

## **EL CONCEPTO METÓDICO DE REPETICIÓN EN LA HERMENÉUTICA DE MARTIN HEIDEGGER**

Carlos V. Di Silvestre  
UNCuyo – Conicet (Becario)

**Abstract:** This research considers the context of occurrence and the phenomenonic justification of a fundamental methodical concept in Heidegger's existential hermeneutic, namely, the concept of repetition. In order to do so, this study analyses Heidegger's critique on the assumptions of the phenomenological method of reflection. This paper also takes into account the different aspects of factic life that are entailed in the framing of the concept of repetition. Finally, this work stresses the methodical, hermeneutic relevance of the experience of angst.

**Key words:** Phenomenology - Hermeneutic - Factic life - Repetition - Angst

Uno de los aportes más significativos que la investigación sobre la obra de Martin Heidegger ha realizado durante los últimos veinte años ha sido sin dudas el detenido análisis y el progresivo esclarecimiento de los diversos temas que ocuparon a Heidegger durante el período previo a la publicación de su obra principal, *Ser y tiempo*, en 1927<sup>1</sup>. A ello ha contribuido ciertamente la paulatina publicación, en el marco de la llamada *Gesamtausgabe* "aus letzter Hand", de las tempranas lecciones universitarias sostenidas por Heidegger en Friburgo entre 1919 y 1923 y en Marburgo entre 1923

y 1928, que ofrecen una amplia y heterogénea base textual para la interpretación de la obra de Heidegger. En este contexto, *Ser y tiempo* ya no se muestra como una obra en cierto modo aislada y enigmática en lo referido a su gestación y procedencia filosófica, una obra que, de acuerdo con la impresión de Georg Misch, tal vez su primer recensor, "cayó como un rayo"<sup>2</sup>. Sin dudas *Ser y tiempo* es un texto que, por el vigor de la concepción filosófica de fondo que lo anima y por la sorprendente originalidad de sus planteos e interpretaciones, puede ser calificado como un "rayo", pero ciertamente no cayó del cielo, sino que más bien constituye la formulación más acabada y célebre de un proyecto filosófico cuyo origen se remonta a los comienzos mismos de la actividad académica y de la producción intelectual de su autor. Desde sus comienzos el pensamiento de Heidegger ha desarrollado, a pesar de las diversas corrientes de pensamiento de su contexto histórico y tradiciones filosóficas de las que se nutre y con las que al mismo tiempo confronta críticamente, un proyecto filosófico claramente definido: la denominada "hermenéutica de la facticidad", de acuerdo con una formulación de 1923<sup>3</sup>, u "ontología fundamental", de acuerdo con la formulación "canónica" de *Ser y tiempo*.

Una de las corrientes de pensamiento de las que se nutre el proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad, y ciertamente la más relevante en un primer momento, es la fenomenología de Edmund Husserl. En 1918 Heidegger se convierte en asistente y discípulo cercano de Husserl, quien desde 1916 ejercía su magisterio filosófico en Friburgo, de modo que a partir de 1919 Heidegger presenta públicamente su propia actividad docente bajo el título de "fenomenología". La relación de Heidegger con la fenomenología husserliana ha sido ambivalente. En los textos de las lecciones universitarias de la llamada "década fenomenológica"<sup>4</sup> encontramos, por un lado, una amplia recepción y apropiación interpretativa de

una serie de motivos centrales de la fenomenología, como el de la intencionalidad y la doctrina de la intuición categorial, y, por otro lado, encontramos también tomas de posición fuertemente críticas<sup>5</sup>. Pero es innegable el hecho de que el encuentro y la confrontación con la fenomenología husserliana han sido decisivos, fundamentalmente desde el punto de vista *metódico*, en el proceso de gestación de la hermenéutica heideggeriana. El presente estudio se propone examinar precisamente el punto mencionado: el surgimiento y la justificación fenoménica de un concepto metódico fundamental de la hermenéutica de la facticidad, el concepto de *repetición*, a partir de la confrontación crítica con los presupuestos del método de la reflexión que caracteriza a la fenomenología husserliana.

### **1. El problema metódico del modo de acceso adecuado a la vida fáctica**

Heidegger hereda de Husserl la concepción de la filosofía como ciencia *originaria*, como ciencia de los *rizóomata pántoon*<sup>6</sup>. En el texto programático de *Ideas I*, Husserl define con claridad el *ámbito temático* al cual debe remitirse la filosofía fenomenológica en cuanto ciencia originaria, la conciencia pura, y asimismo el modo radical de acceso a dicho ámbito temático, el método de las reducciones trascendental (*epojé*) y eidética. También Heidegger determina tempranamente a la filosofía fenomenológica como una "*ciencia originaria de la vida en y para sí*"<sup>7</sup>. La concepción de la *vida* [*Leben*] como fenómeno originario es, por una parte, un motivo que el joven Heidegger recibe de la llamada *Lebensphilosophie*, ante todo de la obra de Wilhelm Dilthey. Pero, por otra parte, la tematización de la vida como tarea primaria de la filosofía es también una posibilidad que Heidegger ve tempranamente inscrita en el sentido filosófico, en la tendencia fundamental de

la fenomenología misma<sup>8</sup>.

Con el propósito de delimitar la vida como ámbito originario de la filosofía, Heidegger analiza, ya en su primer curso como *Privatdozent* en 1919<sup>9</sup>, lo que denomina “vivencia del mundo circundante” [*Umwelterlebnis*]. En su análisis busca poner de relieve aquello que caracteriza a un acceso inmediato, “natural”, al mundo, por ejemplo, la percepción de una silla de cátedra al entrar a la sala de clases, frente a la percepción entendida como la captación de un objeto físico con determinadas propiedades como extensión, resistencia, peso, color, etc. En la vivencia inmediata del mundo circundante, *lo vivido* no es un objeto en general con determinadas propiedades, sino la silla de cátedra misma como aquello desde lo que yo hablo en clase. Esto implica que lo vivido tiene ante todo un *sentido mundano*. En este sentido, Heidegger señala que lo vivido “mundanea”, “*es weltet*”<sup>10</sup>. Por otra parte, el *yo* que vive inmediatamente la vivencia no es un yo general, un sujeto trascendental, sino un yo estrictamente individual, yo mismo. Este yo individual no tiene que ser comprendido como el caso particular de una especie. Heidegger lo caracteriza como yo *histórico, fáctico*<sup>11</sup>, lo cual significa que aquello que distingue propiamente al yo individual no son determinadas características psíquicas personales, que también pueden ser generalizadas y subsumidas en un tipo psíquico, sino el tener una historia, el estar arraigado en una facticidad que constantemente se constituye en un proceso de gestación absolutamente único. Por último, el modo como el yo histórico vive inmediatamente lo vivido en el mundo circundante es el de una suerte de imbricación, el de una integración plena con lo vivido. En la *Umwelterlebnis* el yo no se pone explícitamente *ante* lo vivido, en general no asume ninguna “posición”, que lo coloque de una manera determinada frente a lo vivido. En cambio, la percepción entendida como percepción de objetos supone un yo posicional, que establece algo como objeto

en general, de tal modo que, en este establecer, lo vivido es alejado del mundo circundante, es desmundanizado. El yo que establece no es ya mi propio yo. La objetivación, señala Heidegger, "vive a costa de la represión de mi propio yo"<sup>12</sup>, pues el objeto ya no me afecta, es decir, no está inmerso en el ámbito de la vida donde se torna originariamente significativo para el yo histórico. Para caracterizar el modo como el yo histórico y lo vivido están imbricados originariamente, Heidegger utiliza ya en este contexto temprano la expresión *Ereignis*, que le permite pensar la *Umwelterlebnis* como un acontecer en el modo de una mutua apropiación del vivir y lo vivido.

El joven Heidegger está convencido de que la vida, comprendida ahora de un modo más preciso a partir de la caracterización de la *Umwelterlebnis*, constituye el ámbito originario al cual la filosofía fenomenológica debe remitirse y que dicho ámbito sólo puede conservar su carácter originario en la medida en que es comprendido como un ámbito *pre-teorético* [*vorthoretisch*]. Por ello, en sus descripciones Heidegger se esfuerza constantemente por mantener alejadas las interpretaciones teorizantes de la vida. La descripción de la percepción objetivante, a la que es inherente la desmundanización de lo vivido y la supresión del yo histórico, muestra que ella es una forma de vivir el mundo que se distingue esencialmente de la *Umwelterlebnis*. El origen de esta nueva forma de vida se encuentra en lo que Heidegger denomina "actitud teorética"<sup>13</sup> [*theoretische Einstellung*]. La actitud teorética es el resultado de una explícita instalación del yo ante el mundo, que consiste básicamente en mirar, en considerar el mundo, *limitándose a ello*. El tipo de referencia al mundo que nace de esta mirada no puede ser otro que el de la aprehensión o captación objetiva, un tipo de acceso al mundo en el que lo vivido es considerado sólo como algo que está puesto ante el yo espectador. De acuerdo con ello, la descripción fenomenológica del sentido de lo vivido sólo

puede exponer caracteres objetivos, es decir, propiedades que, haciendo abstracción de todo sentido mundano, la descripción encuentra en lo vivido en cuanto cosa meramente presente. A su vez, el yo de la actitud teórica es un yo espectador, desindividualizado y esencialmente intercambiable con cualquier otro yo espectador. A diferencia de la *Umwelterlebnis*, toda vivencia teórica tiene, observa Heidegger, algo de adoptada, de construida, precisamente porque se origina en una posición que, explícitamente, se toma frente al mundo. Ahora bien, lo decisivo de la *Umwelterlebnis* como ámbito temático de la fenomenología no radica en el hecho de que represente el tipo habitual de vivencias, sino en que ella constituye el suelo originario de la vida, el ámbito donde se proyecta originariamente el sentido que las cosas tienen y que, en cuanto tal suelo, provee la base de sustentación de todo posible acceso científico-positivo al mundo y de toda reflexión filosófica.

Pero más allá de una delimitación suficientemente clara entre vivencia originaria y teórica, el problema principal que Heidegger debió afrontar en su proyecto de una ciencia originaria era más bien de índole *metódica*, esto es, el problema de encontrar un *modo de acceso adecuado* a la vida, de tal manera que ésta pudiera fenomenizarse, *darse a sí misma*, sin la mediación deformante de interpretaciones teorizantes. En este sentido, el peligro provenía ante todo de la primacía absoluta de la actitud teórica en filosofía. Como resultado de esta primacía de la actitud teórica, por un lado, se vincula con carácter necesario la idea de ciencia con la de visión teórico-objetivante y, por otro lado, se interpreta acriticamente el sentido inmediatamente vivido extrapolando la propia posición del fenomenólogo ante el mundo, la captación objetiva, a la vivencia originaria. Heidegger advertía claramente que la actitud teórico-objetivante, cuyo proceder analítico toma invariablemente como punto de partida el modelo de la relación sujeto-objeto, actuaba como una lente deformante de la

vida originaria. Por ello, esperaba que la fenomenología, con su radicalidad en la atribución de la primacía al dato fenoménico y en el rechazo crítico de los prejuicios, proveyera el modo de acceso adecuado al fenómeno originario de la vida.

Es claro que Husserl comprende, tanto en la praxis fenomenológica concreta como en la reflexión metateórica acerca del método, el análisis fenomenológico como un ejercicio de *reflexión*, es decir, como un volverse el sujeto sobre sí mismo, que convierte en objeto una vivencia anterior con el fin de esclarecer su estructura noético-noemática. Heidegger, por su parte, rechaza decididamente ya desde el temprano curso de 1919 que la reflexión constituya la forma adecuada de acceso a la *vida fáctica*, que permita cumplir con la exigencia metódica de mostrar el fenómeno en su darse originario.

El rechazo de la reflexión como modo adecuado de acceso al fenómeno de la vida se funda en el hecho de que Heidegger considera a la mirada reflexiva como el exponente máximo de la actitud teórico-objetivante. Si la mirada reflexiva constituye una forma eminente de posición teórica, entonces ella no está en condiciones de mostrar la vida en su darse originario. En efecto, como quedó claro a partir del análisis de la *Umwelterlebnis*, la estructura fenoménica de la vida fáctica es esencialmente incompatible con una descripción que de antemano la convierte en objeto. Heidegger piensa que la reflexión deforma inevitablemente la vida en su darse originario, puesto que ella es incapaz de *revivir* la vivencia primitiva. Por el contrario, la conversión de la vivencia primitiva en objeto mediante la mirada reflexiva produce una modificación radical de su estatuto ontológico: el ser objeto, el estar puesto ante la mirada, es un *modo de ser* que la vivencia no tiene cuando está siendo vivida<sup>14</sup>. En su crítica, Heidegger parte pues del dato fenoménico innegable de que *mi* propio vivir en cuanto acontecer histórico-fáctico no se me da en absoluto originariamente como un objeto

puesto ante mí.

Por otra parte, cuando el análisis fenomenológico reflexivo pone la vivencia como objeto, la pone "en" la conciencia, es decir, la interpreta de antemano como una *unidad psíquica*, como un momento del fluir de la conciencia. La corriente de conciencia constituye el ámbito objetivo donde la vivencia queda colocada. Sólo como consecuencia de esta peculiar localización, el vivir fáctico se presenta como "vivencia", es decir, como un suceso [*Vorgang*] psíquico. El concepto de vivencia como suceso psíquico no es inocuo, sino que implica ya para la vida fáctica una forma determinada de ser objeto. La reflexión fenomenológica no sólo convierte el vivir inmediato en vivencia-objeto, sino que también hace surgir la *conciencia* como región autónoma y, con ello, la vida fáctica, interpretada como vida *de* la conciencia, recibe una determinación que no procede de ella misma, sino de una determinada concepción teórica<sup>15</sup>.

## **2. El concepto de repetición como concepto metódico de la hermenéutica**

La exigencia metódica de encontrar un modo de acceso al vivir originario que no lo convierta de antemano en objeto de la mirada contemplativa, conduce a Heidegger al rechazo decidido de la reflexión que caracteriza la praxis fenomenológica de Husserl. Sin embargo, se presenta a Heidegger el problema del inevitable desdoblamiento, que introduce la perspectiva analítica de la fenomenología, entre el yo que vive inmediatamente y el yo que quiere *comprender* la vida. La pregunta metódica que a este respecto se plantea es entonces la siguiente: cómo debe llevarse a cabo la comprensión que vuelve a la vida, de manera que no deforme ni construya el fenómeno, sino que lo describa tal como se muestra *desde sí mismo*. En este sentido, Heidegger busca que la fenomenología sea capaz de una comprensión tal que re-viva o repita la vivencia originaria. Esta



*repetición* [*Wiederholung*] tiene que intentar ante todo comprender el modo como se vive originariamente la vida desde sí misma. La repetición no reflexiva de la vida fáctica puede ser comprendida pues como una suerte de *re-ejecución* que se apropia, en el plano de la articulación conceptual, de las vivencias originarias, haciendo suyo explícitamente el *sentido de ejecución* de dichas vivencias. Pero para comprender este concepto metódico de repetición<sup>16</sup> como re-ejecución, es necesario examinar el modo como Heidegger comprende e interpreta tempranamente la estructura fenoménica de la *intencionalidad*.

En el análisis de la vivencia del mundo circundante Heidegger ha puesto de relieve la integración plena, la pertenencia mutua del yo que vive y de lo vivido por él. Con ello ciertamente mantiene, aunque radicalizándolo, el carácter de correlación que Husserl atribuye, ya claramente a partir de *Ideas I*, a la intencionalidad de las vivencias. En efecto, a diferencia de *Investigaciones lógicas*, donde la intencionalidad, el dirigirse-a, es comprendida únicamente como una propiedad de las vivencias psíquicas, a la cual no pertenece propiamente el respectivo objeto del acto intencional, en *Ideas I* Husserl concibe en cambio la intencionalidad como una correlación universal, cuya estructura comprende necesariamente tanto el momento noético (el acto o vivencia) como el momento noemático (el objeto en tanto que objeto del acto). Pero en su recepción de la intencionalidad, Heidegger, si bien subraya la correlación, no acepta la determinación husserliana de sus momentos como *nóesis* y *nóema*, pues para Heidegger dicha determinación supone ya una interpretación reductiva de la correlación intencional en el sentido de una relación teórico-objetivante. Para Heidegger la comprensión de la correlación intencional tiene que ser capaz de superar la distancia que establece la actitud teórica, la objetivación, entre sus momentos y, por

ello, en sus formulaciones procura desde el principio expresar del modo más radical la unidad originaria entre el yo histórico y su mundo vital.

En la lección del semestre de invierno de 1921/22, titulada *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles; Introducción a la investigación fenomenológica*<sup>17</sup>, Heidegger ofrece una interpretación de la intencionalidad, de la estructura del *comportamiento*<sup>18</sup> [*Verhalten*], cuyo análisis nos permitirá comprender la noción de *ejecución* [*Vollzug*], a partir de la cual hemos caracterizado el concepto de repetición como re-ejecución. Para ello, el siguiente texto nos servirá como guía: "El comportarse es determinable como comportamiento respecto de algo; el comportamiento es en sí mismo, lleva en sí una referencia [*Bezug*] a algo. Él es captable mirando a la referencia, al preguntar por su sentido en dirección a la referencia: *sentido de referencia*. El comportarse es también determinable como una modo [*Wie*] de acontecer formal, de suceder, respecto de la manera como sucede, es decir, como es ejercido, como ejecución, según su *sentido de ejecución* [*Vollzugssinn*]. (...) El comportarse respecto de... se mantiene en algo o, de acuerdo en cada caso con su sentido referencial, aquello respecto de lo cual es el comportamiento, es lo que el comportamiento mantiene en sí, lo que es mantenido por él y en él, lo que él 'mantiene' 'del' objeto. El hacia qué y respecto de qué de la referencia es el *contenido* [*Gehalt*]. (...) Todo objeto tiene su específico *sentido objetivo* [*Gehaltssinn*], que por su parte sólo puede ser interpretado auténticamente a partir del sentido completo, en el que es lo que es. Sentido completo = fenómeno".<sup>19</sup>

En este texto nos encontramos con un análisis claramente intencional de la estructura de los comportamientos. En efecto, la noción de sentido referencial muestra el estar dirigido hacia... que caracteriza a todo

comportamiento en cuanto intencional: *Bezugssinn* es un término genérico para referirse al carácter intencional de los comportamientos. La comprensión de un comportamiento consiste pues básicamente en determinar el sentido referencial que tiene en cuanto comportamiento. Ahora bien, para Heidegger el sentido referencial de los comportamientos de la vida fáctica es el *cuidado*<sup>20</sup> [*Sorgen*]. El sentido de ejecución indica por su parte la modalidad concreta en la cual se ejerce en cada caso la referencia a algo. La noción de sentido objetivo es la versión heideggeriana del concepto husserliano de nóema, es decir, mienta el objeto al que se refiere en cada caso el comportamiento, pero sólo en cuanto correlato del comportamiento, "lo que es por él y en él mantenido, lo que él mantiene del objeto". Lo característico de la posición fenomenológica se muestra en este caso en el hecho de que el sentido objetivo sólo puede ser comprendido como contenido de la referencia intencional, en el contexto del "sentido completo", del fenómeno en su integridad.

En cuanto a la noción heideggeriana de *Vollzug*, "ejecución", ella se refiere ante todo a la acción de vivir, a las diversas formas de comportamiento inmediatas, en las que "se mueve" habitualmente la vida fáctica: "habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar..."<sup>21</sup>. En este sentido, dicha noción se distingue claramente del concepto de nóesis, bajo el cual Husserl comprende y analiza fundamentalmente actos psíquicos como percepción, imaginación, fantasía, volición, valoración, etc. Los diversos modos de ejecución del comportarse no son pues comprendidos como "actos psíquicos", sino como *posibilidades* fácticas, como *modos de ser*, donde "ser" queda entendido en el sentido de ejercer fácticamente la vida. De acuerdo con ello, la posibilidad metódica de la repetición de la vida, entendida en el sentido de re-ejecución, se vincula a

una posible comprensión del sentido de ejecución (y de su correspondiente sentido objetivo) *inmediato* de los comportamientos en cuanto posibilidades fácticas, en cuanto modos de ejercer la vida. En cuanto tal posibilidad metódica, la repetición hermenéutica implica una comprensión directa del “sentido completo” de los comportamientos, esto es, una descripción que se lleva a cabo expresamente sin la mediación de teorías o categorías procedentes de la psicología o de la teoría del conocimiento<sup>22</sup>.

Ahora bien, Heidegger descubre en la vida en cuanto acontecer histórico-fáctico una serie de elementos que también tienen que ser considerados como presupuestos determinantes para la comprensión del concepto de repetición como concepto metódico de la hermenéutica. En este sentido, el supuesto fundamental para que la repetición comprensora como modo adecuado de acceso a la vida sea posible, reside en que la vida misma tiene siempre ya su propia forma de *comprensión de sí*, de autorrevelación. Heidegger caracteriza tempranamente a esta comprensión de sí inmediata de la vida, que en cuanto tal es previa y se distingue de cualquier tipo de tematización expresa de la “vida anímica” (introspección, reflexión, etc.), como “*el estar-despierto [Wachsein] del Dasein para sí mismo*”<sup>23</sup>. Si en la vida fáctica el yo estuviese únicamente dirigido al mundo circundante y no tuviera ningún tipo de comprensión de sí mismo, ciertamente no podría tener lugar una *repetición* comprensora de la vida. Lo que legitima fenoménicamente el proyecto filosófico de una ciencia originaria entendida como repetición no constructiva de la vida, es entonces el *factum* de que ya en el ámbito originario, primario, la vida se comprende de alguna manera a sí misma.

El “estar despierto para sí mismo” es recogido y formulado posteriormente a través de la noción de *exis-*

tencia [*Existenz*], que en *Ser y tiempo* indica formalmente el específico modo de ser del Dasein, y que, en cuanto tal, guía todos los análisis existenciales. En efecto, que el Dasein *existe* significa formalmente que es de tal modo que *le va* su ser, esto es, que en cada comportamiento fáctico está siempre ya referido a su *propio ser* comprendiéndolo<sup>24</sup>. Asimismo en *Ser y tiempo* Heidegger distingue terminológicamente los dos niveles de comprensión de sí a los que nos referimos en nuestra interpretación: al nivel de la autocomprensión inmediata, originaria, lo llama comprensión *existentiva* [*existenziell*], mientras que al nivel de comprensión donde se lleva a cabo el análisis temático de la comprensión existensiva, esto es, al nivel de la repetición hermenéutica, lo llama comprensión *existencial* [*existenzial*]<sup>25</sup>. De manera que Heidegger concibe a la *hermenéutica fenomenológica* como una suerte de prolongación de la autocomprensión de la vida, prolongación en la que esa autocomprensión, originariamente implícita, no temática, se lleva cabo *explícitamente*<sup>26</sup>. La expresión “hermenéutica” como título del proyecto filosófico heideggeriano significa entonces primariamente: darse a entender explícitamente la vida a sí misma, autointerpretación en el sentido de aquella apropiación significativa que explicita el ser del existir en cuanto ejercicio fáctico de la vida<sup>27</sup>.

En relación con ello, podemos a continuación preguntar en qué medida el proyecto hermenéutico de una interpretación explícita del ser de la vida fáctica surge él mismo de la vida, si acaso es una tendencia esencial de la vida o, como en el caso de la reflexión fenomenológica de cuño husserliano, es sólo el resultado de la adopción de una posición cognoscitiva determinada. ¿Procede la repetición comprensora de la vida de la asunción de una actitud teórica o la explicitación, la aclaración de sí misma, es un modo de ser cuyo

sentido está ya implícito en la vida misma?

Para responder a esta pregunta, es necesario considerar un nuevo elemento, que tiene una importancia sistemática decisiva en la formación del pensamiento heideggeriano. Ya a partir de la temprana recensión sobre la *Psicología de las visiones del mundo* de K. Jaspers (1919-1921), Heidegger se refiere a la *tendencia a la desfiguración, al encubrimiento* como rasgo estructural de la vida fáctica<sup>28</sup>. La comprensión *inmediata* que el Dasein tiene de sí mismo es tendencialmente encubridora, no en el sentido de un ocultamiento total de su propio ser, pues el Dasein se comprende siempre de alguna manera, sino en el sentido de una desfiguración o deformación de sí mismo. Ahora bien, la tendencia a la desfiguración, a la “máscara”, a la cual Heidegger denomina tempranamente *ruina*<sup>29</sup> [*Ruinanz*] y luego *caída*<sup>30</sup>, tiene su origen en la estructura misma de la *Umwelterlebnis*, en la íntima imbricación del vivir y lo vivido. En términos de *Ser y tiempo*, podemos aclarar este temprano descubrimiento del origen de la ruina en la estructura de la *Umwelterlebnis* de la siguiente manera: como consecuencia de la mutua imbricación del sí-mismo [*Selbst*] y su mundo, la autocomprensión inmediata del Dasein se da en la forma de una *mediación* fundamental, según la cual el Dasein se comprende a sí mismo sólo a partir de los sentidos mundanos, de lo que comparece dentro del mundo, esto es, se comprende *impropiamente*. A causa de esta mediación, la autocomprensión inmediata del Dasein es tendencialmente encubridora en un doble sentido: por un lado, desde el punto de vista ontológico, el Dasein comprende su propio ser básicamente orientado a partir de una interpretación (atemática) del ser como mero estar presente [*Vorhandenheit*], esto es, interpreta su propio ser en el sentido de *existencia*. En efecto, puesto que todo comportamiento fáctico respecto del ente supone una previa y atemática comprensión de su ser, de

su tipo ontológico, y el vivir inmediato, la ocupación [Besorgen], es un estar absorto por el ente intramundano, el Dasein toma inmediatamente como modelo ontológico primario el tipo de ser de lo intramundano, a partir del cual comprende toda forma de ser, incluida la propia. Y, por otro lado, desde el punto de vista mundano-existencial, la autocomprensión inmediata del Dasein está bajo el dominio del *estado de interpretado* [Ausgelegtheit] del mundo articulado en la convivencia pública, que promueve el encubrimiento cotidiano en sus diversos modos: tergiversación, apariencia, obstrucción, engaño.

Ahora bien, Heidegger descubre también que a la vida fáctica no sólo es inherente la tendencia al encubrimiento, el movimiento de la caída, sino también un movimiento de sentido inverso, un "contramovimiento"<sup>31</sup> [Gegenbewegung] contra la tendencia cadente, que se caracteriza en general por una puesta en cuestión, más o menos explícita, de la desfiguración, de lo ya interpretado por la comprensión inmediata, cuestionamiento del que surge para el Dasein la posibilidad de una autocomprensión propia. Heidegger concibe entonces a la hermenéutica fenomenológica como una continuación de este contramovimiento anticadente que se ejerce ya en el ámbito originario de la vida y que, por ello, puede ser repetido, sin artificio, en el plano de la comprensión hermenéutica<sup>32</sup>. En este sentido, la hermenéutica, en cuanto repetición que busca comprender explícitamente el ser de la vida fáctica, no es el resultado de una pura "voluntad de saber", de la adopción de una posición cognoscitiva que cambie radicalmente la actitud o, mejor, el sentido de referencia de la vida fáctica, sino que surge de la vida misma, en la medida en que procura apropiarse y desarrollar el sentido de ese contramovimiento, a través del cual el Dasein intenta comprenderse propiamente a sí mismo destruyendo las desfiguraciones a las que está expuesto inmediatamente.

su tipo ontológico, y el vivir inmediato, la ocupación [Besorgen], es un estar absorto por el ente intramundano, el Dasein toma inmediatamente como modelo ontológico primario el tipo de ser de lo intramundano, a partir del cual comprende toda forma de ser, incluida la propia. Y, por otro lado, desde el punto de vista mundano-existencial, la autocomprensión inmediata del Dasein está bajo el dominio del *estado de interpretado* [Ausgelegtheit] del mundo articulado en la convivencia pública, que promueve el encubrimiento cotidiano en sus diversos modos: tergiversación, apariencia, obstrucción, engaño.

Ahora bien, Heidegger descubre también que a la vida fáctica no sólo es inherente la tendencia al encubrimiento, el movimiento de la caída, sino también un movimiento de sentido inverso, un "contramovimiento"<sup>31</sup> [Gegenbewegung] contra la tendencia cadente, que se caracteriza en general por una puesta en cuestión, más o menos explícita, de la desfiguración, de lo ya interpretado por la comprensión inmediata, cuestionamiento del que surge para el Dasein la posibilidad de una autocomprensión propia. Heidegger concibe entonces a la hermenéutica fenomenológica como una continuación de este contramovimiento anticadente que se ejerce ya en el ámbito originario de la vida y que, por ello, puede ser repetido, sin artificio, en el plano de la comprensión hermenéutica<sup>32</sup>. En este sentido, la hermenéutica, en cuanto repetición que busca comprender explícitamente el ser de la vida fáctica, no es el resultado de una pura "voluntad de saber", de la adopción de una posición cognoscitiva que cambie radicalmente la actitud o, mejor, el sentido de referencia de la vida fáctica, sino que surge de la vida misma, en la medida en que procura apropiarse y desarrollar el sentido de ese contramovimiento, a través del cual el Dasein intenta comprenderse propiamente a sí mismo destruyendo las desfiguraciones a las que está expuesto inmediatamente.



### **3. La relevancia metódica de la angustia como experiencia singularizante**

El contramovimiento anticadente como rasgo o "carácter de ser" fundamental de la vida fáctica ha encontrado por su parte un lugar y una formulación claramente definidos en el plano de la repetición hermenéutica: a él apunta Heidegger con la introducción del concepto metódico de *destrucción fenomenológica* de las desfiguraciones, tanto de las procedentes de la comprensión existentiva como de las que se consolidan a partir de la tradición filosófica. Pero el procedimiento hermenéutico de la destrucción crítica de las tergiversaciones, en las que inmediatamente se presenta "la cosa misma", no es exclusivamente un momento negativo. En efecto, al menos en la hermenéutica heideggeriana, el momento de la destrucción crítica no está librado a sí mismo, no es un proceder arbitrario, sino que aspira a encontrar en la misma vida fáctica un sentido indicativo, una orientación previa, que de algún modo anticipe el sentido del ser que la hermenéutica procura explicitar. Pues si el Dasein no pudiera de alguna manera apropiarse significativamente de su propio modo de ser ya en el plano de la autocomprensión inmediata, existentiva, el proyecto de una repetición existencial de la vida fáctica no sólo carecería de orientación válida sino también de sustento fenoménico. Ello implica que las posibilidades de la repetición hermenéutica como método de una investigación ontológica que pregunta por el modo de ser de la vida, están esencialmente vinculadas a la posibilidad de encontrar un modo fáctico de comprensión de la vida, de la existencia, que sea capaz de sobreponerse radicalmente a la tendencia encubridora que caracteriza a la inmediata autocomprensión (pre-)ontológica del Dasein. En este sentido se presenta a Heidegger la exigencia metódica de encontrar una *experiencia fundamental* donde tenga

lugar una autodonación [*Selbstgegebenheit*] originaria, sin mediaciones, del modo de ser del Dasein. Este motivo de la autodonación constituye el momento positivo, de raigambre fenomenológica, del movimiento de destrucción de la hermenéutica heideggeriana. El descubrimiento y la interpretación de los estados de ánimo como modos primarios, no reflexivos, de "estar despierto" el Dasein respecto de sí mismo, abre para Heidegger el campo fenoménico para responder a la mencionada exigencia metódica. Dedicaremos entonces la parte final del presente estudio a la aclaración de la peculiar función metódica de los estados de ánimo como modos de acceso a la facticidad, que constituye ciertamente un sorprendente y original aporte de la hermenéutica heideggeriana.

A partir de la lección *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* de 1925, la disposición afectiva de la *angustia* [*Angst*] es interpretada como aquella experiencia fundamental cuya apertura de la facticidad proporciona a la hermenéutica existencial un acceso privilegiado al modo de ser del Dasein<sup>33</sup>. En relación con ello, la pregunta es: ¿en qué sentido el fenómeno de la angustia constituye un modo eminente del contramovimiento anticadente de la vida, que proporciona a la hermenéutica un acceso privilegiado al modo de ser del Dasein?

De acuerdo con la estructura de la aperturidad [*Erschlossenheit*] del Dasein, el comprender y la disposición afectiva son modos igualmente originarios de estar abierto el Dasein a sí mismo<sup>34</sup>. Esto implica que la angustia, en cuanto modo de la disposición afectiva, no carece de comprensión, sino que en ella el Dasein articula sentido, da a entender algo, que, por su parte, la hermenéutica existencial intenta esclarecer. Como se sabe, en *Ser y tiempo* Heidegger analiza dos modos diversos de disposición afectiva, el miedo y la angustia. En el miedo el Dasein teme por algo que comparece dentro del mundo, ya sea un ente intramundano o un

Dasein, el cual se acerca desde una zona determinada del mundo circundante con carácter de amenazante, con la condición respectiva<sup>35</sup> [*Bewandtnis*] de la perjudicialidad. En cambio, la angustia se caracteriza por el hecho de que aquello que angustia nunca es un ente determinado, sino que, por el contrario, en ella todo ente pierde su condición respectiva, su carácter significativo, todo sentido mundano carece de importancia. Aquí encontramos entonces un primer aspecto de la angustia metódicamente relevante para la hermenéutica: la pérdida del carácter significativo de lo intramundano impide al Dasein comprenderse a sí mismo desde aquellas posibilidades que se ofrecen a partir de los sentidos mundanos y, de este modo, lo libera del férreo dominio del estado de interpretado del mundo público. Por ello, para Heidegger la angustia es un modo eminente de destrucción de la autocomprensión impropia, desfigurante. Por otra parte, la suspensión de la habitual mediación a partir de los sentidos mundanos propia de la autocomprensión inmediata, implica que en la angustia el Dasein se ve llevado originariamente ante *sí mismo*, esto es, ante su propio ser. Aquí aparece un segundo aspecto de la experiencia de la angustia metódicamente relevante para la hermenéutica en cuanto método de la ontología: en la medida en que la angustia reduce la totalidad de las posibilidades de apertura del Dasein a la apertura de su propio ser, queda abierto el campo fenoménico de autodonación sin mediaciones del ser del Dasein, que se planteaba anteriormente como exigencia metódica. Heidegger denomina terminológicamente *singularización*<sup>36</sup> [*Vereinzelung*] a este tipo de experiencia, de la cual la angustia es un caso<sup>37</sup>, experiencias donde tiene lugar un modo radical de ser sí mismo del Dasein. En consecuencia, las experiencias singularizantes son, desde el punto de vista metódico, de una importancia fundamental para la hermenéutica existencial, pues le pro-

Dasein, el cual se acerca desde una zona determinada del mundo circundante con carácter de amenazante, con la condición respectiva<sup>35</sup> [*Bewandtnis*] de la perjudicialidad. En cambio, la angustia se caracteriza por el hecho de que aquello que angustia nunca es un ente determinado, sino que, por el contrario, en ella todo ente pierde su condición respectiva, su carácter significativo, todo sentido mundano carece de importancia. Aquí encontramos entonces un primer aspecto de la angustia metódicamente relevante para la hermenéutica: la pérdida del carácter significativo de lo intramundano impide al Dasein comprenderse a sí mismo desde aquellas posibilidades que se ofrecen a partir de los sentidos mundanos y, de este modo, lo libera del férreo dominio del estado de interpretado del mundo público. Por ello, para Heidegger la angustia es un modo eminente de destrucción de la autocomprensión impropia, desfigurante. Por otra parte, la suspensión de la habitual mediación a partir de los sentidos mundanos propia de la autocomprensión inmediata, implica que en la angustia el Dasein se ve llevado originariamente ante *sí mismo*, esto es, ante su propio ser. Aquí aparece un segundo aspecto de la experiencia de la angustia metódicamente relevante para la hermenéutica en cuanto método de la ontología: en la medida en que la angustia reduce la totalidad de las posibilidades de apertura del Dasein a la apertura de su propio ser, queda abierto el campo fenoménico de autodonación sin mediaciones del ser del Dasein, que se planteaba anteriormente como exigencia metódica. Heidegger denomina terminológicamente *singularización*<sup>36</sup> [*Vereinzelung*] a este tipo de experiencia, de la cual la angustia es un caso<sup>37</sup>, experiencias donde tiene lugar un modo radical de ser sí mismo del Dasein. En consecuencia, las experiencias singularizantes son, desde el punto de vista metódico, de una importancia fundamental para la hermenéutica existencial, pues le pro-

veen orientación previa, apoyo fenoménico y la correspondiente confirmación de sus anticipaciones de sentido.

Pero si ahora damos un paso más allá de la relevancia metódica de la angustia, podemos, finalmente, preguntar por el contenido fenoménico de lo abierto en ella. ¿Como qué se comprende el Dasein a sí mismo en la experiencia singularizante de la angustia? ¿Qué modo de ser se revela originariamente en ella como propio de la vida fáctica?

El hecho de que lo que angustia al Dasein no sea un ente determinado, no implica que no se pueda determinar en absoluto *aquello que* lo angustia. La pérdida del carácter significativo de todo ente que comparece dentro del mundo no abisma en la ausencia absoluta de mundo, sino que, por el contrario, en esta experiencia lo único que se impone, lo que se da con carácter de carga, es el *mundo en cuanto tal*. No este o aquel ente determinado, sino en general la posibilidad de que algo pueda ser significativo, es decir, el mundo mismo en su significatividad, es lo que oprime al Dasein angustiado<sup>38</sup>. Del mismo modo, *aquello por lo que* el Dasein se angustia no es un poder-ser determinado, sino en general que sea posible proyectarse en posibilidades, esto es, el *ser-en-el-mundo en cuanto tal*. De acuerdo con ello, Heidegger encuentra en la angustia un rendimiento *ontológico* decisivo, pues en ella el Dasein experimenta originariamente su ser no ya en el sentido, dominante tanto en el plano natural como filosófico, de *Vorhandenheit*, de mera presencia, sino en el sentido de la vivencia del mundo circundante, esto es, como *poder-ser-en-el-mundo*.

Por otra parte, Heidegger encuentra también en la angustia un rendimiento *mundano-existencial* decisivo. En efecto, puesto que en la angustia lo intramundano pierde su carácter significativo, el Dasein no puede ya comprenderse impropriamente, esto es, no puede proyectarse en aquellas posibilidades que se ofrecen a

partir de lo intramundano o de la convivencia pública. De este modo, la angustia singulariza: lleva al Dasein ante la *posibilidad* de proyectarse únicamente desde sí mismo y, con ello, le revela su ser como *poder-ser propio*. En consecuencia, la angustia no sólo libera al Dasein del dominio del estado de interpretado público, sino que también lo *libera para* la posibilidad de elegirse a sí mismo, para la posible propiedad de su existencia.

Por último, este mismo rendimiento mundano-existencial de la angustia, que es central en la concepción de Heidegger, está presente también, a nuestro juicio, en la praxis hermenéutica entendida como *posibilidad*, como modo de ser fáctico concreto. En efecto, la hermenéutica existencial, en cuanto repetición del movimiento anticadente de la vida, tiene, además de una dimensión específicamente temático-interpretativa, también una dimensión existencial, que apunta a la liberación del *hermeneuta* para la propiedad de su existencia. El ejercicio explícito de apropiación significativa del propio poder-ser históricamente situado y de cuestionamiento constante de lo ya interpretado por la comprensión pública inmediata al que invita la hermenéutica, tiene que producir una modificación en el modo como el hermeneuta se comprende a sí mismo desde esa posibilidad asumida que es la interpretación existencial. Por ello, la posible repercusión de la praxis hermenéutica en la existencia del hermeneuta no constituye una consecuencia aleatoria, sino que es una posibilidad que Heidegger ha inscripto en el centro mismo de su proyecto filosófico. En este sentido, la praxis hermenéutica no tiene la estructura existencial de un mirar *curioso*<sup>39</sup>, que se enreda en distinciones interminables, no es un conocer que sólo procura conocer, donde el hermeneuta se aliena de su propio ser posible. Antes bien, la hermenéutica asume expresamente, bajo el título de "repetición", que es un modo de ser del Dasein enraizado en la facticidad y que, en cuanto modo privilegiado de comprensión de sí mismo,

tiene la capacidad de poner en juego, del modo más radical, el propio ser-posible, la existencia misma del hermeneuta. A este respecto, señala Heidegger: "Repetición: de su sentido depende todo. Filosofía es una forma fundamental de la vida misma tal que ella la repite auténticamente, la arranca de la caída y ese arrancar, en cuanto investigación, es también vida"<sup>40</sup>.

## NOTAS

\*Es motivo de gran alegría poder dedicar el presente artículo, en reconocimiento de lo fructífero de su magisterio filosófico, a la profesora Yolanda Russo, quien con profundo conocimiento y auténtica pasión por el pensar introdujo al autor en el estudio de la obra de Martin Heidegger.

Una primera versión del estudio que aquí presento fue leída el 24.06.2003 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), con motivo de las Jornadas de Filosofía; *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Agradezco a los participantes de dichas Jornadas, quienes con sus preguntas y objeciones me permitieron identificar puntos oscuros de mi interpretación, en relación con los cuales he ampliado posteriormente el texto e intentado formulaciones más claras.

1. La monumental obra de Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London 1993, constituye uno de los hitos fundamentales en la investigación sobre la obra temprana de Heidegger.
2. Georg Misch, discípulo y yerno de Wilhelm Dilthey y editor principal de sus obras completas, hizo en 1928 un análisis de la filosofía fenomenológica sobre la base de los textos publicados hasta entonces en el célebre *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* editado por Husserl, cuyo volumen VII corresponde a *Ser y tiempo*. Al comienzo de su exposición, Misch señala que *Ser y tiempo* había "caído como un rayo" y que Heidegger no era expresión típica de la época, como por

ejemplo M. Scheler, sino que más bien era un pensador de largo aliento. Cf. Otto PÖGGELER, "Heidegger hoy", en *Cuadernos de filosofía*, n° 15-16, Buenos Aires 1971, pp. 18-19.

3. "Hermenéutica de la facticidad" es el título con el que Heidegger presenta en la lección del semestre de verano de 1923 las líneas fundamentales de su pensamiento. Cf. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1995.

4. Kisiel utiliza la expresión "década fenomenológica" para referirse al pensamiento de Heidegger durante el periodo comprendido entre 1919 y 1929. Cf. T. KISIEL, *op. cit.*, p. 59.

5. La exposición más amplia y detallada de la fenomenología husserliana que Heidegger realiza durante su "década fenomenológica" se encuentra en la lección *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) GA 20, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, §§ 5-13. En este texto Heidegger expone —e interpreta— aquellos núcleos temáticos que considera como descubrimientos fundamentales de la fenomenología: la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido originario del *a priori*, y ofrece una aclaración de la máxima "a las cosas mismas" y del nombre "fenomenología". Por otra parte, realiza una decidida y radical "crítica inmanente de la investigación fenomenológica" que apunta a la concepción husserliana de la conciencia pura como región autónoma de ser y sus determinaciones expuesta en *Ideas I*. En textos posteriores Heidegger insiste en la relevancia sistemática que tuvo la temprana recepción de la doctrina husserliana de la intuición categorial para la elaboración de la pregunta por el ser. Cf. *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963) y *Seminar in Zähringen* (1973).

6. En el contexto de una discusión crítica con el historicismo y la filosofía de la visión del mundo, Husserl caracteriza a la "filosofía científica" como ciencia de los orígenes: "*El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas*. La filosofía es sin embargo la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los *rizómata pántoon*", *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires 1962, p. 72.

7. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58, 171, Frankfurt a. M. 1992. Excepto en el caso de *Ser y tiempo* y del llamado *Informe Natorp* [*Natorp-Bericht*], las obras de Heidegger son citadas según la edición de la *Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt a. M. 1975-2004, seguidas de número de tomo y página.



8. En este sentido, léase el siguiente texto de "Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*", en *Wegmarken*, GA 9, 35, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1996: "Pero la posibilidad de una comprensión radical y de una apropiación auténtica del sentido filosófico de la tendencia fenomenológica depende de que no sólo las 'otras' 'regiones de vivencias' (estéticas, éticas, religiosas), parceladas de acuerdo con alguna tradición filosófica, sean investigadas de 'análoga' manera, sino de que sea vista la entera experiencia en su auténtico contexto de ejecución fáctico en el sí-mismo que existe históricamente, del cual sí-mismo se trata al fin y al cabo en la filosofía".

9. Cf. *Zur Bestimmung der Philosophie; 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauung* (Kriegnotsemester 1919) GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987.

10. GA 56/57, 73.

11. GA 9, 30: "El yo tiene que ser comprendido aquí como el sí-mismo históricamente fáctico, concreto y pleno, accesible en la propia experiencia histórica concreta. Esto no equivale al concepto de sujeto empírico en tanto que posible ámbito de consideración teórico-psicológica".

12. GA 56/57, 74.

13. GA 56/57, 85.

14. En este sentido, léase el siguiente texto: "En el giro reflexivo de la mirada convertimos una vivencia antes no mirada, sino sólo vivida sencillamente, sin reflexión, en una vivencia *mirada*. La escudriñamos. En la reflexión la tenemos ahí, estamos dirigidos a ella, la convertimos en objeto. Esto es, en la reflexión estamos instalados teoréticamente. Toda conducta teorética, decíamos, es un desvivir". GA 56/57, 100.

15. Para una crítica posterior de la concepción husserliana de la conciencia pura como región autónoma de ser y su relación con la consecuente "omisión" de la pregunta por el ser de lo intencional y por el sentido del ser mismo, cf. GA 20 §§ 10-13.

16. El concepto de repetición no es en la obra de Heidegger un concepto exclusivamente metódico en el sentido señalado. Dicho concepto presenta al menos tres niveles diversos de aplicación, los cuales están en una mutua relación de fundación y derivación, que a continuación presentamos sólo sumariamente: 1) repetición como concepto tempóreo-existencial referido a la mo-

alidad propia del éxtasis del haber-sido [*Gewesenheit*], que constituye el sentido tempóreo de toda transmisión *explícita* de posibilidades heredadas de la tradición, 2) repetición como concepto metódico referido a la tematización hermenéutico-existencial de posibilidades fáctico-existentivas (éste es precisamente el tema del presente estudio), 3) repetición como concepto metódico de la hermenéutica en cuanto hermenéutica histórico-filosófica: en este caso Heidegger tematiza las posiciones filosóficas como posibilidades de comprensión fácticas, en relación con las cuales la repetición hermenéutica consiste en la liberación de su sentido originario encubierto por la tradición o en "el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas", *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3, 204, Frankfurt a. M. 1991.

17. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994.

18. En los escritos tempranos de Heidegger aparece frecuentemente el término "vivencia" [*Erlebnis*], que hereda de Husserl pero que reemplaza progresivamente por el término "comportamiento" [*Verhalten, Verhaltung*], ciertamente más neutro y con el que intenta alejar de sus descripciones fenomenológicas las resonancias psicológicas que el término "vivencia" posee.

19. GA 61, 52-53.

20. GA 61, 90: "Vida, tomada en sentido verbal, tiene que ser interpretada según su *sentido de referencia como cuidado*, cuidarse por y de algo, vivir cuidándose de algo". Para la elaboración más acabada del concepto de cuidado en sentido ontológico-existencial, donde queda claramente definida su diferencia respecto del sentido habitual, óntico, de "cuidado", cf. GA 20 § 31 y *Sein und Zeit* (SZ), 17. Aufl., Tübingen 1993, § 41.

21. SZ, 56.

22. En relación con la tesis heideggeriana de que una descripción auténticamente fenomenológica de lo vivido es aquella que se lleva a cabo de modo directo, sin la medición de determinadas teorías psicológicas o gnoseológicas, cf. GA 20 § 5 c. En este texto Heidegger ofrece un análisis intencional de la percepción natural, en el contexto del cual describe una silla de cátedra en la que destaca caracteres inherentes a la silla como cosa del mundo circundante (ubicada en tal sala de clases, deteriorada por el uso, mal pintada), como cosa natural (determinado peso,

dad propia del éxtasis del haber-sido [*Gewesenheit*], que constituye el sentido tempóreo de toda transmisión *explícita* de posibilidades heredadas de la tradición, 2) repetición como concepto metódico referido a la tematización hermenéutico-existencial de posibilidades fáctico-existentivas (éste es precisamente el tema del presente estudio), 3) repetición como concepto metódico de la hermenéutica en cuanto hermenéutica histórico-filosófica: en este caso Heidegger tematiza las posiciones filosóficas como posibilidades de comprensión fácticas, en relación con las cuales la repetición hermenéutica consiste en la liberación de su sentido originario encubierto por la tradición o en “el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas”, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3, 204, Frankfurt a. M. 1991.

17. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994.

18. En los escritos tempranos de Heidegger aparece frecuentemente el término “vivencia” [*Erlebnis*], que hereda de Husserl pero que reemplaza progresivamente por el término “comportamiento” [*Verhalten, Verhaltung*], ciertamente más neutro y con el que intenta alejar de sus descripciones fenomenológicas las resonancias psicológicas que el término “vivencia” posee.

19. GA 61, 52-53.

20. GA 61, 90: “Vida, tomada en sentido verbal, tiene que ser interpretada según su *sentido de referencia* como *cuidado*, cuidarse por y de algo, vivir cuidándose de algo”. Para la elaboración más acabada del concepto de cuidado en sentido ontológico-existencial, donde queda claramente definida su diferencia respecto del sentido habitual, óntico, de “cuidado”, cf. GA 20 § 31 y *Sein und Zeit* (SZ), 17. Aufl., Tübingen 1993, § 41.

21. SZ, 56.

22. En relación con la tesis heideggeriana de que una descripción auténticamente fenomenológica de lo vivido es aquella que se lleva a cabo de modo directo, sin la medición de determinadas teorías psicológicas o gnoseológicas, cf. GA 20 § 5 c. En este texto Heidegger ofrece un análisis intencional de la percepción natural, en el contexto del cual describe una silla de cátedra en la que destaca caracteres inherentes a la silla como cosa del mundo circundante (ubicada en tal sala de clases, deteriorada por el uso, mal pintada), como cosa natural (determinado peso,

alto, ancho, de madera) y en su cosidad (materialidad, extensión, dilatación). Frente a la posible objeción "científica y crítica" de que "inmediata y propiamente yo veo con los ojos sólo colores, inmediatamente yo tengo sólo sensaciones amarillas, y lo otro lo agregó yo", Heidegger señala que, en su descripción, el ver "no es comprendido en el sentido estrecho de sensación óptica, sino que 'ver' no significa otra cosa que 'simple toma de conocimiento [Kenntnisnahme] de lo encontrado'. Si fijamos esta expresión, entonces comprendemos y no tenemos ninguna dificultad en tomar lo dado inmediatamente así como se muestra", GA 20, 51-52.

23. GA 63, 15.

24. Cf. SZ, 12, 53.

25. Cf. SZ, 12-13.

26. "La filosofía, como investigación, no es más que el ejercicio explícito y genuino de la tendencia a interpretarse que tiene la movilidad fundamental de la vida". "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Natorp-Bericht)", en *Dilthey-Jahrbuch*, n° 6, 1989, p. 15.

27. GA 63, 15: "La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible en su carácter de ser el Dasein en cada caso propio al Dasein mismo, de comunicar, de tratar de aclarar esa autoalienación de que está afectado el Dasein. En la hermenéutica se configura para el Dasein una posibilidad de ser y de llegar a ser *comprehensor* para sí mismo".

28. Cf. GA 9, 34.

29. Cf. GA 61, 131-156.

30. Cf. SZ §§ 35-38.

31. GA 61, 153.

32. "Una *movilidad contrarruinante* es la del *ejercicio de la interpretación filosófica* y por cierto de manera que ella se lleva a cabo en el *modo de acceso del cuestionamiento [Fraglichkeit]* apropiado", GA 61, 153.

33. Cf. GA 20 § 30, SZ § 40.

34. Cf. SZ §§ 28, 29, 31.

35. Para un análisis detallado del importante concepto de condi-

ción respectiva en el contexto de la interpretación ontológica del mundo, cf. SZ § 18.

36. Para la noción de singularización, cf. SZ, 188, 191, 263, 277.

37. Una función metódico-sistemática análoga a la que cumple la angustia en la concepción presentada en SZ, esto es, la función de originaria apertura del mundo como horizonte de significación y del ser-en-el-mundo como tal, por oposición al miedo, que siempre está referido a un ente determinado, la cumple el aburrimiento profundo [*tiefe Langeweile*] frente a formas superficiales de aburrimiento referidas también a entes intramundanos en los análisis de la lección *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), GA 29/30, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1992, §§ 19-38.

38. Para la interpretación ontológica del mundo como significatividad, cf. SZ §§ 14-18. Para la interpretación existencial de la disposición afectiva de la angustia como modo eminente de la apertura del Dasein y de lo abierto originariamente en ella, cf. SZ § 40.

39. GA 63, 15: “La hermenéutica no es una suerte de descomposición analítica [*Zerlegen*] curiosa, artificialmente tramada, y endosada al Dasein. Considerando la facticidad misma tendrá que determinarse *en qué medida y cuándo* ella exige la interpretación propuesta”. Para el análisis de la estructura existencial de la curiosidad, cf. SZ § 36.

40. GA 61, 80.