken*]¹. Sin embargo, el hilo conductor para el análisis de la relación entre tiempo y sentido que desarrollaremos lo extraeremos de forma fundamental del texto de los *BzP*.

Tanto en la ontología fundamental como en el giro metaontológico de finales de los años 20 e inicios de los 30 Heidegger se encamina a determinar el horizonte de la temporalidad como el sentido del ser. La base fenoménica para la reducción fenomenológica hacia el ser en general la proporcionan en ambos casos los templos de ánimo fundamentales. En un primer momento la angustia y posteriormente el aburrimiento revelan una conexión con la temporalidad originaria que ofrece la base fenoménica para la reducción fenomenológica hacia el ser en general, lo cual significa la posibilidad de responder a la pregunta conductora de estas dos primeras grandes etapas del pensar heideggeriano: ¿cuál es el horizonte de sentido que funda la posibilidad de la comprensión del ser en general por parte del Dasein? La *Temporalität*, la unidad esquemática, la unidad ekstémica o simplemente el horizonte del tiempo se revelan como la condición de posibilidad de la comprensión del ser en general por parte del Dasein².

La comprensión del ser en general significa la comprensión significativa de todo ente, esto es, del ente que es a la mano, del ente que está presente cual objeto para la contemplación teórica, del ente que se revela en tanto naturaleza o animal, del ente que soy yo mismo y del ente que tiene el mismo modo de ser del Dasein. En el proyecto primario de la comprensión del ser quedan abiertas ya las diferentes regiones ontológicas. La tematización de la posibilidad de la comprensión del ser significa a su vez una caracterización estructural del ser del Dasein, que le sirve a Heidegger como guía temática para remontarse hasta el develamiento del horizonte de sentido de la comprensión del ser en general.

En ello se hayan implicados recíprocamente dos conceptos o significados fundamentales de ser: por una parte, el significado estructural —en cuanto exposición temática de las estructuras de ser del Dasein— y por el otro el horizontal —en cuanto develamiento del fundamento comprensivo para la captación fenomenológica unitaria de la totalidad estructural—. La pregunta por el sentido es una pregunta por el horizonte y en la posibilidad de su develamiento se concentra la tarea de las dos primeras etapas del pensamiento heideggeriano. En ello consiste, además, el carácter genealógico de la fenomenología heideggeriana en cuanto persigue remontarse siempre el horizonte último de toda comprensión del ser.

¹ Nos referimos sobre todo a los volúmenes *Besinnung* (GA 66), *Die Geschichte des Seyns* (GA 69), *Über den Anfang* (GA 70), *Das Ereignis* (GA 71). En las referencias de las citas de la *Gesamtausgabe* de Heidegger indicaremos primero la página de dicha edición y después de una barra oblicua la página de la traducción al castellano en caso de que se disponga de ella y que la hayamos empleado para los efectos de este trabajo, como sucede en la citación de varios pasajes de GA 65.

² Cfr. SZ, pp. 481-485; GA 24, pp. 418-445 y 425-471; GA 26, pp. 273-280.

Sin embargo, la tematización del horizonte implica también una vuelta y regreso fenomenológico-comprensivo a la caracterización estructural previa del Dasein. En la ontología fundamental la totalidad estructural del ser del Dasein queda tematizada como cuidado, pero posteriormente —y ello con la guía metódica de los templos de ánimo fundamentales— se devela la trascendencia como un carácter de ser aún más originario de este ente, o más bien como el acontecimiento fundamental de la existencia del Dasein³. En la trascendencia se temporaliza originariamente la temporalidad en cuanto se produce la “trabazón” entre mundo y ente,⁴ esto es, la “trabazón” entre sentido y significado. Heidegger, además, encuentra en la libertad la esencia de la trascendencia⁵. La libertad debe entenderse en un sentido eminentemente ontológico, en tanto el darse una posibilidad significativa a partir del horizonte preabierto y coabierto del mundo.

La tematización del “trascender libre” en cuanto fundamento de la esencia del Dasein enfatiza cada vez más el “entre” del Da-sein. El ser queda articulado comprensivamente a partir de su reverberación en el ahí. Existir significa, por tanto, llegar a la comprensión a partir de un ahí, de un claro, de un mundo, de un horizonte y justamente este “llegar a”, este “tránsito” es la trascendencia originaria. El Da-sein existe, por tanto, entre sentido y significado, entre mundo y ente, y en este “entre” la existencia oscila originariamente. En el “entre” encontramos el fundamento del Da-sein, pero este fundamento a su vez se revela como abismo. La apertura fenomenológica privilegiada de los templos de ánimo fundamentales radica en que nos remiten existencialmente a ese a-bismo de la ex-sistencia⁶.

Con este propósito Heidegger desarrolla el análisis del templo de ánimo del aburrimiento en el curso de 1929/1930 *Die Grundbegriffe der Methapysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*. Desde la exposición de las dos primeras formas del aburrimiento se pone de manifiesto la relación de este templo con el tiempo a partir de dos momentos estructurales: el ser dejados vacíos y el darnos largas. En la tercera y más radical de las formas de este templo de ánimo, esto es, en el aburrimiento profundo, el ente se deniega en su conjunto —lo cual se corresponde con el momento estructural del ser dejados vacíos—, de modo que la existencia queda remitida al horizonte de la temporalidad y emplazada por este horizonte al instante del vínculo significativo⁷. El horizonte temporal “da largas” en cuanto emplaza a la existencia a liberar las posibilidades significativas “reales” en el instante⁸, a partir del horizonte total de posibilidad de la temporalidad que es entendido como mundo. La existencia se entiende a partir de la conjugación entre trascendencia y libertad que tiene lugar en el “entre” donde el Da-sein oscila.

Todo ello no hace más que reafirmar la idea heideggeriana de la falta de fundamento o carácter abismal del Da-sein. La comprensión del ser acontece como tal en el abismo del “entre” donde el Da-sein trasciende libremente desde el horizonte de la temporalidad hacia el vínculo con posibilidades significativas, esto es, el Dasein articula como tal el sentido a partir de la trabazón entre mundo y ente. Este vínculo es, además, el sentido más originario de la finitud y de la relación de la existencia con el tiempo⁹. Existir es llevar lo abierto del mundo o bien el horizonte de posibilidad de

³ Cfr. Schnell, 2005, pp. 168-171.

⁴ Cfr. GA 26, pp. 269 y 270.

⁵ Cfr. GA 26, pp. 276 y 282-283.

⁶ Cfr. GA 29/30, p. 121.

⁷ Cfr. GA 29/30, pp. 224 y 227.

⁸ Cfr. GA 29/30, p. 216.

⁹ Cfr. GA 29/30, p. 252.

la temporalidad a una posibilidad finita “real”. Si invertimos la perspectiva esto supone que en el horizonte tiene lugar un sobrepasamiento originario del sentido con relación a las posibilidades “reales” con las que en cada caso puede vincularse el hombre. En el “entre” el *Da-sein* oscila abismalmente entre el sobrepasamiento del sentido y el instante del vínculo finito con una posibilidad real.

Tanto los análisis de la ontología fundamental como los del giro metaontológico muestran el oscilar abismal [*abgründiges Schwingen*] como el acontecimiento fundamental de la existencia en cuanto trascendencia originaria. Sin embargo, mientras que en la ontología fundamental la trascendencia se encuentra subordinada a la comprensión del ser del *Dasein*, a partir del giro metaontológico y con mayor énfasis en el curso de 1929/1930 la comprensión del ser queda tematizada como una posibilidad de la trascendencia misma. Por ejemplo, en la conferencia de 1929 *Was ist Metaphysik?* (*WM*) el trascender en el abismo se entiende como un trascender a partir de la nada en la que se encuentra inmerso originariamente el hombre¹⁰.

Todo ello implicará un replanteamiento de la concepción horizontal del sentido que a partir de la segunda mitad de la década del treinta dejará de entenderse en el pensamiento heideggeriano desde una perspectiva esquemática. El riesgo de esquematizar el sentido radica en reducirlo al ente existente, como había sucedido en la ontología fundamental y también, aunque en menor medida, en el giro metaontológico¹¹. La tematización de la temporalidad en cuanto horizonte de sentido arraigaba, al menos en *Sein und Zeit* (*SZ*), en última instancia en el “pro-yecto” en cuanto constitución del mundo por parte del *Dasein*, en lo cual Heidegger reconoce el gran riesgo de subjetivar el *Dasein*¹².

¹⁰ Cfr. Schnell, 2005, p. 242.

¹¹ Nos referimos con ello a la dependencia de la comprensión del ser general con respecto al horizonte esquemático de la temporalidad que está inscrito en la constitución existencial del ser del *Dasein*. Si el horizonte total para la comprensión del ser se “reduce” al esquema de la temporalidad entonces resulta difícil avistar la posibilidad de una excedencia del sentido. Como Heidegger destaca, el horizonte es siempre lo que limita, de modo que si el sentido se reduce al horizonte esto significa que encuentra aquí su propio límite (Cfr. GA 26, p. 268; GA 13, pp. 44-45; GA 77, pp. 98, 111 y 159. Para una ampliación cfr. Walton, 2015, p. 455 y Walton, 2011, p. 201). Por supuesto, que el sentido debe de alguna manera esquematizarse para poder “orientar” el comportamiento significativo del *Dasein*, pero ello no significa que en última instancia el sentido procede o se origine en el horizonte. Aquí está el tránsito hacia lo otro del horizonte que jugará un papel tan importante en el pensar ontológico, en cuanto posibilidad originaria de la constitución esquemático-epocal del sentido. A esto otro del horizonte Heidegger no se refiere en la ontología fundamental, sin embargo, en el curso de 1929/1930 y en *Vom Wesen des Grundes* (*VWG*) se comienza a ver una inquietud cada vez más marcada por dar cuenta del carácter abismal del *Dasein* y sobre todo en *WM*, hay un giro con relación a la concepción de la trascendencia que la entiende ahora más bien en su proveniencia de la nada en la que el *Dasein* se encuentra originariamente inmerso. En esta dirección, la radicalización del carácter abismal del *Dasein* obedece a un “avistamiento” de eso otro del horizonte como lo que se oculta en el abismo. En el abismo, en definitiva, siempre se produce la apertura de un claro de luz desde la oscuridad. En ese claro de luz radica la posibilidad de continuar pensando en un horizonte esquemático que “orienta” nuestra comprensión significativa del ente; pero en la oscuridad se esconde —queda resguardado— lo otro del horizonte, esto es, la excedencia del sentido como tal. A esto es precisamente a lo que nos referiremos con el “giro” hacia la verdad del *sEr* y que procuraremos tematizar como avistamiento —o presentimiento— de lo retenido en el “juego” originario entre donación y rehúso. El hombre (y ya no el *Dasein*) existe como tal en el claro, o más bien, el hombre puede comprender gracias al claro que se abre desde el ocultamiento, lo que no significa que el sentido se reduzca al hombre en cuanto ente existente, al menos “no” en su origen que remite siempre a la dimensión del ocultamiento del *sEr*. Nos referimos aquí el hombre y no estrictamente al *Dasein*, porque como veremos a continuación el *Dasein* debemos entenderlo ahora a partir del esenciarse del *Ereignis*.

¹² Cfr. GA 65, p. 250/206.

El giro hacia el pensar ontohistórico que se concreta a partir de 1936 no puede entenderse ni como un nuevo piso sobre el edificio que se venía construyendo ni como una demolición de lo alcanzado hasta ese momento. El carácter genealógico del pensamiento heideggeriano radica en que “crece hacia abajo”, hacia las fuentes, hacia el origen, hacia el ámbito originario del sentido. No hay como tal un “enlace progresivo” entre el pensamiento anterior y las consideraciones que comenzarán a exponerse a partir de 1936. Entre una y otra etapa hay más bien fisuras y fugas que manifiestan núcleos conceptuales que serán retomados a partir de una problemática más originaria, pero cuyo centro continúa radicando en la tematización del “entre” del Da-sein.

Aunque a partir de 1936 Heidegger nos confronta también con un nuevo lenguaje, cuya intención radica en superar lo que él había diagnosticado como subjetivismo en la concepción esquemático-horizontal del Dasein, hay conceptos como abismo y oscilación que cumplirán con la exigencia de “decir” de una forma no subjetivista la relación entre ser y tiempo. De lo que se tratará a partir de 1936 será de radicalizar la excedencia de sentido que se había puesto de manifiesto en el oscilar abismal del Dasein, pero ahora como parte del problema de la verdad del sEr en una orientación ontohistórica.

En el abismo el horizonte se abre a una doble dimensión. Por una parte, lo que se muestra, lo que limita, que como tal es el significado formal de horizonte, y, por otra parte, lo que se oculta, lo otro que excede. En este sentido, la tematización de la verdad como la tensión entre ocultamiento y desocultamiento [*a-letheia*] ocupará un rol cada vez más relevante en el pensamiento heideggeriano, y sobre todo el momento que corresponde al ocultamiento, entendido justamente como ese abismo desde donde proviene el claro [*Lichtung*] de la comprensión del ser¹³.

El claro, además, no es lo otro del abismo, sino que emerge más bien del abismo, de la misma manera que el desocultamiento le es arrebatado al ocultamiento y que, como Heidegger explica reiteradamente, queda formalmente expresado en lengua griega con la “ α ” privativa de *a-letheia*. Que el claro se abra desde el abismo y que el desocultamiento sea ganado desde un ocultamiento originario, no hace más que mostrar esa tensión que Heidegger mediante diferentes conceptos intenta esclarecer como parte del esenciarse originario del Da-sein.

Heidegger se enfoca en aprehender al Da-sein justamente como tránsito o vinculatoriedad. El *ahí* abierto abismalmente llega a una comprensión del ser y así se produce el esenciarse del Da-sein que Heidegger entiende como una des-esenciación. En tanto se intenta expresar esta fuga abismal del Da-sein, muchos de los conceptos que se emplean para describir este “llegar a la comprensión del ser por parte del hombre” se escriben con un guion intermedio: por ejemplo, des-esenciación [*Ab-wesenheit*], falta de fundamento [*Halt-losigkeit*] o el propio concepto de Da-sein.

Estos conceptos resultan reapropiados por Heidegger en el marco del pensar ontohistórico. El cambio fundamental radica en que no se intentará aprehender ahora al Dasein en su constitución estructural o en su neutralidad metafísica, sino al sEr [*Seyn*] en su historia y con ello el proceso de “fundación” como tal del Da-sein; esto es, el modo como el ser se “da” al hombre en el ahí significativamente. El sentido, por tanto, sí se abre para el Da-sein en el “entre”, pero históricamente. Con ello

¹³ Cfr. la conferencia *VWG* (GA 9, sobre todo pp. 188-198); Cfr. también la detallada y minuciosa discusión que Heidegger hace del concepto de *aletheia* en el volumen *Parménides* (GA 54, sobre todo pp. 14-96).

Heidegger pretende explicar la historia de la metafísica occidental como la sucesión de una serie de constelaciones u horizontes epocales de sentido que proceden del modo como el sEr mismo se dona al hombre en el ahí históricamente. La secuencia epocal de los diferentes horizontes de sentido se entenderá, además, a partir de la tensión originaria del sEr en su verdad, esto es, a partir de la tensión entre ocultamiento y desocultamiento del sEr, o bien, de donación y rehusó. Para dar cuenta de ello Heidegger escribirá sEr [*Seyn*] en lugar de ser [*sein*].

En esta dirección, Alejandro Vigo reconoce dos núcleos fundamentales de problemas. Por una parte, el autor destaca una dimensión histórica, a la que denomina hermenéutica histórica, en cuanto exposición temática de las diferentes constelaciones epocales de sentido. Al respecto señala: «la meditación sobre el acontecer histórico de la verdad del ser, tal como busca elaborarla el pensar ontohistórico, constituye más bien una suerte de rememoración meditativa de la “historia del sentido”» (Vigo, 2020, p. 70).

Por otra parte, Heidegger explica este acontecer histórico del sEr a partir de una estructura (cuasi-)trascendental en un nivel que Vigo denomina metahistórico y que obedece como tal a la tematización de la tensión entre ocultamiento y desocultamiento al interior de la verdad del sEr¹⁴. Resumiendo los planteamientos de Vigo podríamos decir que la explicación de las diferentes constelaciones epocales de sentido, debemos buscarla a partir de un corte transversal en la historia del sentido, que da cuenta del proceso de constitución del sentido mediante una tematización de la tensión constante entre donación y rehusó del sEr en su verdad.

A esta dimensión metahistórica, que podría decirse que ontológicamente es más originaria, Heidegger la denomina la fundación del ahí y su análisis se desarrolla a partir de la tematización del originario y recíproco pertenecerse y copertenecerse de sEr y hombre. Mientras que la hermenéutica histórica, para continuar empleando los conceptos de Vigo, se refiere a una historia del sentido, en el nivel metahistórico se trata de la fundación del sentido en tanto el ahí donde se abre el claro de toda comprensión de ser. La fundación del sentido radica en el esenciarse del sEr a partir de su tensión originaria entre rehusamiento y donación.

Aunque aquí la pregunta conductora no se dirige al develamiento de la *Temporalität* en tanto horizonte de sentido esquemático para la comprensión del ser, esto no significa que el tiempo no desempeñe un rol fundamental¹⁵. De hecho, podemos agregar a las tesis de Vigo que las consideraciones que Heidegger despliega en este nivel metahistórico pueden ser entendidas como una metafísica del tiempo originario o bien, para emplear un término heideggeriano, como una ontocronía¹⁶.

La relación entre los niveles histórico y metahistórico se puede entender también como una relación más originaria entre finitud y temporalidad. El esenciarse de la verdad en tanto temporización originaria es la condición de posibilidad de la finitud de la historia. La temporización de la verdad del sEr no es más que el vínculo entre la excedencia del sentido que queda resguardada en el ocultamiento y la finitud de

¹⁴ Cfr. Vigo, 2020, p. 60.

¹⁵ En este sentido Gunter Seubold y Thomas Schmaus consideran que «algo así como “el sentido del ser en general” no tiene lugar ahora para Heidegger; “ser en general” es absurdo. Hay, de acuerdo con la perspectiva de Heidegger, las correspondientes transformaciones históricas del Ser» (Seubold; Schmaus, 2013, p. 336). Sin embargo, como veremos en las próximas páginas, que la pregunta por “el sentido del ser en general” haya desaparecido no significa que para Heidegger no siga siendo relevante la problemática de la constitución o “donación” del sentido como tal.

¹⁶ Cfr. GA 32, p. 144; Greisch, 2013, p. 97.

las constelaciones significativas epocales, o bien, no es más que el vínculo entre eternidad e instante (la fuga instantánea de la eternidad). Cada constelación epocal de sentido no hace más que poner de manifiesto la “presencia” del ser en el tiempo¹⁷.

El concepto que Heidegger emplea para dar cuenta de este esenciarse originario del sEr es el de *Ereignis*, que habitualmente se ha traducido al castellano como “evento” o “acontecimiento apropiador”. Que el sEr se esencia en su verdad significa a partir de 1936 para Heidegger que el sEr *er-eignet*¹⁸. Solo porque el sEr *er-eignet* [*das Seyn er-eignet*] hay historia del sEr y, como tal, historia del sentido. ¿Pero qué significa que el sEr *er-eignet* o concretamente qué significa *Ereignis*? Las traducciones al castellano de este concepto terminan privilegiando un “sentido” que da cuenta fundamentalmente del momento estructural que corresponde a la historia del sEr mismo. Con “acontecimiento” o “evento” se resalta el darse del sEr en la historia a partir de diferentes constelaciones epocales de significatividad. Sin embargo, el *Ereignis*, en cuanto esenciarse de la verdad del sEr, no es la historia del sEr mismo sino la condición de posibilidad de esta. El *Ereignis* tenemos que entenderlo con relación al componente metahistórico que condiciona la historia del sentido en cuanto tal. Por tanto, el *Ereignis* no es el “acontecer” de una o varias constelaciones de significatividad, sino la condición de posibilidad del acontecer mismo.

El *Ereignis* se refiere al juego recíproco entre ocultamiento y desocultamiento pero en la perspectiva de la fundación del Da-sein en cuanto apertura originaria del sentido. Podríamos decir que el *Ereignis* mienta la fundación metahistórica del sentido, a partir de lo cual es posible pensar como tal en un acontecer histórico del sentido, esto es, en las diferentes constelaciones epocales significativas.

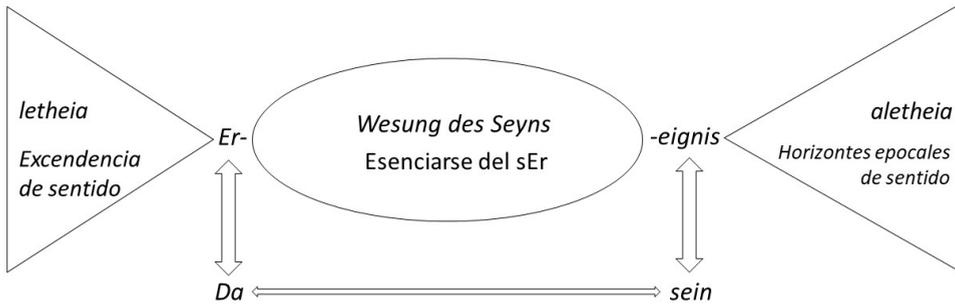
Este es el motivo por el cual Thomas Sheehan ha insistido en entender el *Ereignis* como una reapropiación del carácter del estar arrojado [*Geworfenheit*] que en *SZ* es solo uno de los momentos estructurales de la constitución del ser del Dasein como cuidado. El autor reitera que la mejor forma de traducir *Ereignis* sería en todo caso como “a-propiación”, en tanto movimiento hacia un *propium* [*Eigenes*], que no es más que el claro [*Lichtung*] del sentido, de lo que ha sido originariamente lanzado, arrojado¹⁹.

Como Sheehan argumenta, lo que está en el centro del *Er-eignis* es justamente el Da-sein. Sin embargo, aunque el Dasein no se entiende ahora con el carácter subjetivo que tenía en la ontología fundamental, tampoco debe entenderse únicamente en el sentido del ser arrojado. En este caso debemos incluso distinguir entre Dasein y hombre. Con Da-sein, visto desde el *Ereignis*, Heidegger se refiere ahora a la fundación del sentido en cuanto tal, que resulta apropiada históricamente en el hombre. El Da-sein no llega a su *propium* únicamente en la dirección del ser arrojado, del “sEr” al “ahí” [*Sein* → *Da*], sino en el recíproco pertenecerse y copertenecerse de sEr y hombre. Por tanto, al *Ereignis* pertenece también el “movimiento” del “ahí” al “sEr” [*Da* → *Sein*] y ello con igual originariedad. El *Er-eignis* no es más que el Da-sein (desubjetivado) en su recíproca oscilación y contraoscilación, como intentamos mostrar en el siguiente esquema:

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 337.

¹⁸ Recordemos que en una nota al pie de una de las primeras páginas de la *Carta sobre el Humanismo* Heidegger expresa que «“Ereignis” es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar» (GA 9, p. 316).

¹⁹ Cfr. Sheehan, 2017, pp. 50-55; Sheehan, 2015, p. 238; Polt, 2013, p. 156.



El devenir Dasein del hombre que Heidegger había tematizado en los cursos de 1928 a 1932²⁰ se transforma ahora más bien en una tematización de cómo el Dasein deviene hombre o, expresado de una manera más rigurosa, cómo a partir de la recíproca oscilación y contraoscilación del *Er-eignis* se abre la región de sentido en la que ingresa el hombre histórico mediante diferentes constelaciones epocales de significatividad.

La idea de la oscilación [*schwingen*], que desde 1928 Heidegger había empleado para referirse a la trascendencia del Dasein²¹, está en el centro de la problemática del *Er-eignis*, lo cual solo significa que permite una apropiación más originaria del esenciarse del Da-sein mismo, aunque Heidegger no se refiera a él ahora en los términos de una constitución trascendental. En este sentido Heidegger comenta en el numeral 140 de *BzP* titulado *El esenciarse del sEr* [*Die Wesung des Seyns*]: «Da-sein “es” sólo, donde y cuando el Ser de la verdad. Un, sí el viraje, que precisamente indica la esencia del ser mismo como el *Ereignis* en sí contraoscilante. El *Ereignis* funda en sí al Da-sein (I). El Da-sein funda al *Ereignis* (II)» (GA 65, p. 261/215); y en el siguiente numeral: «En el *Ereignis*, él mismo oscila en la contraoscilación» (GA 65, p. 262/215, trad. mod.)²².

Esta oscilante reciprocidad entre en sEr y hombre en el *Ereignis*, Heidegger la entiende en términos de un necesitar y pertenecer. Por una parte, el sEr necesita del hombre, se a-propia en él. Esta a-propiciación es la fundación del sentido como tal. Y, por otra parte, como Polt, Sheehan y también Roberto Walton destacan, el hombre no produce el ser, sino que lo experimenta como arrojado. El sEr no se “reduce” a un horizonte de respectos significativos que el hombre proyecta —como en el caso del concepto de mundo en cuanto significatividad en *SZ*—, porque el conjunto de respectos significativos a partir del cual el hombre se autointerpreta en cada caso a sí mismo e interpreta a la totalidad del ente tienen un carácter histórico. Esto es, los respectos significativos se entienden ahora a partir del carácter vinculante de un horizonte epocal en su movilidad histórica y los horizontes son abiertos desde el recíproco “juego” entre ocultamiento y desocultamiento del *Ereignis* y no a partir de un posicionamiento “subjetivista” del hombre, como parecía suceder por momentos en el contexto de la analítica existencial del Dasein en *SZ*. Tomando en cuenta una observación de Eugen Fink, podemos decir que es ahora, en el contexto de la

²⁰ Nos referimos sobre todo el curso de 1929/1930 (GA 29/30). Para una aproximación el tema del devenir Dasein del hombre Cfr. Agamben, 2006, pp. 124-126; cfr. también Muñoz, 2007, pp. 91-105.

²¹ Cfr. GA 26, pp. 268 y 270.

²² Para otros lugares de *BzP* donde es relevante la idea de la oscilación Cfr. GA 65, pp. 239/198; 251/207; 261/215; 262/215; 351/282; 372/298; 280/304; 387/309.

problemática del *Ereignis*, cuando el hombre está con “propiedad” en-el-mundo [*In-der-Welt*], arrojado en el Cosmos [*Kósmos*], en lugar de ser el propietario del mundo como en *SZ*²³.

El hombre existe como arrojado en una constelación de significatividad y la multiplicidad de estos horizontes epocales deben entenderse como un relampagueo del sEr en el ahí, como el necesario advenimiento del sEr en el ahí a partir de la pertenencia del hombre al sEr: «*Esta contraoscilación entre el necesitar y el pertenecer constituye el ser como Ereignis, y lo primero que en el pensar nos incumbe es llevar a la simplicidad del saber, y fundar en su verdad la oscilación de esta contraoscilación*» (GA 65, p. 251/207, trad. mod.)²⁴.

En el *Ereignis* el hombre pertenece al sEr y el sEr necesita del hombre. En esta oscilación [*Schwingen*] y contraoscilación [*Gegenschwung*] entre el sEr y hombre, entre el pertenecer [*Zugehören*] y el necesitar [*Brauchen*], la verdad se esencia originariamente en el abismo [*Abgrund*] como una aclarante ocultación [*lichtende Verbergung*]. El concepto de abismo Heidegger lo retoma para explicar ese doble movimiento del *Ereignis* que tiene lugar en el “entre” del Da-sein. El abismo es como tal el “entre” mismo cuyas dos dimensiones son la ocultación, en tanto la excedencia retenida de sentido, y el claro, en cuanto apertura a la comprensión del ser que deviene historia. En su referencia al claro el abismo abre constelaciones epocales de significatividad y en su referencia a la ocultación o rehúso el abismo retiene excedentemente el sentido. Ese sentido retenido posibilita la apertura de las constelaciones históricas de significatividad. El abismo aclara y oculta y en esa medida es el fundamento in-fundado de la verdad misma. Al respecto Heidegger destaca:

A-bismo es el vacilante rehúso del fundamento. En el rehúso se abre el vacío originario, acaece el *claro* originario, pero al mismo tiempo el claro, para que se muestre en él la vacilación. El a-bismo es el primer esencial, *aclarante ocultamiento*, el esenciarse de la verdad [...] Y ello es la oscilación del viraje entre clamor y pertenencia, la A-propiación, el sEr mismo (GA 65, p. 380/303-304).

Los conceptos de abismo y oscilación se convierten ahora en una guía temática para captar el “flujo” o movilidad, la “*kinesis*” del *Ereignis*. Si el sentido tiene un carácter histórico, esto implica que el *Ereignis* en su recíproca y abismal oscilación contiene ya remisiones temporales. Hay historia del sEr y, como tal, historia del sentido solo porque la verdad se temporiza originariamente en el *Ereignis*.

Heidegger no solo se refiere a una temporización de la verdad, sino también a un espaciamiento originario de la verdad. La fundación del Da-sein obedece a ese equi-originario espaciamiento y temporización que tiene lugar en la oscilación y contraoscilación a-bismal del *Ereignis*: «El a-bismo es así el sitio instantáneo del “entre” en sí temporizado-espaciado-contraoscilante, como el cual el Da-sein tiene que estar fundado» (GA 65, p. 387/309, trad. mod.). A continuación, nos referiremos al carácter espacio-temporal del *Ereignis*.

²³ Con base en esta crítica Eugen Fink plantea la pregunta por el ser a partir de un horizonte cosmológico. No obstante, reconoce que su crítica se dirige a *SZ* y no a los planteamientos heideggerianos después de la *Kehre* que en muchos aspectos son similares a la perspectiva cosmológica de Fink. Cfr. Fink, 2010, pp. 65-68.

²⁴ Para una confrontación interpretativa de estos pasajes Cfr. Walton, 2011, p. 191.

2. La temporización del sEr y la fundación del sentido en el Ereignis

Aunque los fragmentos referidos al tiempo y al espacio en los *BzP* son algunos de los más complejos, representan, no obstante, uno de los elementos nucleares de la fundación del Da-sein y del hombre histórico como tal. Como una de nuestras intenciones principales es comprender cómo el sentido se funda a partir del tiempo, debemos referirnos necesariamente a las consideraciones que Heidegger dedica al tiempo y al espacio en el marco de la fundación abismal del Da-sein. En concreto Heidegger procura aquí explicar cómo el sentido histórico se funda a partir de la temporización y del espaciamiento originarios, desarrollando una metafísica del tiempo o bien, como ya hemos comentado, una ontocronía.

Por una parte, el *Ereignis* implica una apropiante aclaración en el ahí [*Da*] de la ocultación del sEr: el ser humano se apropia del sEr y, por otra parte, el sEr se dona al hombre en el ahí rehusándose. Que la donación del sEr al hombre implique siempre un rehusó, es la condición de posibilidad de las épocas históricas. Cada constelación epocal no es más que un relámpago del sEr al hombre. El rehusó del sEr es la condición de posibilidad de un nuevo comienzo a partir de la revocación de una constelación epocal anterior:

el rehusó es el primer sumo obsequio del sEr, su esenciarse inicial mismo. Acaece como la sustracción, que involucra en la calma, en la que la verdad según su esencia llega nuevamente a decisión, de si puede ser fundada como el claro para el ocultarse. Este ocultarse es el desocultar del rehusó, el hacer pertenecer a lo extraño de otro comienzo (GA 65, p. 241/199).

En esta tensión entre ocultamiento y desocultamiento se esencia el Da-sein, esto es, el Da-sein llega a su *propium*, el *Ereignis* a-propia porque se abre el claro que funda una constelación epocal de significatividad. Heidegger afirma: «De este modo el sEr, como rehusó asignante, es la a-propiación del *Da-sein*» (GA 65, p. 240/219, trad. mod.)²⁵. Y justamente en este oscilar abismal en cuanto recíproco esenciarse de la verdad se abren el espacio y el tiempo originarios: «el espacio-tiempo pertenece a la verdad en el sentido del esenciarse del sEr como *Ereignis*» (GA 65, p. 372/297, trad. mod.).

El espacio y el tiempo no se fundan en el proyecto del *Dasein*, tal y como había sido tematizado en *SZ*, sino que el proyecto histórico de comprensión del ser es posible porque el Da-sein llega a su *propium* a partir de la temporización y del espaciamiento originario del *Ereignis*. La concepción de la temporalidad que en *SZ* se puso de manifiesto es ya una forma derivada de la temporalidad²⁶.

El espacio y el tiempo son “formas” de este oscilar abismal donde el sEr se tiende hacia el hombre en una rehusante donación (aclarante ocultamiento) y el hombre se tiende hacia el sEr en una pertenencia que no es “posesión” sino abandono [*Verlassenheit*]²⁷. El sEr abandona al hombre, lo deja ser, lo pone en libertad y lo interpela mediante los claros del relampaguear. Heidegger afirma: «El espacio-tiempo es la apropiada abertura de las vías de viraje del *Ereignis*, del viraje entre pertenencia y clamor, entre abandono del sEr y claros del relampaguear (¡el estremecerse de la oscilación del sEr mismo!)» (GA 65, p. 372/298).

²⁵ Cfr. GA 65, p. 262; y también Walton, 2011, p. 191.

²⁶ Por eso, como Heidegger comenta, *SZ* solo provee una indicación «transitoriamente orientadora» (GA 65, p. 372/297-298)

²⁷ *Verlassenheit* también puede significar “soledad”, “desolación” o simplemente “estar solo” [*alleinsein*]. Sin embargo, esta soledad o abandono debe entenderse en el sentido de un “dejar ser” [*lassen sein*].

La historia del sEr debe comprenderse entonces como esos claros del relampaguear en los cuales el hombre ve repentinamente y sin proponérselo. Este ver repentino e inesperado es el sentido de los verbos *erblicken* y *eräugen* que Heidegger emplea. En el primero resalta como tal la mirada y en el segundo el mirar. Se trata del mirar y de la mirada que se producen, por ejemplo, a la luz de un relámpago en la oscuridad. Debemos pensar en la oscuridad de la noche en la que de repente un relámpago nos posibilita ver algo. Este posibilitar ver es el sentido del donarse del sEr en el claro, del venir a la presencia, del abrir una época y fundar una constelación epocal de significatividad. En estos verbos resuena, además, que el aclarar del relámpago no se encuentra sujeto a nuestra voluntad, no somos nosotros los que fundamos o abrimos el claro, sino que es este cual regalo el que se abre a través de nosotros. De hecho, es el sEr el que llega a sí mismo a través de nosotros, el que se llama a sí mismo a través de nosotros. En esta dirección Heidegger destaca en 1957 en *Identidad y diferencia*: «Er-eignen significa originariamente: mirar repentinamente, esto es, mirar los claros del relampaguear, llamarse hacia sí en el mirar, a-propiar» (GA 11, p. 45).

En esos claros del relampaguear queda proyectada la luz que ilumina la comprensión epocal del ser del hombre. El sEr se a-propia [*er-eignet*] en esos claros y justamente esa interreferencia del relampaguear, en el sentido del encenderse y apagarse o bien en el sentido del venir (a la presencia) y retirarse, tiene un carácter espacio temporal. El espacio y el tiempo son las vías del abismo por medio de las cuales el sEr se desoculta y oculta, se dona y se rehúsa.

Heidegger establece una diferencia entre el abismo en tanto fundamento y el sEr en tanto el fundante [*der gründende*] o bien proto-fundamento [*Ur-grund*]: «El proto-fundamento, el fundante, es el sEr, pero respectivamente esenciándose en su verdad» (GA 65, p. 380/304, trad. mod.). El esenciarse de la verdad del sEr significa justamente ese llegar al ahí a partir de las remisiones espacio temporales del abismo y esto se traduce en la fundación del hombre histórico. Que el sEr llegue al ahí es el establecimiento de la originaria correlación del Da-sein. El abismo en cuanto tal es el fundamento del Da-sein (el “entre”), pero hay abismo solo en tanto el sEr se dona y se rehúsa.

En cuanto en el sEr prima el rehúso [*Sichversagen*] es este el proto-fundamento [*Ur-grund*]. Pero este rehúso no es una “huida”, por eso es vacilante [*zögernde*], oscilante [*schwingen*] y estremecedor [*erzittern*]: el rehúso [*Versagung*] es la condición del ahí [*Da*]. El rehúso contiene la remisión a una donación [*Schenkung*] y ello implica una apropiación [*Ereignung*]. Al respecto Heidegger afirma: «Mas lo que se rehúsa se rehúsa vacilando, dona así la posibilidad de la donación y de la apropiación» (GA 65, p. 384/306, trad. mod.). Solo hay rehúso allí donde se intenta preservar algo. El claro, la donación, no puede profanar el misterio. Por tanto, el rehúso del sEr es la originaria preservación del misterio. La tensión originaria del *Ereignis* puede ser entendida como esa tensión entre misterio y profanación, entre sentido y significado, entre ser y ente, entre posibilidad y realidad, o también, como indicaremos más adelante, entre eternidad e instante.

Esta primera remisión de la ocultación [*Verbergung*] al claro [*Lichtung*], constituye el fundamento como apertura del abismo, en cuya tensión espacio-temporal el sEr llega —funda— el ahí [*Da*] donde ingresa históricamente el hombre. «El a-bismo, como el primer esenciarse del fundamento, funda (hace esenciarse el fundamento como fundamento) en la manera de la temporización y espaciamento» (GA 65, p. 383/305). El esenciarse originario de la verdad significa entonces la apertura del ahí²⁸.

²⁸ Cfr, GA 65, pp. 381/304; 381/304.

En el abismo se abre el vacío extático donde el espacio y el tiempo se ensamblan recíprocamente. El vacío es la “forma” originaria del espaciamento y la dimensión extática del abismo se refiere a la temporización originaria²⁹. No hay una primacía de uno sobre otro, sino un mutuo pertenecerse y copertenecerse de ambos. En el abismal desfondamiento que se acusa en el vacío y que procede del rehusarse del sEr se produce el espaciamento [*Räumung*]³⁰ originario, pero como este rehusarse es vacilante [*zögernde*], genera también —simultáneamente— las remisiones extáticas de la temporización [*Zeitigung*] originaria. Heidegger destaca: «El rehusarse no sólo crea el vacío de la privación y la espera, sino con éstas el vacío como un en sí *extático*, *extático* en lo venidero y con ello a la vez abriendo un sido, que dando con lo venidero constituye el presente como ingreso al abandono, pero recordante-aguardante» (GA 65, p. 383/306). La unidad entre espaciamento y temporización constituyen el ahí [*Da*] donde el hombre ingresa históricamente en el abandono [*Verlassenheit*] del sEr. No hay aquí un orden de fundamentación del espaciamento respecto a la temporización o viceversa. Ninguno es más originario que el otro; uno y otro proceden del vacilante rehusarse del sEr en el abismo: del *Ereignis*.

Si bien el juego y contrajuego entre ocultamiento y desocultamiento implica una tensión entre futuro y haber sido, en tanto el desocultamiento contiene una remisión extática al futuro y el ocultamiento la remisión extática al haber-sido, la unidad de ese contrajuego y contraempuje es la presencia que tiene lugar en el ahí. El propio Heidegger apunta en *Identidad y diferencia*: «El claro de lo rehusado (tiempo) hace posible la presencia (ser)» (GA 11, p. 151). En el ahí se conjuga la unidad entre ocultamiento y desocultamiento, haber-sido y futuro, en cuanto la apertura de una constelación de sentido, de una posibilidad histórica de comprensión del ser, que supone siempre la retención y la salvaguarda del misterio, esto es, de la excedencia del sentido. La tensión entre donación y rehusó que se produce en la presencia es la condición de posibilidad de las constelaciones de significatividad, así como de su revocabilidad. La apertura de nuevas constelaciones se funda en lo negado —o más bien denegado— a las anteriores constelaciones, esto es, en lo retenido en el rehusó del sEr: la historia, más que una superación, es una reapropiación de lo negado, de lo retenido.

El hombre que habita en esas constelaciones de sentido puede proyectarse comprensivamente hacia un futuro que remite a su condición de arrojado como lo sido y cuya unidad abre la situación presente porque el ahí donde ingresa (por eso *Da-sein* significa “ser del ahí”) ya está espaciado y temporizado en el abismal rehusarse del sEr. La problemática del *Ereignis* no es, por tanto, una negación de lo alcanzado en la ontología fundamental, sino una reapropiación más originaria de la concepción del ser en el tiempo.

El espaciamento y la temporización originarias abren el ahí donde ingresa el hombre como un memorante esperar [*erinnendes Erharren*] en el que «(recordando una encubierta pertenencia al sEr, (y) esperando un clamor del sEr, pone a decisión el sí o si-no del acceso al sEr» (GA 65, p. 384/306). Solo porque la verdad se esencia a partir del ensamble abismal entre espaciamento y temporización se origina la historia

²⁹ Heidegger destaca que el vacío no puede entenderse como un contenedor de las formas puras del ordenamiento espacio-temporal en un sentido físico matemático. Al respecto Cfr. GA 65. pp. 189/160; 383/305; 386/308.

³⁰ Para Heidegger *Räumung* indica la “constitución” del espacio originario, pero también un “hacer espacio” que tiene lugar cuando el sEr se rehúsa y dona la posibilidad de la apertura del claro. Este “donar” [*schenken*] significa literalmente “regalar”, “obsequiar”. En efecto el sEr obsequia la luz del relámpago que nos permite mirar, esto es, comprender.

y el ámbito del sentido donde el hombre puede comprender afectivamente³¹. Heidegger afirma: «El espacio-tiempo es el sostén abarcador de la reunión que encanta extáticamente, el a-bismo así ensamblado y correspondientemente templado, cuyo esenciarse en la fundación del ahí a través del *Da-sein* (sus vías esenciales del abrigo de la verdad) deviene histórico» (GA 65, p. 386/308).

3. Temples de ánimos fundamentales: la reducción fenomenológica hacia el sEr en la historia de la metafísica y la posibilidad histórica de la filosofía

En tanto la historia se constituye a partir de un relampaguear del sEr, la tensión entre ocultamiento y desocultamiento no es más que la tensión temporal entre eternidad e instante. La eternidad no se entiende ahora en el sentido que la metafísica occidental la ha concebido, esto es, como lo que se haya fuera del tiempo en cuanto sucesión ininterrumpida de horas, sino como lo que se retrae en el instante para volver nuevamente de forma transformadora³². Para la comprensión de la relación tempórea entre eternidad e instante es decisivo el numeral 238 de los *BzP*, donde Heidegger afirma casi lapidariamente: «Lo eterno no es lo continuo, sino aquello que se puede sustraer en el instante, para regresar un día. Lo que puede regresar, no como lo igual, sino como lo de nuevo transformador, uno-único, el sEr, de modo que en esta manifestabilidad en primer lugar ¡no es reconocido como lo mismo». Y para concluir el fragmento Heidegger interroga: «¿Qué es entonces eterni-zamiento?» (GA 65, p. 371/297, trad. mod.).

El fundamento temporal de la historia es entonces la temporalidad que se temporiza en el *Ereignis* entre eternidad e instante. Así como cada época histórica debe entenderse a partir de la presencia que se temporiza en unidad como el futuro del desocultamiento y el haber-sido del ocultamiento, el instante es como tal la condición de posibilidad del presente, esto es, el presente se abre como instante³³.

Para Heidegger los instantes en los que se abre el presente se corresponden con la fundación de las diferentes épocas de la historia de la metafísica occidental por parte de un pensador o conjunto de pensadores que son capaces de mirar en el horizonte abierto por el relámpago del sEr. Los pensadores llevan a la palabra y al concepto lo divisado en el instante del claro y ello se convierte en el horizonte de significatividad para una época histórica. La historia que Heidegger está pensado aquí no es otra que la historia de la metafísica occidental. El sEr llegó por primera a la palabra y al concepto —para “inmediatamente” sustraerse y rehusarse— en el pensamiento presocrático griego. A este Heidegger lo reconoce como el primer inicio donde está resguardado todo lo oculto, esto es, lo eterno que puede regresar transformadoramente, y a partir del cual se debe dar el salto al otro comienzo³⁴.

La historia tematizada por Heidegger no es la historia universal, sino la historización filosófica del sEr, a partir de la interpelación inicial del sEr en el pensamiento

³¹ En este sentido *Beiträge zur Philosophie* no representa una superación de *Sein und Zeit*, sino un paso —o varios pasos— atrás en el develamiento de la esfera originaria de donde procede la analítica existencial del *Dasein*.

³² Cfr. Gómez Pedrido, 2010, pp. 236-239.

³³ Cfr. Másmela, 2000, p. 115.

³⁴ En relación con la esencia de las posiciones metafísicas fundamentales Cfr. GA 65, pp. 169-224; GA 66, pp. 68-80. Además Cfr. Martin Heidegger, *1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens / 2. Einübung in das philosophische Denken* (GA 88).

griego. Las sucesivas épocas históricas que de aquí se derivan representan cada vez un mayor alejamiento de lo experimentado en ese inicio, esto es, un olvido del sEr y una afirmación del ente. Podría decirse que el claro abierto en el primer inicio es cada vez más débil, de modo que nos aferramos cada vez más al ente y a los significados constituidos. Esto no implica desconocer la existencia de “posiciones metafísicas fundamentales” que representan, en diferentes momentos históricos, el espíritu de cada época y que se expresan a partir de la “teoría” de algunos filósofos.

Sin embargo, lo peculiar de los pensadores que abren cada época histórica no radica en su “fuerza visual”, en el sentido de una vigorosa capacidad analítica que les permita comprender o descifrar un determinado enigma. En cuanto somos arrojados al ahí en el cual el sEr llega a su *proprium*, no podemos condicionar subjetivamente su a-propiación [*Er-eignung*], solo podemos corresponder a su don, esto es, a su regalo, obsequio. Y para poder corresponder a este don o llamada, Heidegger considera que debemos estar templados de manera fundamental. Por tanto, detrás de cada posición metafísica fundamental hay un temple de ánimo fundamental que posibilita la correspondencia con la interpelación del sEr. La historia de la metafísica no es sólo la historia de las grandes concepciones que han determinado las diferentes maneras de comprender el ser epocalmente, sino que es mucho más originariamente la historia de los temples de ánimo fundamentales a partir de los cuales el hombre ha correspondido a la llamada, al relámpago del sEr en el instante. El ver en el claro ha sido más bien un pre-sentir [*Vor-ahnung*] la llamada en el instante de la donación del sEr.

A partir de los temples de ánimo fundamentales es que se constituyen los conceptos que determinan la comprensión de una época y ello por el gran “poder” que se deriva de la experiencia del temple de ánimo. Heidegger reconoce al asombro [*thaumazein*] como el temple de ánimo fundamental del primer inicio que funda la historia de la metafísica occidental. La filosofía es, por tanto, tal y como Heidegger lo dice al final del curso de 1929/1930, asombro³⁵. El carácter fundamental de un temple radica entonces en reconducirnos a ese asombro inicial ante la habitualidad de las cosas, ante la habitualidad del ser de los entes, ante la maravilla de ser³⁶. En ese sentido Heidegger se refiere ya en los inicios de *BzP* a la retención [*Verhaltenheit*] como el temple de ánimo fundamental del otro comienzo, en cuanto es «la pre-disposición del estar dispuesto al rehúso como donación. En la retención domina, sin apartar aquel retroceder, el volverse al vacilante negarse como esenciarse del sEr» (GA 65, p. 15/31, trad. mod.). La retención es, por tanto, el pre-sentimiento de lo retenido en el primer inicio, esto es, el pre-sentimiento del ocultamiento del sEr como tal.

Sin embargo, el volverse a lo retenido no es un fruto de la voluntad. El sEr, en tanto proto-fundamento, siempre se dona originariamente en el ahí. Sin esta donación no hay comprensión del ser —al menos no hay comprensión filosófica del ser ni historia filosófica del sEr—. El sEr interpela al hombre en el ánimo, de modo que el hombre debe aguardar “serenamente” a la interpelación del sEr. ¿Significa ello un abandono de la fenomenología en favor de una mística del sEr? ¿Podemos continuar aquí hablando de fenomenología? ¿No ha devenido esta ontocronía histórica en la más nefasta metafísica del sEr?

La posibilidad de continuar hablando de fenomenología depende aquí de la posibilidad de la reducción fenomenológica como tal. Por supuesto que si el carácter primario del sEr es su vacilante rehúso en el *Ereignis*, con ello la “donación” —del sEr— adquiere

³⁵ Cfr. GA 29/30, p. 531/432

³⁶ GA 45, p. 166

un papel protagónico. Por tanto, en la fenomenología se trata de alcanzar reductivamente lo que ya siempre se ha dado históricamente mediante una serie de constelaciones significativas regidas por conceptos de carácter metafísico. Un primer momento de la reducción fenomenológica en el marco de la historia del sEr se expresaría en los conceptos y experiencias fundamentales en que se concentra el espíritu de una época. A ello correspondería una reconstrucción de la historia de la filosofía a partir de las experiencias (ánimicas) fundamentales que han servido de base para la legitimación de los conceptos que han regido las diferentes épocas de la historia del sEr. Pero, a su vez, la identificación “reductiva” de los conceptos fundamentales que se han legitimado históricamente a partir de experiencias anímicas de carácter epocal es posible por un (“nuevo”) templo de ánimo fundamental que nos sitúa en el tránsito hacia una nueva época.

Esto significa para Heidegger la tematización de la historia de la metafísica desde los presocráticos hasta Nietzsche, tomando como hilo conductor el alejamiento de la experiencia inicial del *thaumazein* en Grecia mediante la sobriedad del pensamiento racional y calculador que cada vez se atiene más al ente como aquello de lo que puede disponer y que puede controlar. Respecto a los conceptos fundamentales de la historia de la metafísica el propio Heidegger comenta de una forma resumida en *Identidad y diferencia*: «Hay Ser solamente en este y aquel histórico carácter: Φύσις, Λόγος, Έν, Ιδέα, Ένέργεια, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder y voluntad de la voluntad» (GA 11, pp. 72-73)³⁷. La filosofía ha ejercido un papel rector de la vida cotidiana mediante estos conceptos metafísicos.

Lo que Heidegger nos quiere decir ahora en un nivel histórico es algo que podemos entenderlo en relación con el concepto de mundo que desarrolla ya en *SZ*. Así como el plexo de remisiones significativas determina el comportamiento utilitario del hombre para con el ente, el conjunto de conceptos metafísicos de una época determina el comportamiento y auto-interpretación del hombre respecto a sí mismo y a la totalidad del ente. Sin embargo, detrás de estos conceptos, y esto es lo verdaderamente radical y novedoso de Heidegger, hay experiencias fundamentales que se encuentran respaldadas por templos de ánimo, de modo que la historia de la metafísica, más que una historia de esos conceptos que acabamos de mencionar, es una historia de los templos de ánimo fundamentales que han despertado como tal el cuestionar filosófico y detrás de los cuales se encuentra siempre, aunque quizás solo solapadamente, el asombro del pensamiento inicial griego³⁸.

Sin embargo, como la historia de la metafísica se debe entender siempre como un alejamiento de la experiencia inicial del asombro, entonces lo fenomenológicamente relevante no es solamente “reducir” cada época a su horizonte conceptual de significatividad, ya que ello Heidegger lo entiende siempre como un alejamiento del sEr y una afirmación cada vez mayor del ente, sino mirar en la dirección de lo retenido como tal en el primer inicio. En este sentido la reducción fenomenológica más radical es aquella que se dirige a lo denegado en todas las constelaciones de sentido de la historia de la metafísica y que, por tanto, procura remontarse a lo retenido en la experiencia inicial del pensamiento filosófico occidental³⁹.

Lo que denominamos “primer momento reductivo”, en cuanto reducción de la historia de la metafísica a sus conceptos y experiencias fundamentales, está fundado doblemente en templos de ánimo. Por una parte, las constelaciones significativas

³⁷ Cfr. también GA 14, p. 147.

³⁸ Cfr. Coriando, 2002. Quizás sea este el estudio más completo que hasta el momento se ha realizado sobre el respaldo afectivo y anímico de las posiciones fundamentales de la historia de la metafísica.

³⁹ Como afirma Paul Slama, la reducción de todas las reducciones se entiende en este caso como la reducción de todos los «modos de retiro del ser a lo largo de la historia» (Slama, 2018, p. 16)

se han constituido históricamente mediante temples de ánimo epocales y, por otra parte, la posibilidad de la reducción fenomenológica de todas esas constelaciones epocales se debe a un nuevo temple de ánimo que abre a su vez una nueva época. La fenomenología se entiende aquí como el movimiento del aparecer histórico del sEr —que con propiedad es más bien un rehuir— y la reducción como la posibilidad de la fundación de una nueva constelación significativa —de una nueva época— y la revocación de la anterior⁴⁰.

Sin embargo, la reducción que propone Heidegger es aún más radical porque no solo implica la revocación del horizonte significativo anterior, sino de la metafísica en su conjunto que extrae sus raíces de la “idea” platónica. Esto implica que el temple de ánimo tiene que templar de forma tal que sea removida la metafísica hasta sus mismos cimientos.

La posibilidad de esta reducción de las reducciones radica, como ya indicamos, en el temple de ánimo fundamental de la retención, el cual se encuentra en una proximidad esencial con el espanto [*Erschrecken*] y el temor [*Scheu*]. Respecto al primero Heidegger afirma: «El espantarse es el retroceder desde lo corriente del proceder en lo familiar, hacia la apertura de la afluencia de lo que se oculta, en cuya apertura lo hasta ahora corriente se muestra como lo extraño y a la vez cautivante» (GA 65, p. 15/30, trad. mod.). Con relación al temor [*Scheu*] Heidegger destaca: «Del temor en particular surge la necesidad del silencio y éste es el predisponente dejar esencia del sEr como *Ereignis*, que determina toda posición respecto del ente y actitud con respecto al mismo» (GA 65, p. 15/31, trad. mod.).

En la unidad de estos temples de ánimo fundamentales se encuentra la posibilidad de ser remontados silenciosamente al rehuir y ocultamiento del sEr en cuanto un presentimiento de lo retenido⁴¹. La retención y el presentimiento nos remiten a la ten-

⁴⁰ En esta reapropiación del concepto de “reducción” y de fenomenología hay ciertos paralelismos con Hegel que el mismo Heidegger muestra en su lección de 1930/1931 sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Allí dice que la expresión “fenomenología del espíritu” se puede entender de dos maneras: por un lado, como si se tratara de un genitivo objetivo. Lo que significaría que el espíritu es el objeto al que pertenece la expresión fenomenología. La fenomenología es algo que un filósofo hace en donde tiene como objeto de estudio al espíritu. Heidegger dice que este es el sentido en que se entiende la expresión fenomenología en Husserl. Pero, por otro lado, la expresión puede ser entendida como un genitivo subjetivo. Lo que significaría que la fenomenología le pertenece al espíritu. La fenomenología no es entendida como una ciencia que versa sobre el espíritu. Más bien el espíritu tiene a la fenomenología en el sentido en que esta no es una ciencia sino un acontecer del propio espíritu. La obra de Hegel versa sobre esto último, es decir, sobre el proceso de aparición o fenomenización del espíritu. Expresamente Heidegger destaca: «Fenomenología es el modo —no uno entre otros— sino el modo como el espíritu mismo es. Fenomenología del espíritu designa la aparición total y propia del espíritu. ¿Frente a quién? ¡Frente a él mismo! Ser fenómeno, aparecer, significa presentarse y, además, presentarse de modo tal que con ello algo diferente se muestre frente a lo antecedente, que lo que se presenta se presente en contra de lo anterior y que lo anterior descienda con ello a la apariencia» (GA 32, p. 34; para la delimitación de este concepto de fenomenología frente a la fenomenología de la conciencia de Husserl Cfr. GA 32, p. 40). Definitivamente parecería que el concepto heideggeriano de fenomenología en el marco de la historia del sEr se encuentra en una dirección más próxima a esta interpretación de Hegel que al concepto husserliano de fenomenología. Sin embargo, como hemos argumentado, no podemos subestimar el peso que en el pensar ontohistórico tiene la “reducción de todas las reducciones” como superación de la metafísica, lo cual nuevamente vuelve a aproximar a Heidegger a su concepto temprano de fenomenología en un directo vínculo con Husserl.

⁴¹ En un primer momento Heidegger denomina presentimiento [*Ahnung*] al temple de ánimo fundamental del otro comienzo, en cuanto unidad de los temples del espanto, retención y temor (Cfr. sobre todo numerales 5 y 6 de *BzP*: GA 65, pp. 11-23/27-37). Sin embargo, ya desde aquí destaca que «la retención es el *centro* para el espanto y el temor. Estos caracterizan sólo más expresamente lo que originariamente le pertenece» (GA 65, p. 15/31). Más adelante la retención se identifica directamente

sión extático-espaciante del juego entre donación y rechazo del *Ereignis* y nos disponen para lo oculto en cuanto posibilidad de otro comienzo, que Heidegger lo entiende en contraposición a la afirmación metafísica del ente.

Por tanto, la reducción de todas las reducciones implica, a la par de una proyección conceptual de lo reducido y de una destrucción (deconstructiva) de las concepciones fundamentales de la historia de la metafísica, la fundación de una nueva época y la inauguración de una nueva constelación de sentido que esté dispuesta anímicamente para la revocabilidad de los horizontes de sentido de la metafísica. Al margen de las diferencias que se pueden apreciar en las constelaciones de sentido de la metafísica, todas ellas están determinadas por un alejamiento del sEr y un predominio de la racionalidad a partir de diferentes horizontes conceptuales que encuentran su máxima expresión en la técnica planetaria contemporánea que Heidegger intenta aprehender mediante el concepto de la maquinación [*Machenschaft*].

Siguiendo a Byung-Chul Han, puede decirse que la metafísica está determinada por una afirmación de lo positivo del ente o por un exceso de positividad y que mediante el temple de la retención se trata de que nos remontemos anímicamente a la negatividad del *Ereignis*, en cuanto excedencia originaria que posibilita la fundación de una nueva época dispuesta no solo para lo positivo, para la técnica, para lo pornográfico, para lo manipulable y controlable, sino también y sobre todo para lo negativo, para lo revocable, para el misterio, para el *Eros*⁴².

En la ejecución de la fenomenología se siguen manteniendo aquí los tres momentos del método que Heidegger desde el curso de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* había determinado⁴³, solo que ahora en un proyecto de carácter ontohistórico. La reducción implica el remontarse a lo retenido del *Ereignis*, la construcción supone la fundación y apertura de una nueva época (El otro comienzo [*Der neue Anfang*]) y la destrucción se entiende en términos de una demolición de la metafísica. Además, tal y como la angustia y el aburrimiento condujeron a la analítica existencial y metaontológica al horizonte de la temporalidad, es también un temple de ánimo fundamental en el pensar ontohistórico el que deberá articular fenoménicamente los tres momentos del método fenomenológico.

Esa disposición para un nuevo comienzo es, además, la más originaria libertad, en cuanto apertura a la negatividad del sEr y a la revocabilidad de lo constituido. La filosofía y en particular en este caso el pensamiento de Heidegger es un ejercicio de libertad o bien de “liberación”, en cuanto disposición para lo nuevo, pero no en el sentido del curioso que solo invierte la dirección de las fórmulas conocidas, sino para eso nuevo que puede serlo como tal porque hunde sus raíces en lo ontológicamente más originario de todo: el rechazo y negatividad del sEr. Y aunque Heidegger prefiere no emplear el concepto de trascendencia en este caso, podemos decir que la filosofía, en cuanto superación, es ya la originaria trascendencia, en cuanto apropiación de la oscilación y contraoscilación del *Ereignis*.

La *kinesis* del *Er-eignis* implica ese extático y espaciante vacilante rechazo, a partir del cual la excedencia originaria de la negatividad deviene (en el ahí) sentido abierto a la siempre posible revocabilidad. De hecho, lo retenido en el *Er-eignis*, lo no-donado es aquello que está más allá de todo horizonte, más allá de todos los horizontes de significatividad de todas las épocas de la historia de la metafísica⁴⁴.

como el temple de ánimo fundamental del otro comienzo (Cfr. GA 65, pp. 33-36/44-46).

⁴² Cfr. Han, 2014.

⁴³ Cfr. GA 24, pp. 29-30/47-48.

⁴⁴ Después de *BzP* Heidegger se referirá a este ámbito originario del sentido mediante el concepto de

En tanto la posibilidad de la reducción de todas las reducciones ha de provenir de ese más allá de todos los horizontes, en el temple no se puede suscitar un quedar cautivados por un horizonte como en el caso del aburrimiento profundo, sino un ir más allá del horizonte en cuanto disposición para lo oculto. Una vez más la arbitrariedad del temple decide los destinos no solo de la fenomenología, sino, en este caso, de la historia. El destino de la filosofía depende del temple de ánimo fundamental. La afirmación sobre la “muerte de la filosofía” significa que nos movemos en los marcos de un horizonte de sentido epocal gastado, lleno de curiosidad y esencialmente pobre en asombro. La posibilidad de la filosofía depende de la fundación de un nuevo horizonte de sentido, esto es, de un nuevo comienzo, y este solo puede ser dado por un temple de ánimo fundamental de carácter histórico. El destino de la filosofía es, por tanto, el destino de Occidente. Uno y otro penden de un temple de ánimo fundamental. Pero ¿cómo ha de interpelarnos este temple? O más específicamente ¿cuál es el motivo para que el temple se apodere de nosotros o al menos de los fundadores, esto es, del fundador futuro?

El camino fenomenológico de Heidegger parece depender de la respuesta a esta pregunta. Al margen de las oscuras y casi esotéricas indicaciones que Heidegger ofrece en apartados como ese dedicado a *El último dios* [*Der letzte Gott*] en los *BzP*, podemos decir que no hay una respuesta a esa pregunta, si bien ahora tenemos la convicción histórica de que los conceptos que determinan el horizonte de cada época y de la metafísica en su conjunto hunden sus raíces en las experiencias de los temples de ánimo fundamentales. En ellos se pone como tal en marcha la filosofía y el filosofar mismo. En ellos se ponen en marcha los pensadores (y los poetas) que fundan y abren épocas mediante conceptos que determinan la trabazón significativa de un horizonte histórico.

Sin embargo, en la descripción de los temples del otro comienzo que Heidegger ofrece hay al menos algunos elementos que señalan una dirección en la que nosotros podemos disponernos para el temple, en caso de que ello sea posible. Se trata de la reverencia al silencio. Pareciera como si solo aquel que calla, que permite que el silencio resuene en la experiencia del temple fundamental, puede escuchar la “voz” del sEr para entonces decir la palabra que funda. Recordemos, además, que el verbo alemán *stimmen* [templar] es etimológicamente muy próximo al sustantivo *Stimme* [voz]. Solo desde el silencio podemos aguardar temerosamente la interpelación resonante del sEr. Y justamente porque el lenguaje, en cuanto guarda-medida del *Ereignis* e instaurador del concepto⁴⁵, se funda en el silencio, en este alcanzamos la apertura más originaria al sentido retenido, como destaca Jean-Luc Nancy en una directa remisión a Heidegger:

el escuchador (si puedo darle ese nombre) se tensa, para terminar, a causa de un sentido (y no está tendido hacia, intencionalmente) o bien es ofrecido, expuesto a un sentido [...] El sentido se abre en el silencio [...] Se trata en verdad, y debe tratarse hasta el final, de *escuchar* ese silencio del sentido [...] la escucha en cuanto está dispuesta al afecto y no sólo al concepto (que no compete más que al entender) [...] Esta disposición profunda [...] es una relación con el sentido, una tensión hacia él: pero hacia él con completa anterioridad

Gegend, La superación del carácter horizontal de la pregunta por el sentido del ser en el pensar onto-histórico de Heidegger a partir del concepto de *Gegend* (ámbito originario) ha sido destacada por von Herrmann en su texto *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zu Philosophie*, que es uno de los estudios más amplios del pensamiento de Heidegger a partir de 1936 (Cfr. von Herrmann, 1994, p. 381). Cfr. también Walton, 2011, p. 196.

⁴⁵ De esta manera concluye Heidegger *BzP*: «El lenguaje se funda en el silencio. El silencio es el más oculto guarda-medida. Guarda la medida, sólo en tanto sienta pautas. Y así es el lenguaje un sentar medida, sólo en tanto sienta pautas. Y así es el lenguaje un sentar-medida en lo más íntimo y amplio, sentar-medida como el esenciarse de la fuga y de su ensamblaje (Ereignis)» (GA 65, p. 510/401-402, trad. mod.)

a la significación, sentido en estado naciente, en un estado de remisión para el que no está dado el fin de esta última (el concepto, la idea, la información) [...] Estar a la escucha es estar dispuesto al inicio del sentido [...] (Nancy, 2015, pp. 53-56).

¿Tendrá entonces que hacer silencio la fenomenología? Quizás sea esta la única forma de «resistir creadoramente en el a-bismo» (GA 65, p. 36/46)⁴⁶.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio (2006). *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- CORIANO, Paola-Ludovika (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- FINK, Eugen (2010). *Spiel als Weltsymbol*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- GÓMEZ PEDRIDO, Mario (2010). “La temporareidad originaria del Ser (Seyn) en los Beiträge zur Philosophie: entre el instante y la eternidad”, En CATOGGIO; PARENTE (eds.). *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*. Mar del Plata: Eudem.
- GREISCH, Jean (2013). “Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-1932. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins”, en DIETER (ed.). *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- HAN, Byung-Chul (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 11, *Identität und Differenz*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. Hermann Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ed. Ingrid Görland. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, Martin, GA 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.
- HEIDEGGER, Martin, GA 54, *Parmenides*, ed. Manfred S. Frings. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm

⁴⁶ Se trata en este caso de una definición del templo de ánimo de la retención que Heidegger ofrece al finalizar el numeral 13, que precisamente se titula *La retención*.

- von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 69, *Die Geschichte des Seyns*, ed. Peter Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER, Martin, GA 70, *Über den Anfang*, ed. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, GA 71, *Das Ereignis*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, GA 77, *Feldweg-Geschpräche* ed. Ingrid Schüssler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- MÁSMELA, Carlos (2000). *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Madrid: Trotta.
- MUÑOZ PÉREZ, Enrique (2017). “Heidegger y la pregunta por el hombre”, en *Veritas*, vol. II, n° 16, pp. 91-105.
- NANCY, Jean-Luc (2015). *A la Escucha*. Buenos Aires: Amorrortu.
- POLT, Richard (2013). “Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis): Ein Sprung in die Wesung des Seyns”, en DIETER (Ed.). *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- SCHNELL, Alexander (2005). *De l’existence ouverte au monde fini. Heidegger 1225-1930*. Paris: VRIN.
- SEUBOLD, Günter; y SCHMAUS, Thomas (2013). “Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun”, en DIETER (ed.). *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- SHEEHAN, Thomas (2015). *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- SHEEHAN, Thomas (2017). “But What Comes Before the «After»”, en POLT; FRIED (eds.). *After Heidegger*. London: Rowman & Littlefield.
- SLAMA, Paul (2018). “En quoi l’histoire de l’être de Heidegger est-elle phénoménologique?”, en *Bulletin d’analyse phénoménologique*, XIV, 1,.
- VIGO, Alejandro (2020). “Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontológica de la aleteología”, en *Revista de Filosofía Claridades*, 12/2, pp. 45-74.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zu Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- WALTON, Roberto (2011). “El camino hacia lo inaparente”, en ROCHA DE LA TORRE (ed.), *Heidegger hoy, Estudios y Perspectivas*. Bogotá: Grama.
- WALTON, Roberto (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Aula.